UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

COULOMMIERS

Imprimerie Paul Brodard.

Philos.

Revue de Métaphysique et de Morale

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

CINQUIÈME ANNÉE — 1897

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON.**

221278
9. 3. 28

Paris, 5, rue de Mézières

Armand Colin & Cie, Éditeurs

LIBRAIRES DE LA SOCIÉTÉ DES GENS DE LETTRES

B
2
R2
année 5

REVUE
DE
MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

LES TROIS DIALECTIQUES

Introduction.

Il faut bien l'avouer, ce qu'on appelle ordinairement la Science, la Morale, ou même la Religion, — ce que nous appellerons ici la Dialectique théorique, la Dialectique pratique, la Dialectique religieuse — est une œuvre d'habileté et de ruse, plus que de force et de génie. C'est la puissance des impuissants. Voyez, par exemple, la dialectique théorique. En quoi consiste-t-elle? Tout simplement en une mise en ordre. Et pourquoi cette mise en ordre? Parce que c'est un moyen de suppléer à la faiblesse de notre connaissance directe et primitive. Si nous étions capables de saisir d'emblée avec force la réalité, nous n'aurions certainement pas besoin de la soumettre à une coordination scientifique. La dialectique théorique serait pour le moins superflue. Malheureusement nous sommes bien loin de cet idéal. Quelques grandes personnalités y ont sans doute participé en une large mesure : de là ces hypothèses fécondes, ces inspirations grandioses, ces originales impulsions qui marquent dans l'histoire de la pensée. Et nous-mêmes, aussi obscurs que nous soyons, nous en avons bien eu, une fois au moins, comme une vague possession. Cependant la connaissance « avant la science » n'est point pour la vie ordinaire de l'homme. Elle nous est trop étroitement mesurée

pour nous suffire. Aussi avons-nous recours à un artifice. Ce qui nous manque dans un objet, nous le cherchons dans ce qui l'entoure. Nous rattachons cet objet à ses conditions, à ses suites, nous l'examinons en ses parties. Bientôt même nous le perdons de vue, et ne considérons plus que les groupes et les séries dont il a été l'occasion et qui permettent à l'esprit de passer rapidement d'un terme à l'autre, de se répandre facilement en tout sens. Bref, nous coordonnons, nous organisons, pour embrasser le plus de choses possible dans le moins de temps possible, et pour remplacer l'intensité de la connaissance par l'extension de la connaissance.

Cette définition de la dialectique — que l'on pourrait aisément rapprocher de celle du progrès dans la constitution même des êtres — se trouve, au moins en germe, dans la plupart des doctrines philosophiques. Seulement on n'en tire pas ordinairement les importantes conséquences qui y sont contenues, et tout d'abord une rectification des idées courantes sur la nature de la vérité scientifique. — La science, disons-nous, consiste à coordonner. Il ne s'agit pas pour elle de chercher le secret de l'être, de dévoiler des mystères — si elle le fait, ce n'est qu'indirectement —, mais de mettre en ordre ce que nous connaissons. Que cette mise en ordre soit précise et étendue; que rien de ce qui se prête à l'organisation ne reste inorganisé; que la série des termes organisés s'avance aussi loin que possible, — et dans la même mesure le but de la science sera atteint. Dans la même mesure aussi la vérité scientifique sera établie. Aucun autre principe ne doit intervenir. La coordination n'a d'autre critère qu'elle-même. Par cela seul qu'elle est faite, elle est bien faite. — Mais la coordination n'est-elle pas progressive? La vérité scientifique l'est donc également. Progressive, non seulement dans l'esprit qui la cherche, mais en elle-même. Ce que Carnéade disait de la vraisemblance, il faut le dire, sans hésiter, de la vérité scientifique. Celle-ci n'est point chose fixe, immobile, indivisible. Elle va se faisant, elle comporte des degrés, selon que la coordination est plus ou moins ample et serrée. — D'ailleurs ce n'est pas une raison pour effacer ou atténuer l'ancienne distinction entre l'erreur et la vérité. Bien loin de là, il faut chercher à l'accuser fortement. L'erreur, c'est tout autre chose qu'une moindre vérité, c'est la contradiction même de la vérité. Tantôt elle introduit dans la coordination un élément qui lui fait obstacle — comme ferait obstacle au fonctionnement d'une machine un corps étranger introduit dans ses

engrenages —; tantôt elle supprime un élément de la réalité, sans lequel la coordination deviendrait finalement impossible; mais toujours elle arrête, elle nie, elle détruit ce que la vérité scientifique affirme et construit. L'opposition ne saurait être plus marquée; c'est celle du oui et du non. Seulement, de chaque côté, du côté de l'erreur comme de celui de la vérité, commencent en sens inverse deux échelles de degrés. Il y a progression d'erreur, à mesure que se prononce la résistance à la coordination ; il y a progression de vérité, à mesure que la coordination s'établit. Et cela même est bon à savoir.

Il n'en faut pas davantage pour que le problème de la valeur des doctrines philosophiques prenne un aspect plus favorable. Certes, la plupart des doctrines philosophiques — nous dirons même, si l'on veut, toutes les doctrines philosophiques — sont fausses, et nous savons à quel signe on peut s'en assurer. Ainsi, à nos yeux, le déterminisme est faux, parce que, sans l'élément d'indétermination qu'il nie, tout finirait par s'immobiliser, par se confondre, et la réalité n'offrirait plus même de prise à la coordination. D'autre part, la métaphysique traditionnelle est fausse, parce qu'elle a soulevé quelques problèmes, par exemple celui de l'ensemble, de façon à obstruer la voie dialectique et à faire échouer toute tentative d'organisation serrée. Mais il n'y a pas de doctrine radicalement fausse, car il n'y en a pas qui se borne à supprimer les éléments de la réalité, ou à introduire des obstacles dans la mise en ordre scientifique. La pensée de Leibniz demeure juste : les doctrines sont vraies par leur côté positif; et toutes ont un côté positif. Qui dit doctrine, dit coordination; et qui dit coordination, dit vérité scientifique. Or cela même nous permettra de les retenir toutes. Une fois dégagées de leurs négations, elles auront toutes leur raison d'être. Ce seront pour nous autant d'étapes légitimes de l'œuvre scientifique, par lesquelles chaque esprit est encore appelé à passer, et dont on doit tenir compte même lorsqu'on les a laissées en arrière. Renonçons à les synthétiser en une doctrine unique, qui serait inutile et forcément incohérente, mais essayons de les disposer en une progression de vérité. — Travail bien délicat, bien difficile, sans doute. D'autant plus difficile que les doctrines ont été rarement présentées en leur pureté logique, et qu'il importe de ne pas les confondre avec tel ou tel système particulier de l'histoire auquel elles ont donné leur nom. Par exemple, dans la plupart des systèmes empiristes, il y a déjà d'importants éléments de rationalisme; et dans les doctrines théologiques, qui

devraient relever exclusivement de la dialectique religieuse, nous trouvons une forte proportion d'éléments théoriques. Il faut éliminer ces éléments. Il faut aussi distinguer l'ordre dialectique de l'ordre chronologique, car la concordance que l'on peut signaler à cet égard n'a rien de nécessaire et n'est jamais que partielle. De fait, il y a eu, dans la marche des écoles et des systèmes, des événements imprévus, de l'irrégularité, des retours en arrière, tout au moins d'inutiles répétitions, ou de simples épisodes. Or cette considération nous prive d'une ressource importante. — N'importe! Le principe même de la dialectique est réconfortant pour l'historien. Quelle raison de tolérance et de justice entre les écoles! Et aussi quelle réponse aux détracteurs de la philosophie qui, depuis les sophistes grecs, se sont plu à mettre en relief ses diversités persistantes! Eh, sans doute, les philosophes restent divisés aujourd'hui comme dans le passé; mais on n'en doit inférer que ceci : c'est que, par suite de certaines différences de culture, de circonstances, ou de dispositions intellectuelles, les uns s'attachent à telle étape de la dialectique, les autres à telle autre, et que cette diversité donne lieu à une fausse apparence de contradiction. Au fond, il y a plus de désordre que de contradiction; or le désordre n'est pas irrémédiable. Dès qu'on cessera de prendre parti exclusivement pour une doctrine et de rejeter absolument les autres; dès que les philosophes, dépouillant toute étroitesse, viseront à une classification hiérarchique où les doctrines les moins avancées resteront encore comme le soutien des plus avancées, on pourra espérer une entente, relative, mais suffisante, entre les frères ennemis. Certes, la conséquence est digne d'être retenue.

En revanche, notre définition de la dialectique met en lumière un inconvénient qui pourrait être grave : à savoir l'éloignement progressif de la conscience primitive. — J'entends la conscience en quelque sorte spontanée, dont il a été question plus haut; la conscience avant les arrangements de la science; avant même la simple affirmation d'existence, où l'on découvre déjà le résultat d'une mise en ordre; avant la distinction du sujet et de l'objet, c'est-à-dire de la conscience et de ce qui n'est pas elle; la conscience qui se confond encore avec la réalité, et qui fournit à la dialectique son point de départ, ses matériaux; la conscience dont la faiblesse légitime notre artifice, mais qu'on n'a jamais niée, qu'on ne saurait jamais nier, et qu'on peut appeler la « vérité de fait » par distinc-

tion d'avec la science, qui est la vérité de coordination. — Le *scepticisme* a prétendu s'en tenir à cette vérité de fait, à cette conscience primitive. Et cela nous empêche de lui accorder le nom et la valeur d'une doctrine. Son œuvre suppose bien quelque élément positif, quelque coordination, puisqu'elle comporte des arguments, une dialectique. Mais cette dialectique se tourne expressément contre la dialectique. C'est l'arme de l'adversaire, que l'on dédaigne tout en l'utilisant. Même en son œuvre destructrice, on ne lui attribue aucune valeur positive. Donc, au point de vue de la vérité scientifique, l'attitude du scepticisme représente le maximum d'erreur. Tenons-lui compte cependant d'avoir contribué à la distinction trop souvent oubliée entre les deux ordres de vérité. — Mais ils sont plus que distincts, ils se présentent en sens inverse l'un de l'autre. La dialectique théorique ne peut avancer qu'en portant atteinte à l'intégrité de ses matériaux. Non seulement elle les modifie par des réactions de voisinage, mais encore elle en élimine les éléments qui lui sont rebelles et se borne à leur substituer des équivalents approximatifs. Chacune de ses étapes marque un nouveau degré d'éloignement de la conscience primitive. Le monde de l'esprit inculte en est déjà sensiblement distant ; à plus forte raison, le monde du savant, qui diffère à son tour de celui de l'esprit inculte; à plus forte raison encore, celui du philosophe, et surtout du philosophe qui a franchi les diverses étapes dialectiques et a laissé bien en arrière les coordinations du simple savant. C'est ainsi que le phénoménisme, qui nous semble posséder la vérité scientifique la plus avancée, représente aussi le plus grand écart d'avec la vérité de fait. — D'ailleurs, ce n'est pas seulement la dialectique théorique qui offre cet inconvénient, c'est aussi la dialectique pratique, et même la dialectique religieuse.

Heureusement, on peut en atténuer la gravité. Et d'abord en en prenant conscience. Le danger consisterait surtout à ne pas savoir. Aussitôt, en effet, les deux ordres de vérité se confondraient, et il en résulterait d'importantes erreurs. C'est bien ce qui est arrivé très souvent. Par exemple, à propos de la divisibilité à l'infini. C'est pour avoir confondu les deux ordres de vérité, c'est pour avoir passé sans transition, et sans avertissement, de l'un à l'autre, que Zénon d'Élée a réussi à troubler l'esprit de ses auditeurs par des conclusions négatives sur la multiplicité et le changement. C'est pour une cause analogue que d'autres philosophes, à propos des régressions causales,

se sont embarrassés gratuitement d'une inacceptable théorie sur l'unité totale du monde. D'une façon plus générale, d'où viennent la plupart des grandes difficultés inhérentes aux divers systèmes? N'est-ce pas du fait d'avoir méconnu que la réalité diffère de l'intelligibilité, en d'autres termes que les matériaux fournis par la conscience primitive se modifient dans l'œuvre de coordination? N'est-ce pas du fait de leur *réalisme?* Oui, le réalisme, c'est-à-dire la tendance à tenir pour réel le monde dû aux artifices de la science, par conséquent à confondre les deux ordres de vérité, voilà une erreur capitale que l'on rencontre à tous les degrés de la dialectique, et contre laquelle il importe de se mettre tout d'abord en garde. On dira peut-être que cette réflexion de la dialectique sur elle-même nous condamne à une double attitude fatigante. Cependant, cela vaudrait mieux encore que la confusion et l'erreur. Même dans le domaine pratique, où la vérité se mesure à la puissance d'action, et où l'action réclame justement l'oubli du point de départ et des premières étapes, il est bon d'être au clair sur les résultats de l'œuvre dialectique. Nulle part, en effet, nous ne sommes exclusivement des agents, et l'on risquerait d'ébranler l'édifice moral tout entier, si l'on refusait des explications sur son origine au philosophe qui est en chacun de nous.

D'autre part, il faut compter sur la multiplicité des dialectiques. On s'impose une singulière gêne lorsque, dans la sphère des affirmations, on s'obstine à ne reconnaître que la dialectique théorique. Inévitablement on est conduit à l'étroitesse. Ainsi, n'est-ce pas par suite de son exclusivisme théorique que la dialectique hégélienne, si compréhensive et si équitable pourtant, a relégué à des moments secondaires d'importantes fonctions comme la morale et la religion? La vérité scientifique, de son côté, en reçoit des atteintes. Qu'on prenne pour exemple l'affirmation du monde extérieur. Y a-t-il un seul des arguments théoriques en sa faveur qui résiste à un moment de critique impartiale? Mais justement elle a été rare, cette critique impartiale; et cela se comprend. Sur une question semblable, où le doute n'est pas possible, ne faut-il pas conclure à tout prix? Avec la perspective rassurante d'une autre dialectique, l'impartialité serait plus facile. Finalement on ne demanderait pas à la théorie ce qu'elle ne peut donner. Il est à remarquer, en effet, que les diverses dialectiques se complètent et même se corrigent successivement. Ce que la dialectique théorique abandonne, la dialectique pratique le

reprend à sa manière. Sans nier les conclusions de la théorie pure — d'ailleurs, elle ne pourrait s'en passer pour son propre compte, — elle se poursuit selon des lois spéciales, et son œuvre, relativement à celle de la dialectique précédente, constitue une sorte de retour à la conscience primitive. Elle-même, à son tour, a besoin du contrepoids d'une troisième dialectique. Car elle aussi, en son propre domaine, s'éloigne de la conscience primitive, et il est bon que les éléments qu'elle abandonne soient repris au cours d'un nouveau mouvement. C'est à cela que se consacre la dialectique religieuse. Entre celle-ci et la dialectique pratique, il n'y a pas plus de contradiction qu'entre la dialectique pratique et la science ; les conclusions de l'une et de l'autre peuvent être simultanément gardées, car elles sont tirées à des points de vue tout différents; et cependant lorsque l'une s'éloigne de la conscience primitive, l'autre fait effort pour y revenir. — Y revenir : à vrai dire, ce n'est pas possible. Mais voici, par l'action combinée des diverses dialectiques, nous pouvons espérer une nouvelle conscience primitive, plus forte, plus riche que la précédente; plus forte et plus riche de tout ce que gagnent les analyses et les classifications. C'est là la plus haute récompense de notre artifice intellectuel. Grâce à lui, nous faisons plus que subvenir indirectement à la faiblesse originaire de notre conscience, nous nous préparons un meilleur point de départ pour des coordinations ultérieures.

Malheureusement le principe de la multiplicité des dialectiques est encore bien contesté, tout au moins bien négligé. Depuis Kant, on a pris au sérieux la dialectique pratique, mais sans lui donner tout l'appui et toute l'extension désirables. Kant lui-même ne l'a pas suffisamment dégagée de la dialectique théorique. Il a beau dire, ses conclusions morales sur Dieu, sur le sujet identique et persistant, ont un caractère plus théorique que pratique. Et ses successeurs les plus récents n'ont point fait disparaître les confusions de sa pensée. Quant à la dialectique religieuse, ce n'est pas chez les théologiens traditionnels qu'il serait facile de la trouver. Si leur inspiration est religieuse, en tout cas leurs formules ne le sont guère. Allons plutôt chez les mystiques. Mais comme ils sont vagues, incompréhensibles, dénués d'esprit vraiment scientifique! Si donc l'on concevait la philosophie comme la dialectique prenant conscience d'elle-même — que cette définition ne préjuge point la question du subjectivisme ! —, la tâche de la philosophie consisterait surtout à mettre

en relief ces diverses dialectiques. C'est bien ainsi que nous allons l'entendre. Nous ne marquerons les résultats les plus saillants de la science, de la morale, de la religion, que pour avoir l'occasion de montrer ce qu'il advient graduellement de la conscience primitive à la suite de notre artifice intellectuel, ce que nous y perdons et ce que nous y gagnons; et cela même sera subordonné à cette préoccupation : justifier en leurs caractères distinctifs les diverses dialectiques. Et enfin, puisque la dialectique religieuse est encore la plus délaissée, la plus méconnue, c'est elle surtout que nous chercherons à bien établir.

Vers la religion : tel pourrait être par conséquent le titre de cette étude. Nous craignons que cela ne suffise pas à la mettre en harmonie avec d'autres tentatives actuelles et en apparence analogues. — On rêve, en certains milieux, un retour pur et simple des esprits sérieux et cultivés vers les doctrines théologiques du passé. Ce ne serait point conforme à la marche normale et bienfaisante de la pensée. Si les doctrines du passé doivent être reprises, en tout cas qu'on leur apporte de profondes modifications. Il est incontestable pour nous qu'à côté d'éléments de haute valeur, elles en renferment de caducs et d'inférieurs dont on a tout intérêt à se débarrasser. Comprenez donc, théologiens, que, sous le couvert d'une révélation et de dogmes intangibles, vous en êtes à une philosophie dépassée, à celle du moyen âge ou à celle des Alexandrins, tout au moins à celle des derniers siècles; que cette philosophie ne saurait, pas plus qu'une autre, arrêter l'avenir ; que, depuis son apparition, un progrès notable s'est accompli, soit dans la manière de poser les problèmes, soit dans celle de les résoudre; que, même au point de vue strictement religieux, surtout peut-être au point de vue strictement religieux, vous pourriez espérer quelque chose de plus profond et de plus pur; enfin que, si vous trouvez en elle une puissance dont rien ailleurs ne vous donne l'équivalent, c'est que le progrès le plus évident entraîne avec lui quelque recul partiel. Mais quoi? Ce retour pur et simple vers le passé serait-il même possible? Celui qui, sincèrement, s'est accoutumé au mode de penser de la science moderne, risque fort de n'en souffrir jamais d'autre. Qu'on ne s'y trompe pas : il n'y a peut-être que du psittacisme là où notre assertion semble contredite par les faits. — Mais on aurait également tort de compter sur de simples accommodations avec les idées du temps présent; sur un éclectisme vague où serait sacrifié ce que les doctrines tradition-

nelles présentent de trop abrupt pour la raison; bref sur une nouvelle édition de la fameuse « religion naturelle » du siècle dernier. On ne saurait en attendre qu'un appauvrissement de vie spirituelle. Peut-être ce qui nous heurte le plus dans les anciennes doctrines est justement ce qui a le plus de valeur de fond. Et puis, on s'exposerait encore à l'insuccès. Les compromissions intellectuelles ne retiennent les esprits qu'en apparence, et que provisoirement. — Non, la religion ne peut être rappelée que par un procédé plus hardi. Il faut oublier un moment les anciens débats, les anciennes formules, et pénétrer au cœur même de la réalité pour y trouver le point de départ d'une dialectique vraiment religieuse. Après cela, on pourra tenir compte des diverses doctrines, dans la mesure où elles correspondront aux degrés de cette dialectique. Mais, pour y parvenir, ne nous marchandons pas les libertés spéculatives. Laissons notre esprit chercheur s'avancer le plus logiquement possible, le plus loin possible, dans la voie où il s'est engagé. Cela entraînera sans doute des bouleversements, des négations. Mais seulement pour un temps. Une sorte de foi en la réalité doit nous rassurer sur les conséquences d'un exercice régulier et sincère de la pensée. Ce qui se perd d'un côté finit par se regagner d'un autre côté, et dans de bien meilleures conditions. Rien ne s'oublie, ni ne se renie, mais des positions nouvelles se prennent, et des compléments de la plus haute importance s'acquièrent. Et, en définitive, les tentatives qui paraissent au premier abord les plus révolutionnaires deviennent les plus propres aux solides reconstructions.

I. — La dialectique théorique.

Bornons d'abord notre attention au monde donné. Il s'agit donc de connaître, et non de produire; de saisir ce qui est, et non de décider de ce qui sera. Seulement, pour saisir ce qui est, il faut décider de ce qui doit être; pour connaître, il faut produire. En effet, nos états de conscience sont originairement bien faibles, et nos rapports de pensée bien superficiels; trop faibles et trop superficiels pour répondre à notre désir d'activité intellectuelle. Une sorte de modification de la réalité devient donc nécessaire. La dialectique l'apporte, et ainsi, même en sa fonction théorique, elle prend le caractère d'une action pratique. Elle rapproche méthodiquement nos états de conscience, elle en fait des groupes, elle les distribue en

catégories; et si, par cette opération, elle nous éloigne de la conscience primitive, en revanche elle obtient une extension considérable de notre connaissance. Il suffirait de rappeler, à l'appui de cette affirmation déjà énoncée, ce fait d'expérience vulgaire que, pour faire entrer le plus grand nombre possible d'objets dans un cadre, on doit commencer par les arranger convenablement. De même, pour éprouver le plus grand nombre possible de sensations ou de séries de sensations, à un moment donné, il faut que ces sensations soient bien coordonnées. On peut aussi à ce propos invoquer la loi psychologique de l'association, ou loi d'appel, des perceptions et des idées. La mise en ordre arrache les objets de pensée à leur isolement; elle les rend solidaires, dépendants; et quand ils se présentent, ils ne se présentent pas seuls, mais avec l'organisme dont ils font partie. Un fait en appelle un autre; des blocs, des groupes entiers, des séries illimitées de faits finissent par se produire à la moindre suggestion; et cela est une conséquence de l'œuvre dialectique. Enfin ne faut-il pas des intermédiaires nombreux, d'un terme à l'autre, pour que la mise en ordre soit bien serrée? Or, s'ils ne se présentent pas d'eux-mêmes, on les cherche; s'ils ne sont pas donnés, on les crée. Chaque catégorie nouvelle apporte ainsi avec elle un contingent considérable de termes supposés, de termes possibles, et le champ de la conscience s'étend toujours davantage. Malheureusement, il faut bien le répéter, ce n'est pas impunément que l'on fait pénétrer l'artifice au sein de la réalité donnée. La connaissance scientifique est condamnée à devenir toujours plus étrangère aux choses. Détournée de ce qu'elles offrent d'individuel et d'intime, disséminée sur leurs alentours, sur leurs conditions, ne prenant en sérieuse considération que le groupe ou la série, elle cesse aussitôt d'être adéquate à son point départ. C'est la rançon de ses incontestables avantages.

I. *L'Empirisme.* — Tant que la dialectique théorique se tient dans le concret, elle ne s'éloigne pas beaucoup de la conscience primitive, mais elle ne fait pas non plus avancer beaucoup la coordination. Elle n'en est encore qu'à son premier moment. — Et peut-être l'histoire nous autoriserait-elle à entendre ceci au sens chronologique aussi bien qu'au sens logique. Cependant souvenons-nous de nos réserves générales à ce sujet. — Ce moment est celui de l'empirisme, précisément parce que nous y restons très près de la conscience primitive.

N'est-ce pas à cela, en effet, que se reconnaît le plus sûrement cette doctrine? Ses partisans veulent bien faire œuvre de science, mais à condition de ne pas perdre de vue les faits, l'expérience, c'est-à-dire en définitive la réalité donnée, ce que nous appelons la conscience primitive. Certes, ils se font souvent des illusions à cet égard, et leurs résultats témoignent d'une spéculation moins sobre qu'ils ne se l'imaginent. Mais leur tendance générale du moins est bien caractérisée. L'empirisme est une philosophie encore plongée en pleine réalité. Il correspond à la phase concrète de la science.

N'est-ce pas par cette phase que la dialectique doit commencer? N'est-il pas naturel que, avant de distinguer et de séparer les éléments divers des objets, on les coordonne tels qu'ils sont donnés, avec leurs éléments encore réunis? La vie psychique commence par le concret : la dialectique ne doit-elle pas faire comme elle? Il est vrai que la dialectique doit aussi chercher l'unité de ses objets; la mise en ordre ne se fait pas au hasard, elle doit résulter de ses termes mêmes, de leur nature commune, tout au moins de leurs circonstances communes, de leur apparence commune, donc de leur unité. Or cette unité ne tarde pas à se dégager abstraitement. Le mécanisme psychique emporte avec rapidité chaque fait de conscience du sentiment à la pensée, et de la pensée concrète à la pensée abstraite; à plus forte raison, de cette phase intermédiaire où l'unité est saisie sans être dégagée, à celle où l'unité est décidément dégagée. Néanmoins la dialectique y trouve une prise suffisante. D'ailleurs, il n'est pas nécessaire qu'elle se borne strictement à cette phase intermédiaire; c'est assez qu'elle y insiste. — J'ajoute que rien ne l'empêche de décomposer ses objets. La décomposition, en effet, n'est pas encore l'abstraction. Elle ne détruit qu'en construisant. Elle introduit la multiplicité, mais une multiplicité d'objets concrets. Rien de ce qui constitue la conscience ne fait défaut à ces prétendues parties. En réalité, ce sont de nouveaux objets, et non des parties d'objet.

On peut donc rapprocher la dialectique théorique, à son premier moment, de l'esthétique aussi bien que de la science. Rapprocher, dis-je, et non identifier; car l'esthétique a ceci de particulier qu'elle s'écarte sans trop de souci du monde donné, qu'elle modifie ou crée ses matériaux à sa guise, et en conséquence qu'elle relève de la dialectique pratique plus que de la dialectique théorique. En outre, il lui arrive de rompre brusquement la coordination pour mettre cer-

taines sensations particulièrement en relief. C'est alors un essai de conscience immédiatement forte, et où la coordination préalable ne sert qu'à provoquer une plus brusque surprise de l'esprit. Mais ce cas est exceptionnel, et les anciens l'avaient dit avec raison dans leur formule à d'autres égards insuffisante : le beau, c'est l'unité dans la variété. En d'autres termes, le beau est inhérent à une coordination capable d'agrandir le champ de la conscience. Oui, qu'il s'agisse de formes ou de lignes, de sons simultanés ou de sons successifs, nous n'obtenons un plaisir spécifiquement esthétique que lorsque nous réunissons nos sensations en un acte intellectuel qui nous permet de passer rapidement de l'une à l'autre et d'en éprouver le plus grand nombre possible à un moment donné. C'est pour cela que les sens dont la portée est moins étendue, le toucher, le goût, l'odorat, donnent lieu aussi à moins d'effets esthétiques que la vue et l'ouïe, dont la portée est plus étendue. Il n'y a rien dans leur fonction qui soit en contradiction avec le beau; mais, comme ils n'offrent qu'un petit nombre de sensations, ils ne peuvent provoquer que des coordinations sans ampleur, et souvent même ils n'en provoquent d'aucune espèce. D'autre part, cette coordination esthétique se fait en quelque sorte par addition; elle groupe les sensations présentes sans leur enlever aucun de leurs caractères distinctifs; elle les utilise telles qu'elles sont données, notamment avec leur double élément de différence et de ressemblance; en un mot, elle les conserve concrètes. C'est ce qui la distinguera plus tard de la coordination scientifique; c'est ce qui l'en rapproche maintenant.

Ainsi se forme la représentation ordinaire du monde, de l'univers. Cette représentation s'est incorporée à un tel point à notre vie intellectuelle qu'elle semble en ses traits essentiels — c'est déjà du réalisme — directement donnée dans la conscience primitive. Et il est bien vrai qu'elle ne se produit pas arbitrairement; qu'elle correspond à des observations longtemps répétées; qu'elle a son fondement dans l'expérience. Mais, en elle-même, cette représentation n'est qu'une coordination née du besoin d'enrichir notre connaissance, soit par un plus grand nombre d'objets d'une même série, soit par un plus grand nombre de séries d'objets. Et, si les catégories qui servent à la constituer peuvent, à un stade plus avancé de la dialectique, se justifier en ce qu'elles ont de plus important par une étude analytique des conditions de la pensée, cependant ce n'est pas cette justification qui explique leur inter-

vention dans la vie intellectuelle. Elles se présentent avec la mise en ordre elle-même, elles surgissent du simple rapprochement des objets. Objectera-t-on que ce rapprochement, loin de les constituer, les suppose? que, par exemple, on ne saurait mettre en ordre les objets qu'en les disposant les uns à côté des autres, les uns après ou avant les autres, et que pour cela il faut être déjà en possession des catégories d'espace et de temps? C'est la tyrannie du langage et de nos représentations accoutumées qui crée cette difficulté. S'il y a un cercle vicieux dans les formules d'explication, il n'y en a pas dans l'opération elle-même.

Il serait hors de propos de passer en revue tous les moments secondaires de cette première mise en ordre. Remarquons seulement comment nous arrivons aux arrangements de temps et d'espace, puis à ceux de causalité. — Dans une première catégorie nous mettons les objets qui s'offrent clairement, distinctement, à la pensée, qui se prêtent à des rapprochements faciles, et qui nous semblent par cela même en possession d'une existence ferme, celle de la pleine réalité. Dans une seconde catégorie, nous mettons les objets qui, au contraire, ne s'offrent pas clairement à la pensée, et ne se prêtent pas à des rapprochements faciles. Ceux-ci, nous semble-t-il, n'ont pas une existence ferme, ils vont et viennent, ils sont et ne sont pas; ils appartiennent à une catégorie mixte entre l'être et le non-être; disons qu'ils sont idéels. Et voilà la double catégorie de l'espace et du temps. — Mais pourquoi ne pas établir, de chaque côté, des catégories subordonnées? Parmi les objets distincts dont nous avons fait l'espace, les plus distincts formeront donc, en série décroissante, la catégorie ou dimension de longueur. Les autres, toujours en série décroissante, formeront la dimension de largeur. Nous imaginerons même la dimension de profondeur pour les objets moins distincts encore que ceux de largeur, mais plus fermes que les idéels purs; pour ces objets simplement imaginés, mais assez clairs pour prendre place parmi les réels. Ces dimensions elle-mêmes seront divisées, et nous aurons pour les diverses décroissances d'intensité, l'avant et l'arrière, la droite et la gauche, le dessus et le dessous. Bien plus, les mathématiciens de nos jours concevront une quatrième dimension, dont ils n'auront pas même la perception imaginaire, qui ne se présentera à leur esprit que par un signe, un nom, une simple possibilité indéterminée, et qu'ils essayeront de placer à côté des autres catégories d'objets réels. Ils y seront

poussés sans doute par des raisons moins générales que celles que nous invoquons ici; toutefois leur tentative sera bien dans l'esprit de la dialectique. Plus nous élevons le nombre de nos catégories, et plus la coordination devient précise et étendue; plus aussi notre vie intellectuelle s'enrichit. — Et c'est encore pour cela que nous procédons du côté du temps comme du côté de l'espace. Nous y faisons un nouveau triage d'après le caractère de distinction des faits. Les moins distincts forment, en série décroissante, l'avenir; d'autres, plus distincts, forment le passé; d'autres plus distincts encore et qui semblent, par leur force et leur importance, sinon par leur clarté, appartenir aussi bien à la catégories des réels qu'à celle des idéels, forment le présent. Et pourquoi ne proposerait-on pas un jour, en vue d'une nouvelle abondance de faits, une quatrième dimension dans le temps? Rappelons enfin que les deux principales catégories finissent par s'appliquer l'une et l'autre, soit aux mêmes objets, soit à différentes parties des mêmes objets, et qu'il en résulte comme une multiplication réciproque du temps et de l'espace, au plus grand bénéfice de la vie intellectuelle.

Sans sortir du concret, on peut aller plus loin encore. La coordination causale vient se greffer sur celle du temps et de l'espace. Est-ce, d'ailleurs, une coordination foncièrement différente de la précédente? Non, c'est toujours la même, mais poussée à un nouveau degré et créant des solidarités plus rigoureuses. Déjà, dans le cadre du temps et de l'espace, chaque objet a reçu une place déterminée; les dimensions y représentent des gammes de clarté et de distinction qui restreignent la possibilité des échanges. Cependant il reste à cet égard une certaine liberté. La coordination causale vient la faire disparaître. Elle ne laisse plus qu'une seule place possible pour chaque objet; et lorsqu'un événement doit se reproduire, elle exige que ce soit dans le voisinage qui lui a été fixé. En d'autres termes, elle lui assigne un antécédent nécessaire, un coexistant nécessaire. C'est qu'elle s'autorise d'une connaissance plus avancée des choses; c'est qu'elle a dépassé les simples rapports de clarté et de distinction; c'est qu'elle a déjà constaté une certaine analogie de nature — superficielle encore, il est vrai, — entre les objets qu'elle lie. C'est aussi qu'elle a saisi entre eux des conjonctions frappantes ou très souvent répétées. Et l'on voit aussitôt les avantages qui en résultent pour l'extension de la connaissance. L'esprit, libre d'indécision sur les termes coordonnés, glisse plus rapidement le long de

la série. D'autre part, les intermédiaires se multiplient, car il faut éviter non seulement la discontinuité d'existence, mais aussi la discontinuité de dépendance, et l'on ne peut y parvenir qu'en introduisant un très grand nombre de termes nouveaux. Enfin, n'est-ce pas un agrandissement du champ de la conscience, que cette projection du présent dans l'avenir, à laquelle la dialectique se croit autorisée par la fixité même des positions attribuées à chaque objet?

Tout cela, sans doute, ne se fait pas sans porter atteinte à la conscience primitive. Le fait seul de former une série, et surtout une série cohérente, enlève quelque chose de propre aux termes sériés, quelque chose de leur « en soi ». Pour prendre rang, ils doivent se plier à l'uniformité de l'ensemble. Inévitablement, ils subissent des réactions de voisinage où s'effacent leurs particularités. D'ailleurs, à mesure que la coordination avance, et que l'esprit glisse plus rapidement sur chacun d'eux, leur importance diminue, et lorsque le lien causal s'établit, nous sommes bien près de les perdre complètement de vue. L'artiste le sait bien, lui qui néglige volontairement dans son œuvre les beautés de détail qui passeraient inaperçues, ou qui retarderaient le mouvement de l'esprit. Mais l'artiste sait bien aussi qu'une sage compromission à cet égard s'impose. Les beautés de détail gardent malgré tout une certaine importance dans l'ensemble de son œuvre. Et il en est de même des objets concrets au moment empiriste de la dialectique théorique. Ils peuvent être négligés, ils ne sont pourtant pas expressément transformés ou supprimés. La conscience se dissémine, mais ne devient pas encore diffuse. Et, si elle s'altère, ce n'est que dans une faible mesure.

Il est donc regrettable que l'on ne puisse s'en tenir à ce premier degré de mise en ordre, où les avantages et les inconvénients semblent se balancer dans une si sage proportion. Mais il suffit d'entrevoir une coordination plus profonde et plus étendue, pour que ce soit une impérieuse raison de s'y avancer. Reconnaissons, en effet, que le procédé par addition ou juxtaposition suivi jusqu'ici reste insuffisant. On a beau serrer étroitement les uns contre les autres les objets de pensée, on a beau les rendre rigoureusement dépendants les uns des autres, on a beau les relier les uns aux autres par d'infimes transitions, ils restent toujours étrangers entre eux, ils n'arrivent point à se pénétrer. Il s'ensuit que le roulement de l'esprit en est sensiblement gêné. La dialectique devant faire plus ou moins le tour de chacun d'eux, s'accroche en quelque sorte à leurs parti-

cularités, qui d'ailleurs échappent au lien causal, et s'y attarde. Dès lors, comment concentrer dans un acte intellectuel un nombre considérable de faits? Les coordinations esthétiques, il est vrai, s'étendent parfois très loin, mais grâce à des libertés qui leur sont propres et dont le caractère de la science ne saurait s'accommoder.

Signalons une autre restriction non moins regrettable. La coordination concrète laisse toujours partiellement hors de ses cadres le terme dont dépendent tous les autres. Lorsque vous soumettez les existences à la loi de causalité, vous rattachez chacune d'elles à un antécédent et à un coexistant nécessaires; mais, à leur tour ce coexistant et cet antécédent doivent être rattachés à un autre coexistant et à un autre antécédent; et ainsi de suite. Vous êtes donc appelé à remonter, dans le temps et dans l'espace, le long de séries infinies de termes réels et de termes possibles. Impossible de suivre ici le conseil d'Aristote; à moins de changer brusquement de voie et de renoncer à l'explication causale, impossible de vous arrêter. Or, n'est-ce pas dire aussi qu'il vous est impossible d'aboutir? que le premier terme recule toujours? que la coordination n'est jamais achevée? — N'exagérons rien, la coordination reste inachevée, mais non suspendue dans le vide. Précisément parce qu'elle ne peut aboutir, elle ne trouve jamais le néant devant elle; elle pose toujours un objet nouveau. Si son premier terme ne rentre pas dans ses cadres à titre d'effet, il y rentre du moins à titre de cause. Cela suffit pour qu'on ne perde pas pied. La coordination demeure ainsi appuyée à son extrémité. Par conséquent il n'y a pas lieu — pour le dire en passant — de poser le problème traditionnel de l'origine du monde. Ce problème n'aurait de raison d'être que si l'on devait se placer tout d'abord en plein néant; que s'il y avait possibilité ou nécessité de ne rien concevoir à l'origine des choses. Comment le monde, devrait-on alors se demander, a-t-il pu passer de rien à quelque chose, du néant à l'être? Et certes, au point de vue causal, la réponse serait difficile. Mais, de fait, cette difficulté est toute gratuite. Rien ne nous force, ni même ne nous autorise, à prendre notre point de départ dans le néant. Le mouvement de régression causale n'y aboutit pas. On vient de le voir, il est impossible d'échapper à l'être; toujours après un terme, un autre terme; s'il n'y a plus de réel, de donné, il y a du possible, de l'imaginé, mais c'est toujours de l'être. Dégageons-nous de fausses analogies, et nous reconnaîtrons bien vite que le problème qui a si longtemps

oppressé la pensée philosophique n'est en réalité qu'un pseudo-problème. La dialectique ne doit pas s'en embarrasser. C'est bien assez que, en s'efforçant d'organiser l'être selon les lois strictes de la causalité, elle ne puisse, sans trop s'éloigner de la conscience primitive, éviter la restriction que nous avons signalée.

Mais ne pourrions-nous, avant de passer à un nouveau degré de la dialectique, compléter nos résultats par une coordination causale d'une autre espèce? Le *théisme* traditionnel, par exemple, nous dit : ne nous bornons pas à la considération des objets individuels, qui, d'ailleurs, ne s'expliquent pas suffisamment les uns les autres, et rattachons leurs séries, l'ensemble de leurs séries, le monde, en un mot, à un être qui en soit distinct tout en le dominant. — En vérité, je ne vois pas bien ce que nous y gagnerions. Et d'abord, s'il est vrai que le monde se compose d'objets individuels, nous serions mal avisés de recourir pour l'expliquer à une cause qui, nécessairement, devrait être universelle. Une cause universelle — on ajoute : infinie — pourrait-elle produire autre chose qu'un effet universel, infini? Et encore : s'il est vrai que le monde se compose d'objets imparfaits, nous serions mal avisés de recourir, pour l'expliquer, à une cause qui est ordinairement tenue pour parfaite. Une cause parfaite pourrait-elle produire autre chose qu'un effet parfait? En tant qu'extérieure au monde, cette cause ne serait pas moins inutilisable. Nous avons déjà regretté que la coordination concrète ne reliât pas plus intimement les termes individuels entre eux : pourtant il n'y a aucune comparaison possible entre leur distinction et l'écart qu'il faudrait supposer entre le monde et sa cause infinie. Comment passer de ce dernier terme à l'autre, et réciproquement, sans les plus grands efforts de pensée? Remarquons encore que la difficulté qui nous a précédemment arrêtés ne serait que reculée. Admettons que l'être conçu hors du monde puisse entrer dans un rapport de causalité avec le monde : mais lui-même ne sera-t-il pas le point de départ d'une régression causale nouvelle? Logiquement, ne faudra-t-il pas lui donner des pareils qui l'expliquent, des antécédents et des coexistants nécessaires dont il dépende à son tour? On dira bien qu'il est absolu, c'est-à-dire se suffisant à lui-même; mais de quel droit lui accorder cette qualité? De quel droit, après lui avoir donné une place dans la coordination à titre de cause, le soustraire à la coordination à titre d'effet? Si l'on procède ainsi à son égard, pourquoi ne procéderait-on pas de même à l'égard d'un terme individuel

quelconque? On argüe en faveur de son absoluité au nom de son universalité : pour nous, nous tirerions de celle-ci une conséquence contraire. Ce qui est capable de tout, c'est ce qui se trouve en tout, c'est finalement ce qui a besoin de tout. — Non seulement le théisme traditionnel ne fait pas avancer la coordination, mais encore il l'encombre de difficultés insurmontables. Ce sont les difficultés du réalisme. La pensée reste déconcertée en présence de cet être à nature contradictoire et pour la conception duquel il n'est point d'attitude convenable. A la fois concret et universel, achevé et infini, d'ordre théorique et d'ordre pratique, objet de coordination et indépendant de toute coordination, il nous sollicite et nous décourage à la fois, et, en définitive, il est une cause de trouble pour notre vie intellectuelle. Prenons patience : c'est à la dialectique religieuse, et non à la dialectique théorique, qu'incombe la tâche de poser digne ment l'absolu.

Il ne servirait de rien, d'ailleurs, de renoncer à l'être hors du monde pour s'en tenir à la considération de l'ensemble du monde. Le *panthéisme* élémentaire, qui préconise cette attitude, marque sans doute un progrès sur le théisme traditionnel. Un progrès négatif : car il supprime une complication. Un progrès positif : car il donne plus de cohérence interne aux existences. Mais, en revanche, il est amené à une conception réaliste de l'ensemble du monde aussi inutile et plus gênante encore pour la coordination théorique que l'affirmation d'un être universel distinct du monde. D'après cette conception, l'ensemble serait quelque chose, sinon d'indépendant des objets individuels, du moins d'aussi réel que ces objets. Ainsi, du reste, l'entend la pensée vulgaire au sujet du temps et de l'espace. Ils n'existent pas séparément des objets, et pourtant ils sont censés réels comme eux. Le panthéisme n'a fait que transporter cette conception des séries particulières à l'ensemble des séries, à l'unité totale. L'unité totale réalisée achèverait, d'après lui, l'explication causale. Malheureusement, des objections analogues à celles que nous avons indiquées plus haut se présentent aussitôt. La coordination, loin d'être facilitée par la considération d'une réalité collective — que, du reste, il faudrait expliquer à son tour —, y trouve un obstacle insurmontable. Dans quel rapport causal cette réalité pourrait-elle bien être avec les réalités individuelles? Comment, plus simplement encore, admettre la possibilité de leur coexistence? Et l'affirmation elle-

même de la réalité collective n'est-elle pas purement gratuite et contradictoire? Ces questions deviennent d'autant plus embarrassantes que, en dépit des éléments importants de rationalisme qui ont fait leur apparition dans le panthéisme élémentaire, nous n'avons pas encore dépassé, sur la plupart des points, la coordination empiriste, et que les diverses existences à concilier ou à entendre séparément devraient rester franchement concrètes.

Non, ne soulevons pas ici le problème de l'ensemble, ni sous la forme panthéiste, ni sous la forme théiste. Le réalisme qui le dicte ne profite à rien et ne répond à rien. Disons que l'ensemble n'existe que par ses termes, et qu'il est suffisamment expliqué lorsque ses termes le sont. — Mais ses termes ne sont pas suffisamment expliqués. — Il est vrai. Toutefois, ce n'est pas une raison d'introduire gratuitement des complications et des difficultés. Et peut-être, à un autre degré de la dialectique, obtiendrons-nous ce qui nous échappe maintenant. L'empirisme a donné ce dont il est capable : à d'autres doctrines de faire le reste.

II. *Le Rationalisme.* — Après le concret, l'abstrait. Nous nous éloignons par conséquent du monde commun à la science et à l'esthétique. Nous entrons dans le domaine de la science proprement dite. C'est le moment du rationalisme. Autant, en effet, l'empirisme craint de s'éloigner de l'expérience et de ses objets individuels, autant le rationalisme s'en glorifie. Et certes, si cette attitude ne s'accompagnait pas de tendances réalistes bien plus choquantes ici qu'au début de la dialectique; si, d'autre part, elle ne coïncidait pas avec un oubli trop fréquent des services rendus par l'empirisme et de son rôle nécessaire, elle serait tout à l'honneur du rationalisme. Il faut bien maintenant se décider à porter atteinte à l'intégrité des termes coordonnés; il faut bien que, au lieu de prendre les choses telles qu'elles se présentent, la dialectique y distingue des éléments rebelles et des éléments favorables à la coordination; qu'elle élimine les uns et conserve les autres. Or ceci n'est autre chose que l'abstraction. Seulement, si l'on en restait là, le procédé serait par trop expéditif. Une nouvelle opération devient nécessaire. Elle consiste à reprendre les éléments rebelles, mais en les convertissant approximativement en éléments favorables. De la sorte, la dialectique ne néglige rien, du moins rien de ce qui est dans ses prises, et en même temps elle évite les obstacles qui l'ont précédem-

ment arrêtée. Malheureusement l'artifice intellectuel s'accentue singulièrement, et, dans la même mesure, l'écart entre la vérité scientifique et la vérité de fait augmente.

Voici d'abord le rationalisme *qualitatif*, et avec lui le monde platonicien des essences. — On sait quelle entrave offre à la coordination la nature différentielle des choses. Aussi la dialectique s'empresse-t-elle d'en abstraire son objet. Sous le nom de qualité, d'idée, de genre, ou de loi, elle dégage une unité qui représente l'élément de ressemblance, et à laquelle elle s'attache exclusivement. Cela correspond d'ailleurs au mouvement inhérent à la vie psychique. Du plaisir et de la douleur, la vie psychique passe nécessairement à la pensée ; de la pensée qui retient encore et la différence et la ressemblance, elle passe nécessairement à la pensée qui ne retient plus que la ressemblance. En vertu du rapport que suppose tout acte intellectuel, et de l'usure qui en résulte pour ses termes, l'élément différentiel doit disparaître. Avec lui, il est vrai, disparaît la pensée, et même la conscience, dont l'existence est toujours à double face. Mais la dialectique n'a pas besoin d'attendre la fin de ce procès ; il lui suffit d'insister sur le moment où l'élément différentiel n'offre plus qu'un obstacle insignifiant à la coordination. — D'ailleurs, elle ne le négligera pas entièrement ; elle accomplira pour lui l'opération complémentaire dont il a été question. Il est à remarquer que les unités abstraites, qualités, idées générales, lois, en se combinant, se rétrécissent réciproquement. Les logiciens l'ont bien reconnu en disant que la compréhension des idées générales est en raison inverse de leur extension. La compréhension se mesure, en effet, au nombre d'idées abstraites combinées, et il est bien vrai que chaque nouvelle idée abstraite diminue l'extension de l'objet intellectuel qu'elle est destinée à former. Mais n'est-ce pas là une particularisation, une différenciation obtenue sans véritable élément différentiel, et dont la science pourra se servir pour faire entrer plus profondément la réalité dans ses cadres? Ainsi en juge le rationalisme. Pour lui, le différentiel factice doit remplacer le différentiel donné. Un événement, par exemple, devient une rencontre de lois ; un objet devient un composé de qualités. Autant vaut dire que l'élément de ressemblance survit seul dans la pensée, même lorsqu'on s'efforce de prendre en considération l'autre élément. Celui-ci ne se présente plus que sous la forme d'un équivalent tiré de son opposé. — Et maintenant il suffirait d'un peu de réalisme pour

arriver à la thèse de Platon que seul le monde des idées est réel, ou à telle autre affirmation de nos savants modernes, souvent plus platoniciens qu'ils ne le pensent.

Non, le monde des idées n'est pas le seul réel, il n'est même pas réel, mais il offre de grands avantages à la coordination. L'esprit, débarrassé du différentiel primitif qui l'arrêtait dans chaque terme, glisse beaucoup plus rapidement le long des séries, et celles-ci s'agrandissent dans la même proportion. Non seulement l'esprit va plus vite, mais encore il est sollicité à ne point s'arrêter dans les diverses directions où il s'engage; il subit la loi de l'infini. Il y a sans doute de l'infini dans toute série, même dans les séries de concrets, attendu qu'il y a partout un élément de ressemblance qui persiste dans la conscience après la disparition de l'élément différentiel et offre une sorte de point d'appui, de base, pour la perception ou la conception de nouveaux objets. Mais lorsque cet élément de ressemblance, grâce à l'abstraction, accapare presque à lui seul toute la pensée, l'impulsion à aller toujours de l'avant devient presque irrésistible. On l'a dit avec raison au XVIIe siècle, les idées générales enveloppent de l'infini. A la fois aptes à être pensées et incapables de subsister seules dans la pensée, elle nous entraînent à la recherche de nouveaux différentiels, et cela aussi longtemps qu'une surprise de la réalité ou un effort intellectuel ne nous fait pas changer brusquement de voie. Et remarquez que cette sollicitation à l'infini doit s'opérer à la fois dans toutes les directions des idées abstraites dont la synthèse est censée représenter l'objet concret. Les perceptions qui se produisent alors sont forcément vagues, se réduisent à de simples esquisses, à de purs possibles : n'importe, elles font nombre. Avec les mots qui aident à fixer les idées générales — malheureusement en les évidant un peu trop, — le mouvement rationnel est encore facilité et agrandi. Enfin l'extension de la connaissance doit bénéficier des progrès en cohérence qu'entraîne l'abstraction qualitative. L'intimité des objets se révèle en même temps que leur unité. Et, par conséquent, ce n'est plus seulement d'après de vagues rapports de clarté et de distinction, ou d'après des considérations superficielles de nature, que s'établissent les séries. Elles peuvent maintenant exprimer la nature profonde des choses, et la coordination, d'externe qu'elle était jusqu'ici, devient interne au plus grand avantage de son étendue.

Il n'est pas sans intérêt de noter en passant d'autres changements

qui se produisent dans la coordination causale. — La voici aussitôt élevée au-dessus des variabilités de l'expérience, et en possession d'une valeur universelle. Sur quoi se basait-on pour situer définitivement tel objet à côté de tel autre, dans le temps ou dans l'espace? Sur des observations sérieuses, sans doute, mais restreintes, et qui n'assuraient pas l'avenir. La coordination causale ne devient vraiment nécessaire que si on la déduit des faits coordonnés. Il faut qu'on puisse dire : étant donnée la nature de tels objets, ils devront se produire toujours ensemble. Or cette déduction nous est maintenant permise. L'abstraction n'a-t-elle pas dégagé l'unité de nature des objets, et, d'autre part, n'y a-t-il pas une étroite parenté entre cette unité de nature et le lien causal? Serait-il possible que deux choses foncièrement différentes fussent irrévocablement attachées l'une à l'autre? Sans doute le terme cause et le terme effet doivent se distinguer, mais justement parce qu'ils ne peuvent être entièrement cause et effet, ainsi que nous le verrons plus tard; ce n'est que dans la mesure où ils se ressemblent qu'on est autorisé à les lier causalement. Allons plus loin. Nous avons eu l'occasion de rappeler que l'élément de ressemblance, après la disparition de l'élément différentiel, persiste dans la conscience comme base de nouveaux faits. Mais n'est-ce pas dire que l'élément de ressemblance passe d'un fait à l'autre comme partie intégrante, et que ce qui constitue partiellement le second se trouvait déjà dans le premier? Dès lors, il devient évident qu'aucun d'eux ne pourrait prendre une autre place que celle où il se trouve. Le fait B, ayant un élément qui était dans le fait A, dépend nécessairement de A dans la mesure où cet élément les constitue l'un et l'autre. En sens inverse, le fait A, ayant un élément qui doit persister dans B, est nécessairement la cause de B. Donc, ou bien les choses changeront radicalement de nature, ou bien leur coordination causale, une fois établie, restera vraie. — Plus assurée, la coordination causale devient aussi plus étendue. Elle se déroule dans une nouvelle sphère. Ce qu'on a appelé le problème des essences se pose tout naturellement. Une fois les termes concrets ramenés à des unités qualitatives, il s'agit de rapprocher les unes des autres ces unités, et d'en chercher la dépendance exacte. D'une part, il faut s'élever d'unité en unité, d'unité plus large en unité plus large, jusqu'à l'unité suprême; d'autre part, il faut descendre par voie de synthèse, selon le procédé de substitution précédemment rappelé, à des équivalents

approximatifs des unités subordonnées, puis de l'objet concret lui-même.

Le monde antique s'était généralement contenté de ce rationalisme : le monde moderne a cru devoir en proposer un autre plus hardi encore, à savoir le rationalisme *quantitatif*. Maintenant la dialectique va essayer d'éliminer non seulement un élément des choses, mais leur nature entière, tout ce qu'il y a de qualitatif, partant de positif, en elles. Elle n'aura encore qu'à suivre les indications fournies par le mécanisme de la conscience. Nécessairement il se produit dans la conscience des solutions de continuité. Entre l'élément différentiel qui disparaît et celui qui lui succède, il y a une limite, une séparation d'existence, une sorte de non-être. Sans doute, grâce à la persistance de l'élément de ressemblance, il reste toujours quelque chose, et l'interruption ne se produit, pour ainsi dire, que sur un côté. Elle n'en est pas moins rigoureuse là où elle a lieu. Par cela même, il y a des faits, c'est-à-dire des choses accomplies, achevées, des « touts » fermés. Et ce sont ces faits qui donnent un fondement à la catégorie de quantité. L'unité numérique n'est autre chose que l'être en tant que limité, que séparé, que renfermé en lui-même, l'être en quelque sorte entouré de non-être. Pour considérer quantitativement les choses, il faut donc faire une abstraction radicale, il faut en éliminer le contenu, l'être positif. En réalité, la dialectique ne va pas aussi loin; cependant elle insiste sur le moment où le contenu des choses ne lui offre plus d'obstacle appréciable, quitte à former ensuite un équivalent approximatif de ce qui a été éliminé. Cette dernière opération se justifie ici comme précédemment. Avec du négatif, on peut obtenir un substitut du positif; avec de la quantité, on peut rendre compte de la qualité. Par exemple, en combinant des unités numériques de matière inqualifiée, on parvient à des équivalents de la matière inorganique, de la matière organique et de toutes les espèces de matière inorganique ou organique. On se souvient que, pour Thomas d'Aquin, qui précédait sur ce point le rationalisme moderne, l'individualité devait s'expliquer, non point par la forme aristotélicienne, c'est-à-dire par la qualité, mais par certaines proportions de matière indéterminée.

Naturellement, il ne faut pas songer à annuler de cette façon la coordination qualitative, qui reste toujours légitime, et que les coordinations ultérieures supposent. Ainsi, la combinaison des unités numériques, on vient de le voir, ne peut se substituer aux diverses

qualités que si on lui donne pour point de départ au moins une qualité. Il s'agit seulement de continuer ce qui a été fait, de le dépasser. Il ne faut pas songer non plus à réaliser un monde d'unités numériques qui serait plus chimérique encore que le monde des essences platoniciennes. Mais, au point de vue de la vérité scientifique, il est incontestable que le rationalisme quantitatif marque un nouveau progrès. La conscience s'attardait dans la nature qualitative de l'objet, ou de la série d'objets. Même dégagée de l'élément différentiel, elle était retenue, alourdie par le contenu des choses. Supprimez ce contenu, ne considérez que l'unité numérique, et vous obtenez un résultat analogue à celui du mot. L'obstacle disparaît, la pensée marche plus vite. Et puis les combinaisons d'unités numériques se saisissent bien plus facilement, en un nombre, que les combinaisons d'unités qualitatives, en un concept. Toute hésitation se dissipe à leur sujet; elles ont un caractère de précision extrêmement avantageux pour la rapidité de la conscience. Rappelons encore que l'on peut ajouter, à la ressource des nombres proprement dits, celle des nombres-lettres, des nombres-signes. La cohérence, enfin, s'accroît sensiblement, car, pour passer d'une qualité à une autre, les séries numériques offrent des transitions à l'infini.

Cependant n'y aurait-il pas encore une abstraction dont la dialectique pourrait profiter? — Oui, il y a celle qui élimine l'élément psychique et ne laisse subsister dans la conscience que l'élément physique. Tous les faits de conscience commencent par être psychiques; mais alors ils sont impropres à la coordination, car ils échappent encore au rapport que la coordination suppose. C'est surtout au moment du plaisir et de la douleur que ce caractère est sensible. La vie affective est ce qu'elle est; quand elle se compare, elle n'est déjà plus. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant qu'elle ait été généralement négligée dans les grands systèmes philosophiques. Avec la pensée apparaît la relation; mais toute la conscience ne s'y absorbe pas, et, dans son ensemble, la vie psychique reste obscure. Elle est fortement sentie, mais elle n'est pas clairement connue. « Encore que nous connaissions plus distinctement l'existence de notre âme que l'existence de notre corps et de tous ceux qui nous environnent, dit avec raison Malebranche, cependant nous n'avons pas une connaissance si parfaite de sa nature que de celle des corps ». Comment donc établir, en ce domaine des rapprochements étroits, des dis-

tinctions qualitatives précises et bien saisissables? Comment surtout y introduire la catégorie de quantité? Le rationalisme sera donc amené à essayer d'une nouvelle substitution. Or, voici, l'élément physique se présente beaucoup plus favorablement que son opposé. Lorsqu'il apparaît — et il apparaît, lui aussi, dans tous les faits, — la conscience s'absorbe dans la relation. Il semble donc pénétré de clarté jusqu'en son fond, pour ainsi dire, et s'offrir tout entier aux rapprochements de qualité et de quantité. — Mais comment obtenir par son moyen l'équivalent de la vie psychique éliminée à son profit? Jusqu'à présent on n'a trouvé rien de mieux que ceci : remplacer les faits où l'élément psychique prédomine par une combinaison de faits où prédomine l'élément contraire. Tous les faits de conscience sont successivement psychiques et physiques, mais les uns sont à accentuation psychique, les autres à accentuation physique. On substitue les derniers aux premiers.

C'est ainsi que, dans le monde des corps, la dialectique théorique finit par ne reconnaître aucune des propriétés qui, comme les qualités dites secondes, auraient une façon de caractère psychique. De l'étendue et du mouvement, voilà tout ce qu'elle y conserve. D'autre part, elle tend à remplacer la psychologie directe par la psychologie indirecte; en d'autres termes, à étudier les faits psychiques, non en eux-mêmes, mais dans leurs antécédents et leurs conséquents, et surtout dans leurs antécédents et leurs conséquents physiques. Pour le moment, ses efforts n'ont pas abouti à détrôner la psychologie directe, qui demeure, quoi qu'on ait dit, de beaucoup plus importante que sa rivale et qui subsistera toujours comme une phase nécessaire du procès dialectique. Mais un jour viendra où la psychologie directe sera dépassée. C'est dans la logique de la science. Les mêmes raisons qui ont écarté de la philosophie la vie affective en écarteront la vie psychique en sa généralité. Parallèlement au rationalisme qualitatif et au rationalisme quantitatif se développera un rationalisme *physique*. Je ne dis pas matérialiste, bien que le matérialisme soit en étroit rapport logique avec le rationalisme. Mais il suppose, en outre, un réalisme que nous avons toujours combattu. Ce n'est pas assez pour lui de réduire l'objet de science à des atomes étendus en mouvement; il propose d'y réduire aussi l'objet réel, et cette confusion illégitime entraîne de graves conséquences.

Certes, en tirant parti des avantages que lui offrent ces divers rationalismes, la dialectique peut aboutir à une coordination bien

vaste. Elle ne saurait pourtant esquiver la restriction du premier terme que nous avons signalée au moment de l'empirisme, et qui subsiste pour les séries de concrets. Elle doit la subir encore pour les séries d'abstraits. Il en reste toujours un qui n'est que partiellement coordonné. Ainsi, par exemple, il a été question d'une unité suprême qualitative, d'où dépendraient toutes les essences : mais où la saisir? Pourquoi y en aurait-il une? Le mouvement qui nous emporte d'une unité moins large à une unité plus large, ne doit-il pas se continuer à l'infini? N'en est-il pas de cette régression causale comme de celle qui se poursuit dans le temps et l'espace? Même lorsque le monde donné n'offre plus de point de départ pour des abstractions nouvelles, ne faut-il pas aller de l'avant? N'y a-t-il pas la nécessité du concevable, du possible? Et, comme précédemment, le réalisme ne serait ici d'aucun secours. Nous connaissons les difficultés qu'introduirait la réalisation de l'universel dans le monde des concrets : celles qu'introduirait la réalisation de l'universel dans le monde des abstraits ne seraient pas moindres. Pour ne parler encore que de l'unité suprême qualitative, comment la faire coexister, réalisée dans le monde ou hors du monde, soit avec les choses concrètes, soit avec les choses intelligibles? Le théisme platonicien, d'une part, le panthéisme spinoziste, de l'autre, qui correspondent à cette tentative réaliste, n'ont que trop montré leur impuissance radicale à nous donner une réponse satisfaisante. Une unité qualitative quelconque ne saurait être réalisée en même temps que les objets subordonnés qui s'y ramènent. A plus forte raison, une unité qualitative qui serait infinie, infinie non seulement dans une série, mais dans l'infinité des séries, et qui, par conséquent, devrait exclure toute autre existence que la sienne. Nous n'aurions plus, il est vrai, à faire coexister des concrets, mais notre embarras ne serait pas moins grand de faire coexister le fini et l'infini. Évidemment, l'organisation scientifique s'arrête devant de telles difficultés. Encore si, grâce à elles, on en évitait d'autres. Mais on ne fait que reculer la question du premier terme. Sans doute, on dira que l'unité suprême est absolue, qu'elle se suffit à elle-même; mais l'assertion est vaine. Nous le répétons, l'universalité, loin de garantir l'absoluité, doit l'exclure. Il est donc de beaucoup préférable de reconnaître l'impuissance du rationalisme à assurer une coordination définitive, et d'attendre un nouveau procès de la dialectique théorique.

III. *Le Phénoménisme.* — La dialectique a prodigieusement étendu le champ de la conscience, multiplié les termes et les séries de termes, rapproché toujours plus étroitement ces termes et ces séries, — et cependant elle se trouve encore en présence de ce dualisme : le sujet et l'objet. C'est elle-même, sans doute, qui l'a fait naître. Dans la réalité donnée, la conscience ne s'oppose point encore à son objet. Réalité et conscience de la réalité sont, au point de départ, une seule et même chose. La distinction ne vient qu'avec les arrangements de la science. De même que les catégories de temps et d'espace, les catégories de sujet et d'objet sont un produit de la mise en ordre. Il faut, d'ailleurs, les distinguer avec soin des précédentes, ainsi que de celles de psychique et de physique. A quoi correspondent-elles? Quelle en est la raison d'être ? Quel en est le procès particulier? Nous ne le chercherons pas ici. Toujours est-il qu'elles jouent un rôle très important dans la formation du monde empiriste, et qu'elles se maintiennent pendant toute l'évolution du rationalisme. D'un côté, ce qui prend conscience ; de l'autre, ce dont il est pris conscience : cette distinction est partout supposée. Et même elle se précise et s'accentue ordinairement ainsi : d'un côté, la conscience ; de l'autre, ce qui n'est pas la conscience. La rationalisme, il est vrai, a fini par substituer le physique au psychique, mais il n'a point prétendu que le physique pût se passer de conscience. La distinction du sujet et de l'objet demeure donc intacte après lui. D'autre part, le rationalisme n'a réduit le monde objectif à des unités abstraites, à des idées, à quelque chose de purement intelligible, qu'en lui maintenant une existence hors de la conscience. Or ce dualisme persistant, après avoir beaucoup servi la dialectique, lui devient terriblement embarrassant. C'est un hiatus qui arrête court le mouvement de l'esprit. Aussi longtemps qu'on ne réussit pas au moins à l'atténuer, la coordination subit un grave échec. Ne sait-on pas, d'ailleurs, qu'il a fourni les principaux arguments du scepticisme grec, c'est-à-dire du plus radical de tous les scepticismes?

Il est de fait que l'on trouve de grandes difficultés à passer du sujet à l'objet, ainsi que de l'objet au sujet. Ils sont censés en communication l'un avec l'autre, et l'on ne voit pas la possibilité de leur communication. Comment voulez-vous que la conscience sorte d'elle-même, ou, si l'on aime mieux, qu'elle s'ouvre elle-même, pour saisir ou recevoir ce qui n'est pas elle-même? Le mot de conscience n'éveille-t-il pas aussitôt l'idée de quelque chose de renfermé en soi,

et ne prenant possession que de soi? Gorgias avait déjà avancé à cet égard l'argument décisif : on ne saurait connaître un objet qu'en devenant cet objet. Et Leibniz a eu mille fois raison de le confirmer en disant que les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles elles pourraient voir ou être vues. De nos jours, il est vrai, on a parlé de consciences pénétrables, communicables, mais s'est-on bien rendu compte de ce qu'on disait? N'a-t-on pas confondu les conditions ou les suites de la chose avec la chose elle-même? D'autre part, comment voulez-vous que l'objet, c'est-à-dire ce qui en soi n'est pas conscience, pénètre dans la conscience, c'est-à-dire devienne conscience? Chose à remarquer, à mesure que la dialectique avance, cette pénétration d'un terme par l'autre devient toujours plus difficile à comprendre. L'objet, privé non seulement de tel élément qualitatif, mais de toute qualité, de tout caractère psychique, réduit à de l'étendue et du mouvement, semble plus que jamais étranger à la conscience. Essayerait-on, à la façon cartésienne, de passer du sujet à l'objet par un terme supérieur à l'un et à l'autre? L'histoire nous met en garde contre cette tentative. On se créerait des embarras là où il n'en existe pas, et pour n'aboutir en somme qu'à une coordination extérieure et insuffisante. Renoncerait-on à comprendre la pénétration d'un terme par l'autre, et se bornerait-on à les poser en simple rapport de causalité? Cela même cesse d'être possible, dès que la dialectique fait dépendre le rapport causal de la nature des termes coordonnés. On ne saurait admettre que la conscience soit cause du non-conscience, ou le non-conscience la cause de la conscience. D'ailleurs, au point de vue causal, objet et sujet se passent à la rigueur l'un de l'autre. Il suffit d'accorder à l'un des équivalents chez l'autre. Par exemple, si le sujet éprouve de la résistance, s'il subit des modifications qui ne sont ni cherchées ni agréées, ne peut-on l'expliquer en disant que la volonté n'épuise pas la conscience, et que d'un fait à l'autre il y a un élément différentiel qui entraîne l'activité et la lutte? On ne voit pas, après cela, qu'il soit nécessaire de recourir à une cause distincte de la conscience.

La philosophie a mis du temps à accepter ces conclusions. Qu'imposent-elles à la dialectique? De continuer l'artifice qui lui a été jusqu'ici profitable. Elle a introduit, à son usage, la distinction de sujet et d'objet, et elle ne songe pas à la supprimer. Mais pourquoi, à son usage encore, ne la modifierait-elle pas? Pourquoi ne convertirait-elle pas ou bien le sujet en objet, ou bien l'objet en sujet? Les deux

voies se présentent à elle. — Le rationalisme physique semblerait pousser dans la première. Avec l'aide du réalisme, nous verrions ainsi reparaître le matérialisme, cette fois plus radical même que la première fois. Mais ce serait au prix d'une contradiction. L'objet est plus clair que le sujet, sans doute, mais à condition d'être lui-même éclairé. Et éclairé par quoi? Par la conscience. Éteignez le sujet, et tout rentre dans la nuit. — Il faut donc prendre la voie opposée. C'est l'objet qu'il convient plutôt de convertir en sujet. Mais que la dialectique se mette bien en garde contre deux écueils. D'abord, celui de l'hésitation. On connaît, par exemple, la théorie kantienne du noumène. Nous n'y trouvons qu'une conversion partielle de l'objet en sujet. Le domaine entier de la science y devient subjectif, mais en laissant derrière lui un domaine objectif inconverti, inconvertible même, dont l'existence est nécessaire à la sienne. Il y a plus, cet objet inaccessible se trouverait, on ne sait comment, dans la conscience même, dans le sujet même. Étrange compromis qui ne fait que déplacer le dualisme, en le compliquant de difficultés nouvelles! Et pourtant que de fois dans notre siècle la philosophie s'y est attardée! D'autre part, la dialectique continue à se trouver aux prises avec le réalisme. Qu'on se souvienne des successeurs subjectivistes de Kant. Ils n'ont consenti à convertir l'objet en sujet que pour agrandir aussitôt celui-ci à l'infini, et le réaliser ensuite en un être universel. Nous voilà de nouveau rejetés dans les aventures et les impasses du panthéisme. En réalisant le sujet à part de l'objet, nous rendons incompréhensible l'existence de l'objet, de même qu'en réalisant l'universel au-dessus des choses particulières, nous rendons incompréhensible l'existence des choses particulières. La dialectique perd beaucoup plus qu'elle ne gagne à de telles spéculations.

C'est au phénoménisme qu'il faut aboutir. — Voilà du moins une doctrine qui ne laisse point d'équivoque sur son caractère subjectif. D'après elle, les faits de conscience que la dialectique s'efforce de coordonner n'ont point de portée au delà d'eux-mêmes. Qu'on ne voie en eux ni de simples manifestations ni de simples signes. S'ils signifient quelque chose, s'ils manifestent quelque chose, c'est eux-mêmes. Ici, le signe ne se distingue pas de la chose signifiée. En d'autres termes, les faits de conscience deviennent toute la réalité. Faits de conscience, et rien que cela, les événements du monde physique et psychique que nous croyons extérieurs à nous. Faits de conscience, et rien que cela, la réalité interne que les anciennes philo-

sophies appelaient âme. Faits de conscience, et rien que cela, les réalités passées et les réalités futures que nous distinguons ordinairement des réalités actuelles. En somme, nous ne renions aucune des catégories d'existence, aucune des sciences particulières, aucune des coordinations précédemment établies, et le rationalisme quantitatif et physique, par exemple, reste le dernier stade de la science théorique, mais à condition de tout concentrer dans la conscience. *Esse est sentire.* — L'objet n'est pourtant pas supprimé. Heureusement, car la pensée serait supprimée avec lui. Mais, au lieu de s'opposer à la conscience, il y trouve, lui aussi, une place. Il n'est plus question d'un sujet universel, infini, qui devrait l'exclure. Le sujet, c'est l'un des deux faits qui entrent en rapport; l'objet, c'est l'autre fait; et la pensée n'est que la comparaison de l'un avec l'autre. Pour tenir compte d'une réflexion précédente, on pourra dire que chaque fait de conscience, bien que ne saisissant que soi-même, arrive à la connaissance de son coexistant par la négation que celui-ci lui inflige. En raison de leur différence, chacun se sent nié par l'autre, et le connaît dans la mesure où il sent sa propre négation. Des deux faits coexistants, c'est le dernier venu qui doit la sentir avec le plus de vivacité. En effet, il n'a pas encore rencontré d'obstacle; il n'a été usé par aucun rapport précédent; il se prononce pour l'existence en toute son intégrité, en toute sa fraîcheur; bref, il est la conscience par excellence. Pourquoi donc ne pas l'appeler le sujet, tandis que l'autre, plus faible, serait l'objet? Mais nous n'insistons pas sur cette explication, il nous suffit de savoir que le phénoménisme permet à l'objet de trouver place dans la conscience.

Dès lors, l'esprit reprend sa liberté. Qu'est-ce qui l'arrêterait pour passer d'un monde à l'autre? Des deux côtés, c'est la même nature foncière, c'est la conscience. Remarquons ceci, en particulier : ce qui vaut pour le sujet vaut aussi pour l'objet. Donc les catégories ne sont plus seulement ou subjectives ou objectives, elles sont subjectives et objectives à la fois. Comme il ne reste rien pour la dialectique en dehors de la conscience, la loi de la conscience est aussi la loi des choses. Et par conséquent de nombreuses discussions doivent prendre fin. Ainsi, par exemple, celle qu'a provoquée la théorie de Hume sur la causalité. La loi causale, enseigne ce philosophe, est nécessaire, mais d'une nécessité purement subjective. — Cela ne suffit pas à la science, lui a-t-on répondu, car la science est vaine si elle n'a pas une portée objective. — Si la nécessité est dans le sujet, disons-

nous à notre tour, c'est qu'elle est aussi dans l'objet, puisque sujet et objet sont également soumis à la loi de la conscience. Laissons donc ce débat, et bornons-nous à exiger que la nécessité causale ne soit pas affirmée seulement d'après des observations concrètes, mais d'après l'analyse des faits, et, pour ce qui concerne le principe de causalité lui-même, d'après les conditions générales de la conscience. Que de choses peuvent entrer dans un monde ainsi concentré, et quel n'est pas l'agrandissement des séries par le seul fait de ce dernier rapprochement!

Et la restriction du premier terme? Elle est remplacée par celle du dernier terme. — S'agit-il des séries de concrets, par exemple des séries temporelles? Elles iront se développant, non pas en arrière, mais en avant. Désormais, la dialectique connaîtra des progressions, et non des régressions. Les régressions, en effet, n'ont de raison d'être que si l'on admet des choses hors de la conscience, ou avant la conscience. Aussitôt que l'on se place au point de vue phénoméniste, la régression se change en progression. Même lorsqu'il s'agit du passé, on va vers l'avenir, et quand on croit reculer vers de l'ancien, on s'avance vers du nouveau. En d'autres termes, la recherche des causes n'est qu'une production d'effets. Et, sans doute, c'est bien ainsi qu'il fallait l'entendre précédemment, puisqu'en toute hypothèse nous ne coordonnons que des faits de conscience. Mais tant que durait la dualité de la conscience et du non-conscience, la recherche des causes était censée correspondre à la production des effets. En même temps qu'une régression dans le sujet, devait se faire une progression du côté de l'objet. Cette correspondance disparaît à présent. — Qu'importe, dira-t-on, si la progression se produit dans les mêmes conditions que la régression? Qu'importe, si le dernier terme reste provisoire comme le premier; s'il ne rentre que partiellement dans la coordination; s'il est effet sans être cause? — Il y a pourtant cette différence, c'est que le dernier terme n'a pas pour la coordination la même importance que le premier. S'il n'est pas entièrement expliqué lui-même, du moins tout a été expliqué avant lui. Ce qui dépend de lui, ce sont des termes possibles, ce ne sont pas des termes réels. Il y a cette autre différence, c'est que l'infini dans la progression ne nous obsède pas comme l'infini dans la régression. En arrière, les séries causales sont fixes, comme ce qui est réalisé; il faut les suivre telles qu'elles se présentent et aussi longtemps qu'elles se présentent, à savoir infiniment. En avant, les séries cau-

sales sont mobiles, comme ce qui se réalise ; elles se pénètrent, se combinent, s'échangent. Donc, pourvu que la grande série, c'est-à-dire la conscience, continue, les séries particulières peuvent prendre fin. Il suffit pour cela de l'intervention d'un élément différentiel bien marqué, ou même d'un acte de volonté. Et alors, on peut bien dire que les coordinations particulières aboutissent.

S'agit-il des séries d'abstraits, par exemple des séries qualitatives? L'avantage qu'apporte le phénoménisme est encore plus évident. En effet, cette doctrine nous met d'emblée en possession du dernier terme : à savoir la conscience elle-même. Nous affirmons celle-ci comme unité suprême par le fait que nous éliminons de la science jusqu'à la mention de ce qui n'est pas pur phénomène. Au point de vue de l'objet ultra-phénoménal, on n'a jamais le droit de clore la série des unités, car, d'une part, on ignore ce que cet objet peut fournir, et, d'autre part, la simple qualification d'objet équivaut à une entière indétermination. Au point de vue de l'objet phénoménal, au contraire, on est obligé d'arrêter la série des unités à la conscience, et cette unité suprême, étant positive, offre une détermination suffisante pour la pensée. Objectera-t-on que la conscience elle-même échappe partiellement à la coordination? Toutefois, il serait contradictoire de continuer le mouvement d'unification après elle. Et puis, l'esprit qui s'est élevé jusque-là n'est pas condamné à un retour brusque ou inutile. De l'unité suprême, il passe insensiblement aux synthèses qui s'y rattachent et qui le ramènent avec profit vers le monde des individus. Portant avec lui l'objet, il n'est pas tenu de persévérer infiniment dans la même voie. La grande série continue, cela suffit.

Aurions-nous maintenant poussé jusqu'au bout l'artifice de la dialectique théorique ? Et n'y aurait-il plus de progrès possible que dans le détail de la coordination confié aux sciences particulières? Nous ne savons. Ce que nous sommes en droit de dire, c'est que, même à ce troisième degré, la coordination ne saurait être parfaite. Elle s'est débarrassée de beaucoup d'obstacles, et cependant elle en rencontre encore. Nous avons dit : qu'est-ce qui pourrait entraver l'esprit dans le passage du sujet à l'objet? Mais ceci : comment l'un des deux faits du rapport intellectuel peut-il nier l'autre et se sentir nié par lui? Comment les faits de conscience peuvent-ils être rapprochés de façon à s'exclure nécessairement?

Comment entendre ce minimum de communication entre choses essentiellement incommunicables? Le dualisme du sujet et de l'objet a été sensiblement amoindri par le phénoménisme, il n'a donc pas été effacé. Pourrait-on affirmer, d'autre part, que la conversion du psychique en physique, de la qualité en quantité, et auparavant de la nature concrète en qualités abstraites, ait supprimé tous les reliefs inopportuns, et par conséquent tous les hiatus rationnellement infranchissables? D'une qualité ou d'une synthèse de qualités à une autre, il reste un vide; on essaie de le combler par des transitions quantitatives, mais il se retrouve entre les termes de transition. Le nombre n'est-il pas toujours discret? En vain aussi essaie-t-on de substituer la clarté du monde physique à l'obscurité du monde psychique, le monde physique lui-même est affecté d'obscurité. Il suffit qu'il y ait de la conscience en lui, pour qu'il ne soit pas tout en dehors, tout en surface, tout en relation claire. Bref, on figurerait ainsi avec quelque exactitude la marche de la dialectique : partant du carré, elle passe progressivement, en émoussant les angles qui s'offrent à elle, à un polygone d'un très grand nombre de côtés, cependant sans arriver à la circonférence. Mais ce qu'elle laisse d'irréduit, n'est-ce pas irréductible? Pourrait-elle pousser plus loin son artifice sans supprimer en même temps son objet et se détruire elle-même? Est-ce qu'une sorte de contradiction ne s'attache pas à son œuvre aussitôt qu'elle dépasse certaines limites?

Quoi qu'il en soit, que nous voilà loin de la conscience primitive! Pour étendre la connaissance, pour la rendre abondante et rapide, la dialectique l'a progressivement évidée. La vie intellectuelle est devenue presque une pure forme. Elle n'a plus de signification, plus de portée, hors d'elle-même, et elle n'embrasse que des objets sans contenu. La différenciation factice à laquelle nous avons constamment travaillé, cette multiplication incessante des groupes et des séries, nous a rapprochés, en définitive, de l'uniformité. C'est bien l'idéal de la vérité scientifique, mais c'est l'opposé de la vérité de fait. Si donc la réalité donnée dans la conscience nous tient à cœur, qu'avons-nous à faire? User de modération dans notre dialectique? Revenir partiellement en arrière? Ce serait la plus mauvaise solution. Tour à tour tenir compte et ne pas tenir compte de l'œuvre de science? Ce serait mieux. Toutefois, nous avons déjà dit qu'on ne doit pas en rester là. Il n'est que juste de donner aux éléments éliminés l'importance qu'ils ont en réalité, et pour cela il importe

qu'ils soient relevés dans une autre dialectique. Enveloppés dans la conscience primitive, ils risqueraient de souffrir du voisinage de ceux qui ont eu déjà les avantages de la coordination ; il y aurait disproportion de force à leur détriment. D'ailleurs, dans la conscience primitive, nous n'avons considéré jusqu'ici que le monde théorique ; il y en a un autre, non moins important, celui de la dialectique pratique.

J.-J. Gourd.
Recteur de l'Université de Genève.

(*A suivre.*)

L'ÉVOLUTIONNISME ET LE PRINCIPE DE CARNOT

On a discuté, dans cette *Revue*, la question de savoir dans quelle mesure l'évolutionnisme est compatible avec le principe de la conservation de l'énergie [1]. Le seul fait qu'on a pu se poser cette question montre à quel point deux idées scientifiques, séparément vraies, peuvent conduire à des conclusions contradictoires celui qui porte sur l'une d'elles son attention exclusive, sans qu'il y ait cependant entre les deux idées elles-mêmes aucune incompatibilité. M. Couturat en a donné un exemple plus caractéristique encore [2], en remarquant, après M. H. Poincaré, que les deux principes de la thermodynamique, le principe de la conservation de l'énergie et le principe de Carnot, semblent, quand on s'en tient à l'un d'eux, donner sur l'avenir du monde des vues différentes : et l'on sait bien pourtant qu'ils sont aussi vrais l'un que l'autre.

Le principe de la conservation de l'énergie nous apprend qu'il y a, dans le monde, quelque chose qui demeure : il est naturel qu'il ait suggéré l'idée d'un monde qui tourne toujours dans le même cercle de phénomènes, dont l'histoire se répète, sans qu'il y ait ni progrès ni détérioration. Si une philosophie évolutionniste regarde le monde comme susceptible de s'améliorer sans cesse, elle professe que son avenir ne ressemble pas à son passé : il semble malaisé de la mettre d'accord avec la théorie que l'on veut voir sous le principe de la conservation de l'énergie.

D'autre part, le principe de Carnot, ou *principe de la dégradation de l'énergie*, nous enseigne que, dans un système matériel livré à lui-même, tel que peut être imaginé l'univers à l'heure présente, il y a quelque chose qui s'use et se détériore sans cesse; que tous les

1. L. Weber, L'évolutionnisme et le principe de la conservation de l'énergie, *Revue de métaphysique et de morale*, t. II, p. 87.
2. Couturat, *Revue de métaphysique et de morale*, t. I, p. 564.

changements auxquels nous assistons, acheminent ce monde vers un état qui sera le repos et l'uniformité de température, qui sera par suite la fin de tout mouvement et de toute vie. Si l'on trouve déjà qu'il y a loin de cette vue moins optimiste des choses, à la confiance en un *statu quo* éternel, dont le principe de la conservation de l'énergie constitue pour certains une garantie, quelle distance plus grande encore n'aperçoit-on pas entre l'idée d'un monde susceptible de progrès indéfini, et l'idée d'un monde qui porte en soi un germe de mort?

Nous ne prétendons pas ici concilier des idées scientifiques qui ne s'excluent en aucune façon, et lever une difficulté qui, selon nous, n'existe pas. Nous voulons seulement montrer qu'on peut énoncer les deux principes de la thermodynamique, et notamment le second, — même en prenant ces principes étendus sans restriction à l'ensemble de l'univers matériel, — sous une forme qui laisse le champ libre à l'évolutionnisme le plus hardi, et qui ne s'oppose qu'aux préjugés peu scientifiques associés à tort, soit à l'idée de la conservation de l'énergie, soit à la doctrine de l'évolution.

I. — En vertu du premier des deux principes de la thermodynamique, le principe de l'*équivalence de la chaleur et du travail*, une grande calorie est équivalente à 425 kilogrammètres. Dix grandes calories ou 4250 kilogrammètres représentent la même dose d'énergie sous deux formes différentes : et c'est à condition d'évaluer en énergie, d'une part les quantités de chaleur, d'autre part les quantités de travail mécanique, qu'on peut dire que dans un système clos de toutes parts, et qui est le siège de phénomènes mécaniques et thermiques, la quantité d'*énergie totale* demeure invariable.

Le second principe de la thermodynamique, le principe de Carnot et de Clausius, nous apprend que, si une grande calorie est équivalente à 425 kilogrammètres, il n'est pas équivalent d'avoir l'un ou d'avoir l'autre à sa disposition. Le travail mécanique est de l'énergie de *qualité supérieure* à l'énergie calorifique : la chaleur est elle-même de qualité d'autant plus élevée que la source à laquelle on la puise est à température plus haute. Nous observons une tendance constante de l'énergie naturelle à *baisser de qualité*, à *se dégrader*; l'énergie mécanique se transforme d'elle-même en énergie calorifique, par les frottements et les chocs; la chaleur, en passant spontanément des corps chauds aux corps plus froids, tombe aussi à l'état d'énergie de

qualité inférieure : ce sont là les transformations naturelles ou spontanées. Transformer de la chaleur en travail mécanique, ou faire remonter de la chaleur prise à un corps froid sur un corps plus chaud, voilà au contraire des transformations artificielles, que nous ne voyons jamais se produire d'elles-mêmes, et que nous ne pouvons réaliser que moyennant la production simultanée d'une transformation naturelle au moins équivalente. Dans la machine à vapeur, on ne transforme en travail qu'une petite fraction de la chaleur de la chaudière : et pour que cette transformation artificielle soit rendue possible, il faut que le reste, c'est-à-dire la plus grande partie de la chaleur prise à la chaudière, aille tomber dans le condenseur; et si l'on tient compte de tout, il y a dans la machine à vapeur, comme dans tout système isolé, un excès de transformations naturelles, et en définitive une dégradation d'énergie. Les autres formes de l'énergie : énergie électrique, énergie chimique, sont toutes, en général, des énergies de qualité supérieure à l'énergie calorifique, et tendent toujours à se transformer en chaleur : ainsi, dans un système absolument clos, si l'énergie se conserve en quantité, elle ne se conserve pas en qualité; tout mouvement visible et toute forme élevée de l'énergie disparaît peu à peu pour donner lieu à une production de chaleur, qui se répand elle-même uniformément dans le système.

Si l'on croit pouvoir considérer l'univers entier comme un système matériel soustrait à toute influence extérieure à lui, on peut lui appliquer le principe de l'équivalence de la chaleur et du travail, ou, pour le désigner sous sa forme plus générale, le principe de la conservation de l'énergie.

Mais dès lors, on *doit* lui appliquer également le principe de Carnot. L'énergie totale se conserve, mais se dégrade : elle ne se perd pas, mais elle se transforme continuellement en énergie de moins bonne qualité; Clausius dit que l'*entropie* de l'univers va sans cesse en augmentant; on rend son énoncé plus facilement intelligible en introduisant l'*énergie utilisable* de M. Gouy : si l'énergie totale de l'univers se conserve, son énergie utilisable se perd sans cesse, et se perd sans compensation. Le monde est un système conservatif, mais un système *conservatif qui s'use*. Il n'y a là de contradiction que si l'on veut attribuer à ces mots le sens qu'on leur donne en langage courant : il n'y a nulle contradiction si l'on prend ces mots dans leur sens scientifique.

Dans cette *Revue*, M. Weber a cru pouvoir affirmer que « tout système conservatif fermé doit parcourir nécessairement le même cycle de transformations, parce qu'il ne peut pas se présenter dans la série d'états par lesquels il passe, un *état nouveau* qui ne s'est pas déjà présenté et qui ne se représente plus [1] ». Les exemples de systèmes conservatifs fermés qui ne parcourent jamais un cycle et passent par des séries d'états toujours *nouveaux*, seraient aisés à donner, et M. L. Couturat n'a pas eu de peine à en citer un. La dialectique très intéressante de M. Weber aboutirait, tout au plus, à faire ressortir la contradiction que renferme en soi l'idée d'un système *conservatif non oscillatoire* qui serait éternel et éternellement soustrait à toute influence extérieure à lui. Elle ne saurait empêcher la thermodynamique de nous *représenter* l'univers comme un système conservatif non oscillatoire.

Je dis : *représenter*; je ne dis pas que la thermodynamique nous *démontre* d'une façon décisive que tel est bien l'univers : il y a dans l'extension à l'universalité des choses, de principes établis pour tout système limité, une extrapolation sur la légitimité de laquelle il est loisible de discuter.

Ce qu'il faut retenir des conclusions de la thermodynamique, c'est que ceux qui se croient en droit d'appliquer sans réserve à l'univers le principe de la conservation de l'énergie, ne sauraient se soustraire à l'obligation de lui appliquer aussi le principe de la dégradation de l'énergie. La physique nous montre le monde marchant dans un sens; la principale raison qui a longtemps empêché de prendre garde à cette vérité, c'était la confiance aveugle qu'on professait généralement en un mécanisme universel, considéré comme une conséquence nécessaire de la conservation de l'énergie, et considéré comme impliquant à son tour la « répétition intégrale » et le renouvellement périodique du monde.

Aujourd'hui cette « marche dans un sens » n'est plus contestée, à tel point que les défenseurs du mécanisme s'attachent à montrer qu'il n'entraîne nullement la périodicité et la répétition intégrale, et à le rendre compatible avec la conception d'un monde irréversible, d'un monde qui s'use [2].

En vain imaginerait-on des hypothèses destinées à écarter la con-

1. T. I, p. 446.
2. Voir, à ce sujet, Couturat, t. I, 572; voir aussi les divers articles de M. Léchalas.

clusion qu'implique la dégradation de l'énergie. Clausius et Verdet ont montré que l'ingénieuse hypothèse de Rankine sur la reconcentration de l'énergie n'est pas soutenable; et quant à imaginer que dans le monde arrivé au repos absolu et à l'égalité universelle de température, l'équilibre ne pourrait subsister, et qu'à partir de là le principe de Carnot serait renversé, c'est là une vue de l'esprit devant laquelle le savant est désarmé.

II. — Les principes de la thermodynamique sont-ils applicables à des systèmes matériels qui renferment des êtres vivants? Pour le premier principe, il n'y a aucune difficulté : les expériences de Hirn, sans parler de nombreuses vérifications indirectes, ont établi qu'en une cage close renfermant un être animé, un homme par exemple, de même que la quantité de matière, la quantité totale d'énergie demeure constante. L'énergie que nous dépensons en mouvement et en chaleur rayonnée, nous ne la tirons pas de nous-mêmes, elle provient de la combustion des aliments par l'oxygène respiré[1].

Le principe de Carnot est-il applicable de même aux êtres vivants? On l'a contesté. Il faut se garder, à ce sujet, d'une confusion. Un examen superficiel pourrait conduire à déclarer que la pile électrique réalise une transformation d'énergie contraire au principe de Carnot : un examen approfondi montre que cette contradiction est purement apparente. La « machine animale » rentre-t-elle dans la même catégorie de machines que la pile électrique? ou fait-elle partie d'une catégorie nouvelle et unique de machines qui permettraient de restaurer de l'énergie de qualité supérieure au moyen d'énergie de qualité inférieure? Toutes les probabilités sont en faveur de la première des deux hypothèses.

La pile, moyennant une dépense d'énergie chimique, — combustion du zinc qu'attaque l'acide sulfurique, — fournit de l'énergie électrique; l'énergie électrique, énergie d'aussi bonne qualité que l'énergie mécanique, est directement et intégralement transformable en énergie mécanique. Par l'intermédiaire de l'énergie électrique on peut donc opérer la transformation de l'énergie chimique que repré-

1. Il va sans dire qu'on n'en saurait tirer argument contre la liberté. Le libre usage de l'énergie mise à notre disposition n'implique en aucune façon la création *ex nihilo* de cette énergie; c'est la réserve de charbon qui met en mouvement le bateau à vapeur : cela n'enlève pas au pilote le droit de mettre le cap où il veut.

sentent les corps réagissants, en énergie mécanique, et cela sans avoir de déchet considérable[1].

La machine à vapeur sert à transformer de l'énergie calorifique, énergie de qualité inférieure, en énergie mécanique. On doit s'attendre, et c'est ce que comprit merveilleusement Carnot, à ce que cette transformation ne se fasse jamais intégralement et sans compensation. Dans les meilleures machines, c'est à peine si l'on a 10 p. 100 ou 15 p. 100 de la chaleur fournie par la chaudière, qui soit transformé en travail recueilli sur l'arbre. Le reste de la chaleur tombe dans le condenseur, et c'est cette transformation naturelle de la chaleur, passant d'une source chaude à une source froide, qui compense et qui rend possible la transformation artificielle d'une partie de la chaleur en travail.

Mais, dans la machine à vapeur comme dans la pile, l'énergie première d'où l'on est parti est de l'énergie chimique : c'est l'énergie que possède en réserve le charbon du foyer en présence de l'oxygène de l'air : la combustion la transforme tout entière en énergie calorifique, et de cette énergie calorifique une fraction seulement, 10 à 15 p. 100, passe à l'état d'énergie mécanique : c'est donc seulement 10 à 15 p. 100 de l'énergie chimique qu'on recueille sous forme de travail.

La pile nous permettait de recueillir sous forme de travail la presque totalité de l'énergie chimique dépensée. C'est, en passant, un précieux avantage que présentent les réactions chimiques susceptibles de produire du courant électrique sur celles qui n'en sont pas susceptibles : et il est fâcheux que la réaction chimique la plus usuelle, la combustion du charbon, ne puisse pas servir à faire une pile. Le prix élevé du zinc empêche seul d'utiliser, industriellement, l'avantage théorique incontestable que présente la pile sur la machine à vapeur.

La comparaison de ces deux appareils transformateurs d'énergie, comparaison tout à l'avantage de la pile, pouvait nous conduire à raisonner ainsi : la pile (en lui adjoignant un moteur électrique), transforme en énergie mécanique, sans qu'il y ait aucune dégradation compensatrice, la chaleur qui provient de l'attaque du zinc ; elle met donc en défaut le principe de Carnot. Il suffit, pour démasquer le sophisme, de dire : la pile transforme en énergie mécanique, non

1. On opère la transformation en énergie mécanique, non pas précisément de l'énergie chimique totale, mais de la part de cette énergie qui est de l'énergie de qualité supérieure, et qu'Helmholtz appelait *énergie libre*. Cette énergie libre représente d'ailleurs fréquemment la presque totalité de l'énergie chimique.

la chaleur qui provient de l'attaque du zinc, mais *l'énergie chimique mise en jeu dans l'attaque du zinc*, qu'elle transforme sans avoir besoin de commencer par mettre cette énergie chimique sous la forme inférieure d'énergie calorifique[1].

La machine animale nous offre un processus analogue : si les aliments que brûle l'oxygène respiré étaient brûlés dans une chaudière de machine à feu, le travail mécanique obtenu serait incomparablement moindre que le travail musculaire que peut donner l'animal. Cela ne prouve point que la machine animale, pas plus que la pile, échappe au principe de Carnot. Elle permet la transformation directe d'énergie chimique en énergie mécanique, en évitant l'intermédiaire désastreux de l'énergie calorifique : ce passage d'une forme à une autre d'énergie se fait-il par l'intermédiaire d'une forme spéciale, d'une *énergie physiologique*, encore mal connue, mais qui serait équivalente en qualité à l'énergie mécanique? Comme l'énergie électrique, qui, dans la pile, est la forme intermédiaire par où se fait le passage de la forme chimique à la forme mécanique? toujours est-il que l'on n'est pas obligé d'invoquer en faveur de la machine animale une dérogation au principe de Carnot.

Il n'en reste pas moins vrai que l'animal, en jouant ce rôle d'intermédiaire, permet d'utiliser sous forme d'énergie de qualité supérieure une énergie de qualité supérieure qui, sans lui, se dégraderait; il ralentit donc, dans une certaine mesure, la dégradation d'énergie qui est la loi du monde où il vit. L'animal n'est pas, d'ailleurs, le seul être animé qui se comporte ainsi. Les végétaux dont la partie verte décompose à froid, sous l'action de la lumière solaire, l'acide carbonique de l'air, pour reconstituer, dans le charbon et l'oxygène séparés, une réserve d'énergie chimique, les végétaux semblent aussi produire de l'énergie de qualité supérieure aux dépens d'énergie de qualité inférieure, et, par leur présence, agmenter autour d'eux la dose d'énergie utilisable.

C'est ce qui a pu suggérer à quelques savants l'idée que le principe de Carnot ne s'applique pas à un système contenant des êtres vivants; que, dans une certaine mesure, et à son insu, tout être vivant peut remplir le rôle d'un des « démons » de Maxwell; et qu'il n'y a pas absurdité à supposer que, dans un système clos et isolé qui en renferme, l'énergie utilisable peut, non seulement ne pas

1. Voir, à ce sujet, dans mon *Traité élémentaire d'électricité* (Paris, Gauthier-Villars), l'Appendice sur « le second principe de la thermodynamique et la pile ».

subir de diminution, mais encore aller en croissant. Le végétal qui a extrait du charbon de l'acide carbonique, a recréé un ensemble de corps — charbon et oxygène — dont la juxtaposition représente une plus grande somme d'énergie utilisable que l'acide carbonique. M. Duhem attribue à Helmholtz l'indication de cette hypothèse, et, sans s'y rallier expressément, paraît la regarder comme sérieuse[1].

S'il a paru intéressant d'énoncer cette idée, hâtons-nous de dire qu'elle nous semble peu conforme aux résultats de la science actuelle. Tout l'effort de la physiologie moderne tend à montrer que, pris isolément, tous les phénomènes physico-chimiques accomplis à l'intérieur des êtres vivants obéissent aux mêmes lois qui régissent les corps bruts; et puisque la conservation de la matière et la conservation de l'énergie sont des principes généraux, également applicables aux corps bruts et aux êtres animés, nous devrions attendre pour révoquer en doute la validité du principe de Carnot dans le cas des êtres vivants, que des expériences positives aient permis de prendre sur le fait une pareille dérogation.

Dans le cas des végétaux, si on prend une caisse fermée, à parois imperméables à la chaleur et à la lumière, et qu'on y mette des plantes vertes, puis avec elles les appareils nécessaires pour alimenter une lampe électrique à arc, sous l'influence de cette lumière les plantes décomposeront l'acide carbonique et restaureront l'énergie chimique représentée par le charbon et l'oxygène; mais cette restauration d'énergie de qualité supérieure se trouve compensée, et au delà, par la dégradation que comporte le rayonnement de l'arc électrique, source chaude qui envoie chaleur et lumière sur des corps plus froids.

Le seul avantage que comporte l'introduction du végétal dans la caisse est que, grâce à lui, la dégradation de l'énergie est moins rapide et moins complète : au lieu de laisser se gaspiller toute l'énergie utilisable, ce qui arrive quand on laisse agir « les lois naturelles », la plante en utilise et en met en réserve une partie.

On peut caractériser de même le rôle de l'animal, qui *utilise* l'énergie chimique dont il dispose, incomparablement mieux que ne le ferait une machine à feu. Le développement et le perfectionnement de la vie à la surface du globe permet l'utilisation d'une fraction de plus en plus grande de l'énergie utilisable qui lui est versée.

A plus forte raison en est-il de même si, nous élevant encore dans

1. Duhem, *Théorie thermodynamique de la viscosité, du frottement et des faux équilibres chimiques*. Paris, Hermann, 1896, p. 206.

l'échelle des êtres animés, nous considérons le développement de la civilisation dans les sociétés humaines; le « progrès », nous entendons le progrès matériel, a en définitive pour résultat une utilisation meilleure des énergies naturelles. On peut citer comme exemple la captation des chutes d'eau pour mouvoir des roues hydrauliques : l'homme qui réalise cette captation, utilise sous la forme supérieure d'énergie mécanique l'énergie de la chute d'eau qui, sans sa machine, ne se serait pas perdue sans doute, mais se serait gaspillée sans profit en énergie calorifique produite par le choc de la nappe d'eau au bief inférieur.

Nous ne croyons pas, en résumé, qu'on ait jamais pris sur le fait, et qu'on prenne jamais sur le fait un accroissement de l'énergie utilisable dans un système fermé, comprenant ou non des êtres vivants. Mais ce qui n'est pas douteux, c'est que l'énergie utilisable sans cesse décroissante que contient le système fermé sera d'autant moins vite dissipée, sera d'autant mieux utilisée que le système renfermera des êtres vivants plus élevés dans l'échelle des êtres. Si l'on entend par « évolution » l'apparition d'êtres vivants de plus en plus élevés en organisation et en intelligence, on pourra dire que le résultat de l'évolution à la surface de notre globe est d'accroître chaque jour la quantité d'énergie utilisée. Mais en admettant même qu'il en fût ainsi dans un grand nombre d'astres, et que, par l'action combinée de l'ensemble des êtres vivants, l'énergie utilisée de l'univers fût à l'heure présente en progression continue, cela n'empêcherait pas cette énergie utilisée de représenter seulement une fraction infime de l'énergie utilisable totale; cela n'empêcherait pas cette énergie utilisable d'être elle-même en décroissance continue.

Si donc on veut regarder l'univers comme un système auquel s'applique le premier principe de la thermodynamique, comme *un système conservatif*, on doit le regarder comme *un système conservatif qui s'use*, où l'énergie utilisable va sans cesse diminuant; et si le rôle des êtres vivants qu'il contient est d'accroître l'énergie réellement utilisée, il est loisible d'espérer que le progrès de la vie — dans le sens le plus large du mot, — augmente encore, dans des proportions prodigieuses, cette énergie utilisée; mais il est certain aussi que jamais l'*énergie utilisée* ne pourra croître au delà de toute limite, car jamais elle n'égalera l'*énergie utilisable*, elle-même condamnée à décroître toujours jusqu'à devenir nulle.

BERNARD BRUNHES.

NOUVELLES ESQUISSES DE PHILOSOPHIE CRITIQUE

(*Suite* [1].)

SIXIÈME ARTICLE (*suite*).

ESSAI SUR LES FONDEMENTS DE LA RELIGION ET DE LA MORALE

V

QU'EST-CE QUE LA RELIGION?

La religion n'est pas une simple théorie; elle est une vie supérieure dont la moralité fait partie intégrante.

Cette définition ne s'accorde guère, sans doute, avec l'opinion commune; mais c'est que l'on n'a généralement aucune idée claire de l'essence de la vraie religion. Qu'entend-on, en effet, d'ordinaire quand on parle d'une religion? Prenez un objet quelconque, attribuez-lui une puissance surhumaine et des qualités humaines, telles que la conscience de soi, la volonté, etc., adressez-lui des prières, des offrandes et des adorations; voilà une religion toute faite. L'objet adoré peut être le plus infime et le plus insignifiant du monde, une pierre ou un morceau de bois; il suffit qu'un sauvage lui prête une nature consciente et lui adresse des prières, pour que cette pierre ou ce morceau de bois compte pour un dieu et pour que son culte prenne place au nombre des religions. En reconnaissant la parenté

1. Voir les numéros de la *Revue de Métaphysique et de Morale* de mars, de juillet et de novembre 1895, de mars, de mai et de septembre 1896.

d'un culte pareil avec leur propre religion, les hommes civilisés font évidemment la satire de cette religion elle-même. Mais il ne peuvent pas répudier cette parenté, parce que le dieu et la religion du sauvage ne diffèrent pas en nature de leur propre dieu et de leur propre religion. Qu'on attribue la conscience de soi et les autres qualités humaines à un objet physique quelconque, que ce soit une pierre ou le principe général de toute action dans le monde, cet objet physique ne peut jamais répondre à l'idée de Dieu, l'être parfait, et il y a entre le culte d'un objet physique et la vraie religion tout un abîme.

On admet ordinairement qu'il y a déjà un abîme qui sépare le monothéisme du polythéisme ; si cependant la différence entre ces deux doctrines n'est qu'une question d'arithmétique, elle ne peut pas être d'un grand poids. Que l'on croie en un seul dieu ou en plusieurs, cela importe assez peu tant qu'on attribue à ces dieux une nature semblable. Si le monothéisme de nos sociétés chrétiennes est réellement très différent du polythéisme païen, c'est qu'il renferme des éléments de la vraie religion, greffés sur l'idée d'un dieu semblable à l'homme, bien qu'ils ne s'accordent guère avec cette idée. En résumé, il faut comprendre qu'il y a deux genres de religions parfaitement distincts l'un de l'autre et logiquement incompatibles. Et comme la religion est le rapport de l'homme à Dieu, il y a aussi deux manières de concevoir Dieu, parfaitement distinctes et inconciliables par essence, mais qui se trouvent mélangées dans la conscience des peuples modernes.

En aucun cas, on ne peut entendre par religion une simple théorie propre à satisfaire seulement l'intelligence ; une religion correspond toujours à des besoins, à des aspirations de l'âme, autres que le simple besoin de connaître et d'expliquer les choses. Mais il y a aussi deux genres de besoins ou d'aspirations de l'âme, qui sont tout à fait hétérogènes et qui donnent naissance à deux sortes de religions très différentes. Le besoin de l'homme naturel est avant tout de se procurer aide et protection dans les vicissitudes de son existence. Comme il se voit soumis à l'action de forces et d'agents physiques bien supérieurs à lui par la puissance, il éprouve le besoin de se mettre en communination avec ces forces tout en leur prêtant une nature semblable à la sienne. Dans un article précédent, j'ai déjà fait remarquer que l'homme, après avoir éprouvé par une expérience constante la validité des inductions au moyen desquelles il reconnaît

d'autres hommes et des animaux comme des êtres semblables à lui, est naturellement porté à étendre ce procédé et à prêter une nature semblable à la sienne à tout ce qui se meut et exerce une action visible. Rien de plus naturel, en effet, que d'expliquer l'inconnu en lui assignant des attributs connus, et le besoin de se rassurer, de se prémunir contre les dangers et les maux de toutes sortes fait de cette explication une nécessité impérieuse. De là le culte des forces physiques.

Pour voir ce qu'est alors la religion, il suffit de lire les hymnes du Rig-Véda qui en sont l'expression la plus naïve et la plus limpide. Agni (le feu), Indra (le ciel sous son aspect météorologique), Surya (le soleil), les Maruto (les vents), et d'autres phénomènes physiques, y sont invoqués avec une familiarité charmante, comme des personnages que l'on connaît intimement et dont on espère gagner aisément les bonnes grâces par des prières et par des offrandes utiles ou agréables. Ce que l'on demande à ces dieux, c'est la santé, la richesse et l'exemption de tout mal physique; l'égoïsme le plus pur s'y manifeste ouvertement, et l'on peut avec raison appeler la religion naturelle la religion de l'égoïsme. Or, c'est là ce qui fait, de nos jours encore, le fond de la religion : son rôle est de rassurer le croyant dans ses appréhensions, de le consoler dans ses épreuves et ses chagrins par la foi en un dieu qui gouverne le monde et, en même temps, prend soin tout particulièremont de celui qui le prie. L'idée essentielle que l'on se fait de ce dieu est donc celle d'un créateur du monde qui le gouverne, qui a une nature semblable à celle de l'homme et qui peut veiller sur lui. Mais on veut, en même temps, que ce dieu physique et semblable à l'homme corresponde à une idée toute différente, à celle de l'être parfait, et là est la source d'une confusion qui empêche ceux qui la commettent de parvenir à la clarté en matière de religion.

La vraie religion est d'essence purement morale et opposée à tout égoïsme; elle est le culte de l'idéal, et son œuvre est d'élever l'homme au-dessus de sa nature physique et individuelle. Le Dieu de la vraie religion est la norme ou la nature normale des choses, la source de toute perfection, et n'a absolument rien de commun avec le principe agissant de la nature. La vraie religion ne donne aucune satisfaction à l'égoïsme.

D'ailleurs la croyance en un dieu, telle qu'elle est la plus répandue, est-elle propre à assurer cette satisfaction? En examinant de plus

près les choses, on voit qu'il n'en est rien. D'abord, il importe de bien comprendre que le dieu de la religion ordinaire, de la religion égoïste, doit être conçu non seulement comme gouvernant le monde, mais aussi comme capable d'être influencé par les prières et les actions des hommes, d'enfreindre, par suite, dans leur intérêt, les lois de la nature. Seul un dieu qui fait des miracles peut répondre au besoin dont la religion naturelle est l'expression, au besoin d'être rassuré et consolé. Si l'on suppose, au contraire, que ce dieu, tout en ayant conscience de lui-même et de son action, agit exclusivement suivant les lois de la nature, si l'on suppose que l'action de la nature est son action même, il ne peut satisfaire à aucun besoin de l'âme humaine. On ne doit, en effet, attendre de lui que ce que l'on peut attendre de la nature d'après le témoignage de l'expérience, et nous savons par expérience que la nature est immorale et implacable dans son action, qu'elle ne se laisse toucher ni par le mérite, ni par la bonté, ni par la beauté, et qu'elle va broyant tout dans sa marche aveugle. Ses lois fondamentales semblent même n'avoir aucun rapport à l'existence d'êtres pensants et sensibles; ce sont, en effet, les lois de la matière qui suivraient leur cours en l'absence de tout être semblable et qui ne le changent en rien quand il s'en trouve pris dans leur engrenage. Si c'est là l'action d'un dieu, le culte qui lui conviendrait le mieux serait la procession dans l'Inde du char de Jaggernaut; quelle aide, quelle protection pourrait-on attendre de lui? Par la croyance, au contraire, que notre dieu ne doit pas être identifié tout à fait avec la nature, quoiqu'il la gouverne en dernier ressort, qu'il ne se laisse pas lier par les lois physiques, mais les enfreint pour le bien des hommes, son caractère est humanisé et moralisé, et son culte peut satisfaire au besoin d'être rassuré et consolé, besoin si naturel à l'humanité.

Mais comment croire à un dieu qui fait des miracles! Le cours des événements est-il changé par cette croyance? Hélas! non. Le témoignage de l'expérience, dans tous les temps et dans tous les lieux, est que tout arrive et se produit suivant des lois immuables, inexorables, et tous les hommes pensants l'ont reconnu dès le temps même où les sciences physiques n'existaient pas encore. Pour nous qui connaissons les résultats de ces sciences, qui sommes arrivés à constater le règne de lois invariables dans la nature et l'expérience, il nous faudrait nous aveugler nous-mêmes pour croire à un dieu qui ferait des miracles. Quel homme, jouissant de son bon sens, comp-

tera jamais sur un miracle en sa faveur, ou même en faveur d'un peuple entier? On sait trop que le principe qui agit dans la nature est sourd et aveugle.

Bien plus, du moment où l'on désigne par le mot miracle un événement qui se produit en dehors de toute loi, les miracles doivent être rejetés *a priori*, comme contraires au principe de causalité. Car, de ce que tout changement doit avoir une cause, il suit, comme je l'ai déjà montré, que toutes les causes sont liées avec leurs effets par des lois invariables, et qu'une cause absolue n'est pas possible. Ce ne sont donc pas seulement les miracles qui sont impossibles, c'est l'idée même d'un dieu ou d'un absolu agissant qui est dénuée de vérité et de fondement, c'est la croyance en Dieu en tant qu'elle s'appuie sur la preuve cosmologique et la preuve physico-théologique, ces preuves dont l'inanité a été démontrée déjà par Kant.

Mais il n'y a pas là une erreur théorique seulement; il y a aussi un égarement moral. La nature et l'expérience étant ce que nous savons, croire que Dieu en est le principe c'est entièrement fausser et même renier l'idée de Dieu. On croit qu'il suffit d'attribuer au principe agissant de la nature la conscience de lui-même pour en faire un dieu; mais on en ferait plutôt ainsi un démon. Si la nature aveugle est immorale, combien cette immoralité ne devient-elle pas plus noire et plus condamnable quand on lui attribue la conscience d'elle-même! Il est temps de renoncer à des imaginations aussi odieuses que dénuées de raison et de se demander sérieusement ce qu'il faut entendre par le mot Dieu.

Tout le monde s'accorde sur ce point que Dieu est l'être absolu. Voilà un terrain sur lequel une entente générale est possible. Il faut donc, avant tout, examiner d'où nous vient la notion de l'absolu, et quel en est le sens précis. Or nous avons constaté que la notion de l'absolu nous est innée et constitue la loi fondamentale de la pensée, loi qui seule rend possible la distinction du vrai et du faux comme celle du bien et du mal. Nous pensons donc, on peut le dire, par la vertu de Dieu. Mais de là à croire que Dieu lui-même est un être pensant et ayant conscience de soi, il n'y a aucune voie rationnelle. Bien au contraire; car la conscience de soi n'est possible et nécessaire que chez un être qui n'existe qu'au moyen d'une illusion et d'une apparence. Le premier effet de cette illusion est, il est vrai, de nous faire accroire que l'existence consciente est l'existence la plus élevée et même la seule véritable existence; mais cela même

paraît bien ridicule quand on songe à ce qu'est cette expérience consciente, cette existence qui repose sur des illusions et qui est toute remplie d'imperfections et de misères. Non, l'existence absolue ou divine n'est pas une existence consciente, parce qu'elle est incomparablement supérieure à cette sorte d'existence. Et, d'une manière générale, Dieu étant la nature normale des choses ne peut, pour cette raison, avoir aucune analogie avec la nature physique d'aucun objet. Depuis longtemps déjà on a reconnu, mais d'une manière vague, que Dieu est la source du bien et du vrai. Il faut comprendre qu'il n'est pour nous que cela, qu'il n'a point de qualités physiques, que son idée n'est le principe de la logique et de la morale que parce qu'elle exclut toute communauté de Dieu avec les éléments physiques de la réalité — et l'on possède le fondement de la vraie religion.

La religion est l'amour de Dieu; or, Dieu étant le bien et le vrai pur, aimer Dieu n'est rien autre chose qu'aimer le bien et le vrai [1]. Et la raison de cet amour de Dieu, de la perfection, est en ce que Dieu est la nature vraiment propre des choses, en ce que la perfection est leur état normal. Notre état d'imperfection est une anomalie et une déchéance. Déjà depuis des temps fort reculés, les hommes en ont une conscience très énergique; les traditions de presque tous les peuples parlent d'un état de perfection dans lequel l'humanité aurait vécu à l'origine, d'un paradis ou d'un âge d'or, et elles expliquent l'état présent par une chute subite ou une lente dégénérescence. A certain égard, ces traditions sont absolument fausses : l'homme n'a jamais pu se trouver à l'état de perfection et n'a jamais pu, par conséquent, en déchoir à un moment donné ou dans un intervalle quelconque; car l'imperfection est inséparable de l'existence consciente qui repose sur des illusions ou des apparences. Mais, d'autre part, elles expriment la notion très juste que l'état d'imperfection, que l'assujettissement au mal et à l'erreur est une anomalie et une déchéance; seulement l'anomalie n'est pas susceptible d'explication. La perfection est bien l'état normal des choses, mais il faut com-

1. On associe, d'ordinaire, le beau au vrai et au bien, et l'on a raison, parce que la beauté est comme un reflet du divin dans la nature physique. Cependant il ne faut pas trop en faire honneur à cette nature, attendu qu'elle possède aussi peu cette beauté en propre qu'un miroir les images reflétées par lui. La beauté n'existe que pour l'homme doué de sentiments esthétiques, capable de poésie. Sans lui, toutes choses restant les mêmes, elle n'existe pas.

prendre que Dieu représente seul cette nature normale et qu'il n'y a de perfection absolue qu'en lui.

Cette notion nous montre à nous-mêmes dans une relation beaucoup plus intime avec Dieu que ne l'ont cru les religions du passé. Quoique séparés de Dieu par l'abîme de l'anomalie que constitue notre nature physique, nous ne le sentons pas moins comme le fond de notre être, c'est-à-dire des éléments supérieurs de notre être, comme notre vrai moi, notre nature vraiment propre ou normale. C'est pour cela que l'amour de Dieu est l'amour du vrai et du bien, et que la notion de Dieu est le principe de la pensée logique et de la conscience morale. Mais, en dehors de la recherche du vrai et du bien comme éléments divins, l'âme a un sentiment direct de sa parenté avec Dieu et une tendance à s'unir à lui comme à sa véritable source ou à sa racine. C'est ce sentiment et cette tendance qui constituent la religion en tant qu'elle se distingue de la philosophie et de la moralité.

La religion, la moralité et la philosophie ne sont que trois faces différentes d'un même fait ou trait de notre nature supérieure. Néanmoins elles ont pu se développer jusqu'à un certain point indépendamment les unes des autres, et notamment la religion et la moralité se sont constituées indépendamment de la philosophie. Reposant sur le sentiment intime et la conscience intuitive de Dieu comme bien pur et norme des choses, la religion et la moralité ont atteint chez quelques hommes un degré remarquable de pureté et d'élévation, en l'absence de toute croyance réfléchie certaine, ou même associées à des théories fausses. Mais c'est là un privilège des âmes d'élite. Pour le commun des hommes, une fausse philosophie entraîne, comme conséquence nécessaire, une religion dénaturée et une moralité imparfaite. Le sentiment de la parenté de l'homme avec Dieu s'est ordinairement traduit par la croyance en un Dieu-homme, en une incarnation de Dieu, et nos sociétés européennes vivent encore pour la plupart sous le prestige d'une croyance de ce genre. Jésus était un de ces hommes rares, auxquels j'ai fait allusion plus haut, qui ont possédé dans toute sa pureté le sentiment moral et religieux ; il a appris aux hommes à voir en Dieu leur Père, c'est-à-dire à sentir avec Dieu comme source de notre nature supérieure leur parenté [1]. Mais les hommes ont perverti l'enseignement de

1. « Soyez parfaits comme votre Père aux cieux est parfait. »

Jésus au point de faire de lui-même un objet de leur culte, de croire qu'il était Dieu lui-même ou le fils de Dieu incarné. Si Jésus pouvait le savoir, il serait assurément lui-même le plus attristé de cette perversion de sa religion. Notre nature supérieure, logique et morale, voilà le Verbe ou le fils de Dieu fait homme, et la norme ou loi fondamentale de notre pensée est « cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde », dont parle Jésus dans son Évangile, parce que c'est à elle que les hommes sont redevables de leur capacité morale et logique. Si, jusqu'à présent, cette lumière n'a éclairé les hommes que fort imparfaitement, c'est qu'on n'en avait aucune conscience distincte. Mais quand on connaît clairement la norme de la pensée, on voit bien qu'elle est le soleil du monde spirituel, puisqu'elle est le principe de la distinction du vrai et du faux, comme du bien et du mal. La notion que l'identité avec soi-même est le caractère propre de la nature normale et absolue des choses est la notion la plus élevée qu'un être pensant puisse atteindre; elle est la seule vérité éternelle, la seule dont on puisse dire : « Le ciel et la terre passeront, mais cette vérité ne passera point. » Le monde physique n'existe qu'en se conformant, au moins en apparence, à cette norme, et quant à nous, c'est en vertu de cette norme que nous avons, comme je l'ai montré plus haut, notre part de liberté et de personnalité réelles.

Une vertu si transcendante n'appartient à la norme de notre pensée que parce qu'elle est la seule révélation précise de la nature divine en ce monde. Toutefois, bien qu'elle exprime la nature divine ou normale en général, elle ne contient aucune indication de l'unité de Dieu; cette unité ne peut être qu'inférée des faits de l'expérience. L'individualité de tous les objets physiques reposant sur une illusion ou une apparence, il s'ensuit que l'individualité, et aussi, par conséquent, la multiplicité des objets physiques sont étrangères à la nature normale et absolue des choses, que la nature normale et absolue des choses est donc une unité, en d'autres termes, qu'il n'y a qu'une substance réelle, un absolu, un Dieu. La nature de l'absolu ou de Dieu étant parfaitement identique à elle-même et excluant, par suite, toute diversité, la multiplicité et la nature physique des choses ne peuvent pas en être déduites. La multiplicité des objets de l'expérience est, de même que leur nature physique, un problème insoluble. Le monde physique est une énigme dont on ne pourra jamais trouver le mot. Ne pas le reconnaître c'est,

comme je l'ai déjà fait voir, s'exposer à une infinité de confusions et d'erreurs.

Mais la simplicité de Dieu ne sera-t-elle pas elle-même un scandale pour les esprits peu réfléchis? Les hommes ne sont-ils pas à mille lieues de comprendre que le simple seul est divin, et que le divin est simple? On est, au contraire, tout naturellement porté à croire que ce qui est simple ne possède qu'un minimum de réalité. A cela, il n'y a qu'une réponse : nous n'avons aucune connaissance concrète ou intuitive de l'être simple; notre notion que le caractère propre de Dieu ou de l'absolu est l'identité avec soi-même, est une pure abstraction qui resterait tout à fait vide si nous ne lui donnions un contenu emprunté à notre nature telle que nous la connaissons. Nous constatons que l'identité avec soi-même est le propre du bien et du vrai, comme le désaccord avec soi-même est le propre du mal et du faux en général, de l'imperfection ou de l'anomalie. Par là, nous savons que Dieu ou l'absolu est le vrai et le bien dans leur pureté, la source de toute vérité et de toute bonté, de toute perfection en un mot. Et nous devons présumer que le vrai et le bien ne sont pas distincts l'un de l'autre en Dieu, dont la nature exclut toute diversité. La dualité du vrai et du bien résulte chez nous de ce que notre être, reposant sur une illusion ou une apparence, se compose nécessairement de deux parties différentes, l'une qui pense et qui connaît, l'autre qui sent et qui veut, en d'autres termes, le sujet et l'objet du moi. Or, cette dualité ne peut pas se rencontrer au sein de Dieu, ni, par conséquent, la différence du bien et du vrai. Il faut donc comprendre que nous connaissons seulement une ombre de Dieu, mais comme cette ombre suffit pour nous faire vivre et progresser, on voit combien il serait téméraire et déraisonnable d'appliquer à Dieu la mesure des choses physiques.

C'est ici que la religion vient en aide à la philosophie. Notre intelligence ne peut appréhender Dieu que d'une manière toute abstraite, dans le concept de la nature divine ou normale de notre pensée; l'intuition de Dieu ne nous est pas possible. Mais nous possédons en outre le sentiment de notre affinité avec Dieu, comme avec notre nature vraiment propre ou normale, et ce sentiment, qui constitue l'essence de la religion, nous met dans un rapport plus intime avec Dieu que l'intelligence ne pourrait le faire. Aussi voyons-nous que le sentiment a révélé Dieu aux hommes, du moins à quelques hommes, quand leur intelligence égarée le cherchait encore dans

une personnification de la puissance physique. Mais ces hommes n'étaient que des exceptions, et, même dans ces âmes privilégiées, les erreurs de l'intelligence n'ont pas laissé que de porter préjudice à la religion. La vraie religion ne pourra s'établir d'une manière sûre, permanente et universelle, que par la vraie philosophie, qui crée l'harmonie du sentiment et de l'intelligence, de la religion et de la science, et, par cela même, établit les fondements éternels de la vie de l'esprit.

VI

REMARQUES SUR L'ORIGINE ET LA FIN DES CHOSES

Aucun temps n'a montré plus de curiosité que le nôtre pour la recherche des origines. Mais comme on se pique aujourd'hui de suivre en tout des méthodes scientifiques, ce n'est pas l'origine de l'univers tout entier qu'on essaie de découvrir ou d'expliquer, c'est seulement celle de notre système solaire et surtout de quelques phénomènes particulièrement remarquables qui s'y produisent, tels que la vie organique et la vie sensible ou animale. Mais alors même que l'on parviendrait à expliquer la formation du système solaire, on n'aurait pas encore touché à l'origine des choses en général, et c'est sur cette origine que l'esprit humain ne peut s'empêcher de s'interroger. Or, en approfondissant ce sujet, on constate que sur la question des origines plane une obscurité absolue, non pas seulement en ce sens vulgaire que les origines sont soustraites à notre connaissance, mais en un sens encore bien plus rare, à savoir que, dans ce problème, l'esprit se heurte à deux impossibilités de penser qui sont opposées l'une à l'autre. Pour employer un terme déjà familier : il existe, au sujet de la question des origines, une antinomie absolue.

Expliquons cependant ce que c'est qu'une antinomie et en quoi elle diffère d'une contradiction logique.

Quand deux affirmations s'excluent mutuellement, ou quand une affirmation est opposée à sa négation, il y a entre les deux propositions une contradiction logique. Mais, dans certains cas, ce ne sont pas deux affirmations, ou une affirmation et une négation, mais deux négations qui s'excluent mutuellement, et c'est là ce qui constitue une antinomie. Kant, qui a le premier exposé la doctrine des antinomies, n'en a pas bien compris ce caractère distinctif. Pour

lui, l'antinomie consistait en une thèse et une antithèse; il croyait, par conséquent, qu'elle renfermait un terme positif. Mais c'est une erreur; il n'y a point de thèse, il n'y a point de terme positif dans une antinomie, mais seulement deux négations, deux antithèses opposées l'une à l'autre : l'opposition d'une thèse et d'une antithèse est une contradiction logique ordinaire.

Il y a encore une autre différence, qui doit être signalée, entre l'antinomie et la simple contradiction logique. Celle-ci ne peut jamais se rencontrer dans la réalité, mais seulement dans la pensée, ou dans l'idée qu'on se fait de la réalité, et les deux termes de la contradiction logique ne peuvent, par conséquent, jamais être tous les deux vrais à la fois. Au contraire, une antinomie ne pourrait jamais venir à l'esprit de personne, si elle n'avait pas un fondement dans la nature des choses, et les deux termes d'une antinomie sont, pour cette raison, tous deux vrais en un certain sens.

Pour le but que nous nous proposons ici, il nous suffira de dire qu'il n'y a que deux antinomies véritables[1], et qui sont nécessairement liées ensemble : l'une concerne la série des changements et l'autre la série de leurs causes[2].

Première antinomie.

Première antithèse. — Il est impossible de penser un premier changement ou un premier commencement; car un premier commencement serait l'origine du *devenir* lui-même, tandis que tout commen-

1. Au fond il n'y a qu'une seule antinomie, et elle a son fondement dans la nature du changement; mais elle peut être considérée par rapport à la simple succession et par rapport à la causalité des phénomènes.

2. Aussi est-ce par suite d'une méprise que Kant a compté parmi les antinomies la contradiction logique renfermée dans le concept des corps, notamment dans leur continuité et leur divisibilité. Si l'on s'en tient uniquement à la forme, il y a là une antinomie en effet : l'impossibilité de penser la divisibilité des corps soit comme finie, soit comme infinie. Mais du moment où le monde des corps n'est qu'une apparence, ce n'est pas dans cette apparence, mais dans la nature des choses qui la produit qu'il faut chercher l'antinomie véritable, et cette antinomie concerne, non la divisibilité des corps, mais l'existence même d'une apparence, ou du faux, qui est une anomalie. L'antinomie, ou plutôt la double contradiction logique renfermée dans l'extension et la continuité des corps, dans leur propriété de remplir un espace, vient évidemment de ce que les corps ne sont que nos sensations, et de ce que le fait d'avoir une extension et une continuité est incompatible avec la nature d'une substance ou d'un objet absolu. Si l'on croit que la divisibilité de la matière n'est pas infinie, on a la conception logiquement contradictoire d'objets composés, mais composés de rien; car des éléments simples ne peuvent pas avoir une étendue. Il est donc clair qu'on a affaire ici, non à une réalité, mais à une simple apparence.

cement et tout changement présuppose le *devenir* comme forme de la réalité ou comme manière d'être des choses. Le premier commencement serait un commencement absolu, la naissance de tout ce qui est, sortant du néant. Or il nous est impossible de penser un commencement absolu, parce que l'idée d'absolu et celle de commencement ou de changement sont, suivant la loi fondamentale de notre pensée, absolument incompatibles l'une avec l'autre.

Deuxième antithèse. — Il est impossible de penser qu'une série infinie de changements se soit écoulée jusqu'au moment présent, parce que l'infini ne peut pas avoir de fin.

Deuxième antinomie.

Première antithèse. — Il est impossible de penser une cause première absolue de changements, parce que du principe de causalité, qui est la seule raison de chercher et d'exiger des causes de changements, il résulte que la cause d'un changement ne peut être qu'un changement qui le précède. Car si tout changement est l'effet d'une cause, il ne peut y avoir un effet nouveau sans une cause nouvelle. Or, la cause de tout changement étant elle-même un changement, exige, à son tour, une cause qui est un changement précédent, et ainsi de suite à l'infini.

Deuxième antithèse. — Il est impossible de penser une série infinie de causes, parce que cette série ne procéderait de rien, et les causes qui la composeraient ne pourraient dériver de nulle part leur puissance de produire des effets, puissance qu'elles se transmettent des unes aux autres. Le principe que tout changement doit avoir une cause veut dire que tout changement exige une explication; mais si la série des causes doit être prolongée dans un passé infini, cela veut dire que l'explication des changements se dérobe à l'infini, et prouve ainsi son inanité.

Ce qu'il faut surtout bien remarquer, c'est que cette dernière antithèse n'implique aucun élément positif, n'implique pas le moindre droit de supposer une cause première et absolue des changements : elle n'a qu'un sens purement négatif. La supposition d'une cause absolue est en contradiction directe avec le principe de causalité, et se détruit par conséquent elle-même. De plus, supposer que l'absolu soit la cause de changements et d'autres effets physiques, c'est complètement fausser le concept ou la notion de l'absolu lui-même, et

comme la notion de l'absolu est le principe de la pensée logique et de la conscience morale, cette supposition aurait pour conséquence la désorganisation totale de la pensée : la logique, la morale, la religion en seraient toutes également dénaturées. Mais, en fait, l'absolu n'est nullement impliqué dans l'antinomie. Bien au contraire : s'il y avait la moindre raison de croire que les changements puissent être dérivés de l'absolu, ou être causés par lui, il n'y aurait plus d'antinomie à leur égard. L'antinomie contenue dans l'essence du changement a sa raison, précisément, en ce que le changement, étant le symptôme d'une existence en désaccord ou en contradiction intime avec elle-même, est quelque chose d'anormal, d'étranger à la nature normale et absolue des choses. De là suit également et que tout changement doit avoir une cause, et que l'absolu ne peut jamais être la cause des changements, ou, en d'autres termes, qu'on ne peut penser une cause première et absolue des changements[1]. L'antinomie renfermée dans l'essence du changement consiste donc en ce que le changement exige une explication et, en même temps, n'est susceptible d'aucune explication. Tout changement *en particulier* a sa cause et peut être expliqué par elle; mais le fait qu'il y a *en général* des changements n'a pas de cause et n'est pas capable d'explication, la série des causes se dérobant à l'infini. Le *devenir* doit être conçu comme une manière d'être des choses, qui se perpétue par sa propre impulsion, mais dont il est impossible de comprendre la raison et l'existence.

Le changement étant le symptôme d'une existence anormale, on peut, par le fait du changement, voir avec clarté que tout ce qui est anormal, étranger à la nature normale et absolue des choses, surtout le mal et l'erreur, renferme nécessairement une antinomie, en d'autres termes, exige une explication et, en même temps, ne peut en recevoir aucune. Et c'est là le sens dans lequel les deux termes de l'antinomie sont vrais tous les deux à la fois. Ce qui appartient à

1. La méprise de Kant, qui composait l'antinomie d'une thèse et d'une antithèse, faisant entrer ainsi l'idée de l'absolu elle-même dans l'antinomie, a donné lieu à la « Dialectique », ou à la « Méthode » de Hégel, c'est-à-dire à sa manière de faire passer toutes choses par thèse, antithèse et synthèse, tandis que la méprise de Kant procédait elle-même de sa supposition que nos représentations n'ont point d'objets qui diffèrent de ces représentations. On voit ici, par un exemple curieux, comment les erreurs s'engendrent les unes les autres. Du reste, il est fort probable que Hégel, en niant le principe de contradiction et en érigeant l'absurdité en principe de la pensée, ne faisait que se moquer de son public.

la nature normale et absolue des choses n'a point de conditions et n'exige point d'explications; au contraire, ce qui est étranger à la nature normale et absolue des choses est soumis à des conditions et a besoin d'être expliqué, mais ne peut, en même temps, être expliqué, parce qu'on ne peut pas le dériver de l'absolu qui est cependant la seule réalité dont on puisse songer à dériver quelque chose. L'existence de l'anormal pose donc un problème insoluble. Le mal, l'erreur et le monde physique lui-même, qui est conditionné par une apparence fausse et qui est rempli de maux, sont quelque chose d'anormal et, à ce titre, ne sont pas susceptibles d'explication. C'est pourquoi s'étend sur toutes les origines une antinomie, et il est tout aussi impossible de penser un premier commencement des choses que l'absence d'un premier commencement, ou une éternité qui se serait écoulée jusqu'au jour présent.

Si l'on prend le monde comme il se présente dans notre expérience ordinaire, c'est-à-dire comme un monde de substances (de corps), qui sont par leur nature en dehors du temps et ne peuvent ni naître ni périr, il faut admettre que le monde est éternel dans ce qui le constitue, et que c'est seulement le *devenir* en lui, c'est-à-dire les mouvements et les combinaisons des corps, qui a besoin d'explication, et, ici encore, aucune explication n'est possible. Supposer que les corps se trouvent de toute éternité en mouvement bien que le mouvement ne soit pas fondé dans leur nature, puisqu'ils sont de leur nature inertes, c'est évidemment éluder l'explication. On le voit surtout, et d'une manière non équivoque, quand il s'agit d'expliquer des phénomènes tels que la vie organique, et, bien plus encore, la vie consciente, par un mouvement des corps qui leur est, en soi, tout accidentel. Mais il a été suffisamment démontré dans les articles précédents que les corps ne sont qu'une apparence. Le monde connu ne peut pas exister sans des sujets connaissants, et ceux-ci, par conséquent, sont contemporains du monde. Or, il est tout aussi impossible de penser la naissance d'un premier sujet qu'une infinité de sujets se succédant jusqu'au temps actuel les uns aux autres. L'expérience nous permet, il est vrai, de constater une évolution ou une progression dans la série des sujets connaissants, depuis l'animal le plus simple jusqu'à l'homme, qui semble avoir apparu plus tard que les autres espèces animales; et cela paraît indiquer un commencement de toute la série des sujets, au moins en ce qui concerne ceux que nous trouvons dans notre expérience. Mais il n'en reste

pas moins l'impossibilité de penser l'apparition du premier sujet, commençant la série dont nous sommes les derniers termes. L'antinomie demeure, à tous les points de vue, insoluble.

Et comme du commencement, en est-il aussi de la fin des choses. Il n'y a point de contradiction logique immédiate dans la pensée que le monde et la vie, existant maintenant, puissent continuer d'exister sans fin; quand on songe, toutefois, que tout individu vivant périt infailliblement, que la vie ne persiste que par la succession ininterrompue des individus, enfin qu'il est dans la nature de tout ce qui est anormal de disparaître, puisqu'il renferme la tendance à son propre anéantissement, — il faut bien admettre la possibilité que cette réalité anormale, notre monde, périra une fois entièrement et définitivement. Cette possibilité cependant d'une fin absolue transgresse, elle aussi, la puissance de notre conception.

En somme, il règne une obscurité absolue touchant l'origine et la fin des choses : sur ce sujet, on ne peut rien affirmer ni rien nier. La réalité physique étant anormale est inexplicable, et c'est ce qui se manifeste à nous par les antinomies insolubles auxquelles elle donne naissance. Mais nous pouvons nous en consoler en songeant que nous ne sommes pas nous-mêmes entièrement absorbés dans cette anomalie et cette antinomie, que nous possédons une norme supérieure qui nous met en mesure de reconnaître les anomalies et les antinomies, norme qui est le concept même de l'absolu et le gage de notre participation à la nature de l'absolu. Si une partie de nous, la partie physique, vient d'en bas, l'autre partie, notre nature morale, vient d'en haut et prouve notre communauté de nature avec Dieu, l'être absolu et parfait vers lequel nous tendons comme vers notre vrai moi. Cette participation à la nature divine nous garantit une éternité ou une immortalité véritable, celle de l'élément divin en nous, quoi qu'il puisse advenir du monde de l'apparence.

(*A suivre.*) A. Spir.

DISCUSSIONS

RÉPONSE A QUELQUES CRITIQUES

J'ai publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de juillet 1894 un article intitulé : « Sur la nature du raisonnement mathématique ». M. Lechalas en a fait une critique dans le numéro de novembre 1894.

D'autre part j'ai publié dans le numéro de novembre 1895 un article intitulé : « L'espace et la géométrie », que M. Couturat a critiqué dans le numéro de septembre 1896. Je voudrais exposer en quelques mots les réflexions que m'ont suggérées les articles de MM. Lechalas et Couturat.

Je ne veux pas engager une polémique qui, en pareille matière, serait forcément stérile; il est aisé de comprendre pourquoi. Dans les études de ce genre, on s'efforce de s'affranchir du joug de certaines habitudes d'esprit; on cherche à rompre quelques-unes des associations d'idées auxquelles nous sommes accoutumés.

L'idéal serait de les rompre toutes, mais il ne peut être atteint. S'il l'était, la pensée se trouverait en présence d'une poussière sur laquelle elle n'aurait plus aucune prise; elle ne serait plus possible, et le serait-elle qu'on n'aurait plus de langage pour l'exprimer.

Qu'arrive-t-il alors? Un auteur rompt telle association d'idées et conserve telle autre; un second auteur fait le contraire. Dès lors, ils se sont interdit tout espoir de jamais se rencontrer. Ils travailleront plus utilement en poursuivant leur voie chacun de son côté qu'en cherchant une rencontre impossible.

Des échanges d'observations, sans pouvoir aboutir à un accord, ont cependant un bon côté. Nul de nous ne peut se flatter d'être toujours parfaitement clair, mais souvent il ne s'apercevra qu'il a été

obscur qu'en voyant qu'il n'a pas été compris. Les objections qu'on lui fera seront donc pour lui un avertissement, et en même temps une occasion d'exprimer plus complètement et plus clairement sa pensée.

C'est dans cet esprit que j'entreprends cette réponse. Je ne veux pas, à proprement parler, réfuter les objections de MM. Lechalas et Couturat, mais préciser le but que j'ai poursuivi et les conclusions auxquelles j'ai cru pouvoir m'arrêter.

Ces deux savants m'excuseront donc si je ne les suis pas toujours sur le terrain qu'ils ont choisi.

I

Je répondrai en premier lieu à M. Lechalas.

Un mot d'abord au sujet de la dénomination de raisonnement par récurrence. Cette expression est consacrée par l'usage universel des mathématiciens. Son sens étymologique est oublié et je ne m'en suis pas inquiété, j'ai pris le mot dans son sens usuel.

Le but que je me suis proposé, ainsi que mon titre l'indique, est simplement d'étudier le mécanisme du raisonnement mathématique, et ce que j'ai dit ne s'applique pas plus particulièrement à l'arithmétique qu'à toute autre partie des mathématiques.

Je n'ai pas voulu répondre à M. Ballue; je n'avais pas connaissance de son article quand j'ai écrit le mien; après l'avoir lu, j'ai seulement ajouté une phrase où je le citais incidemment, mais le sujet que je traite est absolument différent du sien.

Je n'ai pas cherché à faire une théorie des pluralités et je ne l'ai pas fait parce que c'était hors de mon sujet. C'est pour la même raison que je n'ai pas parlé de la question d'Orient.

Je n'ai pas défini le nombre 0, ni le nombre 1, ni l'opération $+1$; c'est avec intention; ces définitions ne jouent aucun rôle dans mes recherches et je pouvais, sans m'en occuper, étudier le mécanisme du raisonnement mathématique, comme on pourrait étudier le mécanisme d'un moulin sans donner l'analyse chimique du blé qu'il a à moudre.

Je n'ai pas donné non plus la définition du signe $=$; si j'avais cru nécessaire d'en donner une, j'aurais adopté celle de Helmholtz dans sa célèbre *Jubelschrift* intitulée « Zählen und Messen ».

Voici à peu près comment il s'exprime :

On appellera égalité une relation jouissant des propriétés suivantes :

1° Si l'on a $a = b$, on aura $b = a$.

2° Si l'on a $a = b$ et $b = c$, on aura $a = c$.

Maintenant, dans les applications, on *conviendra* d'appeler égalité telle ou telle relation, et on en aura le droit dès qu'on aura constaté que cette relation jouit des propriétés que je viens d'énoncer.

Cette définition peut évidemment prêter à de graves objections, puisqu'elle ne tient aucun compte de l'origine psychologique de la notion d'égalité. Mais c'est celle qui aurait le mieux convenu au point de vue purement formel où je m'étais placé.

Évidemment on pourrait adopter telle autre définition que l'on voudrait, il y aurait alors lieu d'établir que deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles et on poursuivrait ensuite la série de mes raisonnements sans y rien changer. La définition de l'égalité est indifférente au point de vue où je me place. C'est une sorte d'élément étranger que j'ai cherché à éliminer le plus possible et si je préfère celle de Helmholtz, c'est parce que c'est pour ainsi dire un minimum de définition.

II

On a le droit de faire la théorie générale des opérations sans définir l'opération que l'on considère, de même qu'on fait la théorie de l'addition sans définir la nature des termes à additionner.

Ce n'est qu'un pas de plus dans la voie où se sont engagés les mathématiciens; ceux-ci cherchent en effet de plus en plus à séparer les formes pures qui font l'objet de leurs études des éléments matériels qui participent encore de la réalité. Ce n'est qu'à ce prix qu'ils peuvent atteindre la rigueur qui leur est nécessaire.

Il faut que cette tendance soit bien impérieuse. L'éminent physicien Helmholtz ne saurait être soupçonné d'avoir voulu sacrifier la réalité; c'est à lui pourtant qu'est due la définition si caractéristique de l'égalité que je citais tout à l'heure.

Quant à moi, j'ai été aussi loin que possible dans ce chemin qui nous éloigne de la réalité et qui nous conduit à un domaine où règnent la forme pure et la rigueur absolue. Voici pourquoi :

Je me proposais de prouver que le raisonnement mathématique *rigoureux*, comme le comprennent les analystes contemporains, n'est

pas un raisonnement analytique. Mais le raisonnement mathématique ne devient rigoureux que quand la forme pure a été vidée de toute matière.

Si j'avais étudié un de ces raisonnements que l'on faisait il y a cinquante ans, avant que ce travail d'épuration ne fût terminé, je n'aurais rien prouvé; j'aurais montré sans peine qu'un pareil raisonnement n'est pas analytique, mais comme il n'est pas rigoureux, cela n'aurait pas montré qu'un raisonnement peut être rigoureux sans être analytique.

D'autre part, j'ai rejeté toute démonstration ou toute définition qui ne serait pas intelligible en dehors d'un mode particulier de représentation spatiale.

M'étant efforcé de me débarrasser de toute représentation matérielle, je m'étonne qu'on puisse prétendre qu'en n'en choisissant aucune, j'en ai « imposé » une; que je suis forcé, pour être logique, de l'adopter avec toutes ses conséquences, à tel point que je n'ai plus le droit de considérer les nombres positifs en laissant de côté les nombres négatifs.

III

« On doit noter, d'autre part, dit M. Lechalas, que ces démonstrations supposent qu'on ait le droit de faire subir aux égalités certaines transformations dont la légitimité résulte de nos définitions ».

Est-ce à dire que, faute de définitions précises, les transformations que j'ai faites n'étaient pas légitimes? Oui, peut-être, si j'avais eu pour but de démontrer certaines propriétés des pluralités. J'aurais dû alors démontrer d'abord, par exemple, que deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles, etc., justifier en d'autres termes deux ou trois règles tout à fait analogues à celles de la logique formelle. Pour cela, j'aurais dû, ou bien adopter des définitions précises et montrer qu'elles sont d'accord avec ces règles, ou bien, comme le fait Helmholtz, prendre ces règles elles-mêmes pour définitions de l'égalité et de l'opération.

Mais ce n'est pas cela que j'ai voulu faire; je ne me suis pas préoccupé de justifier ces règles, je les ai *admises*; et je me suis demandé si un raisonnement mathématique était une simple application de ces règles convenablement combinées; il aurait alors été purement analytique, puisque ces règles le sont elles-mêmes.

Mes écritures sont-elles dénuées de signification? Oui, si le nombre 5

n'a pas de signification, parce qu'on ne sait s'il représente 5 chevaux ou 5 hommes; si la lettre *a* en algèbre n'a pas de signification, parce qu'on ne sait si elle représente un 5 ou un 6.

Mes écritures n'ont pas de signification *particulière*; mais on peut leur attribuer telle signification que l'on voudra; ce que j'ai dit restera vrai.

IV

Je suis parfaitement d'accord avec M. Lechalas, sur la parenté du raisonnement par récurrence et du principe de raison suffisante.

Ce principe est la source de l'induction mathématique comme de toute induction. Malheureusement, en s'élevant jus qu'à lui, on perd en précision ce qu'on gagne en généralité.

Il importe donc d'étudier en détail le mécanisme de chacune de ses applications.

En mathématique pure il se plie à trois usages très différents, mais en se transformant profondément.

1° On peut dire : je viens de démontrer telle proposition, telle autre se démontrerait *de même*;

2° On peut dire aussi, par exemple : la résultante de deux forces égales est dirigée suivant leur bissectrice parce qu'*il n'y a pas de raison* pour qu'elle se rapproche plus de l'une des forces que de l'autre;

3° Enfin on peut l'employer dans le raisonnement par récurrence.

Dans ces trois cas, on doit invoquer trois jugements synthétiques *a priori* différents, quoique étroitement apparentés. Rien ne saurait dispenser de les distinguer et de les étudier à part.

En résumé, l'article de M. Lechalas contient une foule d'idées intéressantes; mais je ne vois pas pourquoi il se croit en désaccord avec moi. Nous poursuivions des buts différents, nous ne pouvions nous rencontrer, ou plutôt nous ne pouvions le faire qu'en un point et sur ce point nous sommes parfaitement d'accord.

Tout raisonnement analytique est stérile.

V

Mon désaccord avec M. Couturat semble plus profond. Peut-être cependant serons-nous plus près l'un de l'autre quand je me serai mieux expliqué; je m'étonne en effet que ma pensée ait été si mal comprise, je ne croyais pas avoir été si obscur.

Suivons pas à pas la critique de M. Couturat.

L'ensemble des déplacements possibles d'un corps solide forme un groupe de transformations; ce groupe constitue l'espace; ce groupe est d'ordre 6.

« Mais, demande M. Couturat, comment sait-on que ce groupe est d'ordre 6? Parce que tout déplacement peut être regardé comme la combinaison de six mouvements élémentaires indépendants, c'est-à-dire, au fond, parce que la position d'un corps dans l'espace est déterminée par six variables indépendantes. Or, si l'on cherche la raison de ce dernier fait, on trouve finalement que c'est parce que l'espace a trois dimensions. La pétition de principe est donc évidente. »

Mais ce n'est pas du tout comme cela que j'ai raisonné.

Voici la marche que j'attribue à l'esprit dans la formation de la notion d'espace :

1° Il commence par distinguer, parmi les changements dont il est témoin, certains d'entre eux qu'il appelle déplacements (voir mon article, page 636);

2° Il est amené à regarder deux changements différents comme le *même* déplacement (page 639);

3° Il reconnaît que deux déplacements consécutifs sont équivalents à un déplacement unique qui est comme leur résultante (loi d'homogénéité, page 640).

A ce moment, il ne sait pas encore la géométrie, il ne sait pas que l'espace a trois dimensions, il ne sait pas que la position d'un corps est déterminée par six quantités.

Mais il commence à étudier *expérimentalement* les lois suivant lesquelles se composent les déplacements. L'expérience lui apprend qu'ils se comportent comme les substitutions d'un groupe d'ordre 6.

Elle lui apprendrait autre chose s'il était placé dans un de ces mondes que j'ai appelés non-euclidiens.

« Comment donc sait-on que le groupe est d'ordre 6? » Ce n'est pas par un raisonnement géométrique, c'est par *expérience*.

Mais il faut bien s'entendre. L'expérience nous apprend seulement que les déplacements se comportent *à peu près* comme les substitutions d'un groupe d'ordre 6. Ce n'est donc pas l'expérience qui nous fournit la notion de ce groupe. Cette notion préexiste ou plutôt ce qui préexiste dans l'esprit c'est la puissance de former cette notion.

L'expérience n'est pour nous qu'une occasion d'exercer cette puis-

sance. Elle nous apprend que parmi tous les groupes simples que nous pouvons former, c'est un certain groupe qui s'écarte le moins de l'observation.

L'esprit juge alors qu'il est plus *commode* de regarder le déplacement observé comme la résultante de deux changements : 1° un changement peu différent du déplacement observé et qui sera considéré comme le déplacement réel; 2° un autre changement *très petit* et qui sera regardé comme une petite variation des propriétés sans caractère géométrique.

Grâce à cette *convention*, les déplacements réels se composent *rigoureusement* comme les substitutions du groupe.

Rien ne serait possible si l'entendement ne possédait d'avance la notion de groupe, mais cette notion n'est pas une forme *imposée* à notre sensibilité. Il nous reste en effet le droit de choisir, en tenant compte des indications de l'expérience, entre tous les groupes possibles.

VI

« La pétition de principe, continue M. Couturat, n'est pas moins manifeste dans la définition du point. Certains déplacements ont un caractère commun : on dit qu'ils laissent fixe un point de l'espace. Qu'est-ce à dire? Est-ce une simple convention de langage ou la constatation d'un fait? Dans le premier cas, pourquoi dit-on que les diverses positions ont un point commun plutôt qu'une ligne commune? Dans le second cas.... » Mais il est inutile de parler du second cas, à la question posée par M. Couturat je réponds : c'est une simple convention de langage.

Ici je savais bien que j'avais été obscur, je me résigne donc à être un peu prolixe et à employer le langage mathématique que je ne vois guère le moyen d'éviter.

Au point où nous sommes parvenus, nous avons reconnu que les déplacements se composent d'après les mêmes lois que les substitutions d'un certain groupe G, et nous sommes ainsi conduits pour ainsi dire à choisir ce groupe G comme la norme à laquelle nous rapporterons ces déplacements.

Le choix n'est pas terminé cependant; il existe plusieurs groupes dont les substitutions se composent d'après les mêmes lois. On dit que ces groupes sont isomorphes.

Nous pouvons donc prendre comme « groupe normal » au lieu de G, un groupe quelconque isomorphe à G.

Parmi tous les groupes isomorphes à G, quel est celui que nous choisirons?

Nous connaissons les propriétés du groupe G, puisque, comme je l'ai dit plus haut, la notion de ce groupe préexiste dans l'esprit. Nous savons qu'il contient trois sous-groupes différents ou plutôt trois catégories de sous-groupes.

1° Les sous-groupes g_1 qui sont d'ordre 3.

2° Les sous-groupes g_2 qui sont d'ordre 2.

3° Les sous-groupes g_3 qui sont d'ordre 1.

A chaque substitution de G, correspond : 1° une substitution S_1 qui change chaque sous-groupe g_1 en un autre sous-groupe g_1; 2° une substitution S_2 qui change chaque sous-groupe g_2 en un autre sous-groupe g_2; 3° une substitution S_3 qui change chaque sous-groupe g_3 en un autre sous-groupe g_3.

Les substitutions S_1 forment un groupe G_1; les substitutions S_2 un groupe G_2; les substitutions S_3 un groupe G_3. Tous ces groupes sont isomorphes à G.

Le groupe G_1 a trois dimensions, le groupe G_2 en a quatre, le groupe G_3 en a cinq.

Si l'on choisit G_1 comme groupe normal, le sous-groupe g_1 conserve un point; le sous-groupe g_2 conserve une ligne (c'est cette ligne qu'on appelle ligne droite par définition); le sous-groupe g_3 conserve tous les points d'une ligne.

Si l'on choisit G_2 comme groupe normal, le sous-groupe g_2 conserve un point, le sous-groupe g_1 conserve une surface à deux dimensions et le sous-groupe g_3 conserve un point et une infinité de surfaces à deux dimensions passant par ce point. (Observons en passant que l'espace correspondant à G_2 a quatre dimensions, et par conséquent que deux de ces surfaces se coupent, non suivant une ligne, mais en un seul point.)

Si l'on choisit G_3 comme groupe normal, le sous-groupe g_3 conserve un point, le sous-groupe g_1 conserve une surface à deux dimensions et le sous-groupe g_2 conserve une ligne.

Cela posé, la question de M. Couturat :

« Pourquoi dit-on que les diverses positions ont un point commun plutôt qu'une ligne commune? »

équivaut à la suivante :

« Pourquoi dit-on que g_1 conserve un point plutôt qu'une ligne? » ou encore à la suivante :

« Pourquoi choisit-on comme groupe normal G_1 et non G_2 ou G_3? »

Je répondrai qu'on choisit G_1 parce qu'on trouve cela plus commode, et cela pour deux sortes de raisons :

1° Pour des raisons d'ordre rationnel et par exemple parce que de tous les groupes isomorphes à G, c'est G_1 qui donne à l'espace le moins grand nombre de dimensions. C'est donc G_1 qui est le plus *simple*.

2° Pour diverses raisons d'ordre expérimental.

Un mot encore avant de quitter ce sujet; je dois donner une explication afin d'éviter une confusion. Le groupe G est d'ordre 6, le sous-groupe g_1 d'ordre 3; le nombre des dimensions est égal à la différence 6 — 3; *cela ne serait pas vrai avec un groupe et un sous-groupe quelconques.*

VII

Je passe à la seconde partie de la critique de M. Couturat, où il discute ce qu'il appelle « la genèse psychologique de l'espace esquissée par M. Poincaré ».

Ici, ou je me méprends sur le sens de ses objections, ou M. Couturat a mal compris ma pensée. Dans toute cette partie de mon article je me suis efforcé de prouver que l'espace sensible n'a rien de commun avec l'espace géométrique; M. Couturat paraît croire que j'ai précisément poursuivi le but opposé.

De tous les arguments que j'ai accumulés pour prouver ma thèse, les uns lui paraissent destinés à démontrer la thèse contraire; ils lui semblent d'ailleurs peu probants. Quant aux autres, il les enregistre comme des « aveux ».

Nous sommes donc bien près de nous entendre.

Entrons cependant dans le détail :

« Il y aurait d'abord, dit M. Couturat, à faire d'expresses réserves sur l'assimilation des sensations musculaires à des grandeurs variables dont nous connaîtrions exactement les valeurs et les variations. Mais admettons ce postulat. »

C'est parfaitement bien dit; j'aurais eu également à faire ces réserves, et, si je ne les ai pas formulées, on peut trouver ma pensée à ce sujet dans mon article sur le Continu mathématique, inséré dans le premier numéro de cette *Revue*. Mais, comme je ne pouvais

traiter toutes les questions à la fois, j'ai, comme M. Couturat, « admis ce postulat ». Pour représenter une sensation par les variations d'une grandeur, il faut un premier travail d'élaboration dont je n'ai pas parlé et que l'expérience ne peut faire à elle seule.

En n'insistant pas sur ce point, je faisais une concession aux adversaires de la thèse que je soutenais; j'en faisais une autre en traitant les six muscles de l'œil comme un « bloc ».

VIII

« Ainsi que M. Poincaré l'avoue de bonne grâce, on raisonne comme si l'on savait déjà la géométrie » (p. 638).

J'ai dit cela en effet à la fin d'un paragraphe où j'avais énoncé certaines propositions, je voulais conclure que ces propositions qui nous semblent nécessaires, à nous qui savons la géométrie, ne nous sont pas réellement imposées et qu'une discussion plus complète est indispensable. Cette discussion, je me suis ensuite efforcé de la faire.

« On commence par plonger l'homme physique dans l'espace à trois dimensions, et on cherche comment il entre en relation avec cet espace. »

Mais ce n'est pas cela que j'ai fait; j'ai transporté l'homme physique dans les milieux les plus différents, milieux imaginaires bien entendu : dans le monde non-euclidien (p. 641), dans le monde à quatre dimensions (p. 644).

J'ai vu que, dans ces divers milieux, il devait créer des géométries différentes.

Je voulais faire voir que l'espace représentatif peut s'adapter à une foule de géométries différentes, qu'il n'est par lui-même ni plan ni courbe, qu'il n'est par lui-même ni forcément homogène, ni nécessairement isotrope, qu'on n'est pas obligé de lui attribuer trois dimensions. Pour cela, il fallait précisément cesser de raisonner comme si je savais la géométrie.

IX

Malgré ces explications, je n'espère pas arriver à un accord complet avec M. Couturat.

Qu'on me permette de transcrire les passages de son article qui m'ont enlevé cet espoir :

« Ou bien le caractère par lequel on définit le point est purement

analytique, et alors c'est arbitrairement qu'on lui attribue un sens géométrique... » (p. 660).

« D'autre part, l'effort d'accommodation ne donne par lui-même aucune indication sur la distance de l'objet... » (p. 661).

« L'espace géométrique est le seul qui ait une valeur objective, à la fois scientifique et pratique, c'est celui où nous localisons nos perceptions, où nous projetons nos figures, et où nous construisons le monde physique... » (p. 662).

Ainsi M. Couturat croit avoir l'intuition directe du point géométrique, et il considère par conséquent toute définition, ou comme inutile, ou comme arbitraire.

Ou du moins il exige que toute définition du point, comme celle de toute notion géométrique, ait un caractère « géométrique » et non pas purement analytique.

Mais qu'entend-il par caractère géométrique? Qu'est-ce qui distingue les notions géométriques des notions purement analytiques? Est-ce d'être susceptibles de représentation?

Cela ne paraît pas être la pensée de M. Couturat : l'effort d'accommodation, dit-il, ne nous donne aucune indication sur la distance; or les « visuels » se représentent habituellement la distance d'un objet en se représentant l'effort d'accommodation correspondant. C'est donc que la distance est autre chose que la représentation de la distance, et cependant elle doit conserver ce que M. Couturat appelle le « caractère géométrique ».

Moi, je ne comprends pas ce que c'est que ce « caractère géométrique ». Or M. Couturat juge probablement cette notion tellement claire qu'aucune définition n'en est possible et qu'il sera hors d'état de me l'expliquer.

Le troisième passage que j'ai cité plus haut est encore plus explicite.

C'est dans l'espace géométrique que nous localisons nos perceptions. Qu'est-ce à dire? Cela veut-il dire que nous nous représentons les objets dans l'espace géométrique? Mais nos représentations ne peuvent être que la reproduction de nos sensations; on ne peut donc se représenter les objets que dans l'espace sensible, tout à fait différent (nous sommes d'accord sur ce point) de l'espace géométrique.

Cela veut-il dire, au contraire, que nous raisonnons sur le monde extérieur comme s'il était dans l'espace géométrique? Où est alors

« ce caractère géométrique » si profondément distinct du caractère analytique?

M. Couturat, d'accord en ce point avec le sens commun, croit avoir l'intuition de je ne sais quoi d'intermédiaire entre l'espace sensible que l'on peut se représenter et l'espace analytique sur lequel on ne peut que raisonner.

Quant à moi, cette intuition me manque, et si ce que j'appelle l'espace analytique est déjà autre chose que le nombre pur, puisqu'il est continu, il n'est pas une forme de la sensibilité, puisqu'il ne se prête pas à la représentation, et d'ailleurs il n'a pas nécessairement trois dimensions.

H. Poincaré.

ÉTUDES CRITIQUES

SUR LA DOCTRINE DE L'ÉVOLUTION

DANS

SES RAPPORTS AVEC LA LINGUISTIQUE

A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT [1].

Dans une brochure intitulée *Antinomies linguistiques*, M. Victor Henry vient de soumettre à une critique approfondie les idées courantes au sujet de la formation et du développement des langues. En quelques pages d'une vigoureuse concision et d'une pénétrante clarté, il a dénoncé les préjugés et les malentendus qui règnent en matière de linguistique et qui ont jusqu'à présent retardé les progrès de cette science par l'introduction de considérations étrangères à son véritable objet. Mais, en séparant ainsi nettement la grammaire comparée de la psychologie et de la psycho-physiologie, l'auteur n'a pu s'abstenir de mettre précisément en évidence les relations multiples par lesquelles, à un autre point de vue, elle s'y rattache, et en montrant, comme il l'a fait, que les problèmes relatifs à l'origine et à l'évolution des langues n'appartiennent pas à la linguistique proprement dite, il a été entraîné à indiquer de quelle manière ces problèmes devraient être envisagés, et, par là, à prendre position dans le débat, plus peut-être qu'il ne convenait à un pur linguiste. Cette étude constitue donc une sorte d'introduction philosophique, très personnelle et involontairement dogmatique, à la science du langage.

1. *Antinomies linguistiques*, par Victor Henry, professeur à la Faculté des lettres de Paris. Paris, 1896.

C'est à ce titre qu'elle nous intéresse, et, si nous croyons utile d'en rendre compte, c'est beaucoup moins pour discuter les thèses particulières qu'elle renferme, et que la compétence du savant professeur a su rendre pour la plupart séduisantes, sinon inattaquables par le profane, que pour en apprécier l'intention générale en ce qui concerne la doctrine de l'évolution.

L'occasion est bonne, et nous en profitons. Car c'est véritablement un cas « privilégié » que celui dont il s'agit ici. Les phénomènes linguistiques relèvent à la fois de la biologie et de la psychologie. Par une extrémité ils touchent aux fonctions strictement mécaniques de l'être vivant, et par l'autre ils se perdent dans les profondeurs de l'intellectualité. Ils dessinent une série linéaire, aux éléments mobiles, sur laquelle il est impossible de choisir un point fixe, et, quand on leur applique la méthode évolutionniste, on ne sait guère ce qu'on doit en attendre : si l'on prétend simplement retracer l'histoire de l'un quelconque de ces éléments, considéré *aujourd'hui* à la place qu'il occupe dans la série, ou donner les raisons du fait même de cette sériation, en laquelle se réfracte l'idée du langage dès qu'on la soumet au prisme de l'analyse.

L'ouvrage débute par un essai de définition. C'est devenu un lieu commun de parler de la « vie du langage ». Or « il n'y a pas de langage; il n'y a que des mots. Il n'y a pas même de mots; il n'y a que des émissions vocales qui frappent l'air et éveillent en notre esprit un sens plus ou moins clair au moment précis où elles se produisent. Le mot, au point de vue du langage articulé, n'est donc autre chose que l'entité abstraite de toutes les émissions vocales, actuelles ou possibles, de tous les sujets parlants. Et la langue, à son tour, n'est que la somme imaginaire de ces entités multiples, y compris les relations, également abstraites, qui sont susceptibles de les relier entre elles. Bref, il n'y a pas plus de langue française qu'il n'y a quelque part une personne physique incarnant la République française, la sélection sexuelle ou l'horreur du vide dans la nature » (p. 4). La catégorie du langage n'est donc qu' « une abstraction sans réalité extérieure » (p. 3).

A notre avis, la conclusion laisse à désirer, car il faudrait s'entendre sur la « réalité extérieure ». Dira-t-on que la chaleur, pour le physicien, n'est qu'une abstraction sans réalité extérieure, parce qu'il n'existe réellement que des sensations thermiques et qu'il ne tombe sous nos sens que des changements de volume ou d'état des

corps matériels? Nous appelons *chaleur* l'ensemble de ces faits considérés dans leurs liaisons constantes et systématiques. De même pour le langage. La réalité sensible des faits et la réalité intelligible de leurs rapports entre eux, auxquelles s'applique l'idée, sont une matière indispensable à l'idée, qui fait absolument corps avec elle. C'est seulement par une abstraction supérieure qu'on sépare l'idée des éléments, quelque éloignés qu'ils en paraissent, qui lui ont fourni l'occasion de s'affirmer, une abstraction plus abstraite encore que celle en vertu de laquelle on parle couramment du langage ou de la chaleur comme de choses existantes.

Il n'y a donc aucun avantage à ne pas employer le terme comme tout le monde, — et l'auteur fait comme tout le monde — mais cette discussion lui permet de combattre les préjugés en cours sur la vie du langage. Une langue ne vit pas, car : « une langue ne naît pas; une langue ne croît pas; une langue ne meurt pas; une langue n'a point d'âge; » (p. 11 à 14). Tout au plus peut-on appeler « vie du langage » le processus à trois termes comprenant la phase monosyllabique, la phase agglutinative et la phase de flexion, qui se succèdent et se renouvellent perpétuellement au cours des siècles, dans tous les groupes humains se comprenant entre eux, et qui règlent les transformations graduelles de la parole articulée.

Cependant, à un autre point de vue, les mots sont des réalités psychologiques bien vivantes, en tant que signes de concepts ou de représentations conscientes. Le mot ne peut-être envisagé à part, sans le concept dont il est le signe; or le concept participe à la vie des cellules cérébrales (p. 18). C'est une erreur de croire que le concept ne vit pas. « Pure querelle de mots : si, par suite des modifications inconnues qui se produisent nécessairement au sein de la substance vivante de la cellule, le concept dont elle est empreinte vient à se modifier à son tour, l'affection qui atteint le concept et, avec lui, le mot qui le représente, est nécessairement aussi une affection de nature biologique; et, s'il est exact de parler de la mort d'une cellule, par exemple dans le cerveau d'un amnésique ou d'un aphasique, il ne l'est pas moins d'admettre la mort du concept ou du mot dont elle gardait l'empreinte, d'autant que nous n'avons du premier phénomène d'autre garant que le second, le seul directement observable » (p. 19). De là, par conséquent, le droit de parler de la *vie des mots*, vie organique, mais non pas nécessairement consciente. Les mots vivent parce que le cerveau est un organe vivant,

et, si la vie du langage n'est qu'une métaphore linguistique, la seconde expression, au contraire, énonce une vérité générale dont toutes les applications particulières relèvent essentiellement de la psycho-physiologie.

A l'appui de cette distinction, M. Henry cite les deux exemples suivants : la dérivation du mot français *cheval* du latin *caballum*, et l'apparition, vers le XIIIe siècle, dans le vocabulaire français, du mot *jument*. Dans le premier cas, on est en présence d'un fait de phonétique pure. La mutation de *ca* en *che* et de *b* en *v* a, sans doute, une cause physiologique, mais cette cause importe peu; on peut en faire abstraction. La mutation indiquée est un fait constant, susceptible, par suite, d'être généralisé et de se traduire en loi (p. 20). Or une telle loi constitue une explication linguistique proprement dite, à laquelle l'hypothèse de la vie d'une langue, ayant été le latin dans sa jeunesse, devenue le français dans sa vieillesse, n'ajouterait aucune clarté, et qui, d'un autre côté, n'a nul besoin des lumières de la biologie, bien que, en réalité, le fait dans sa cause profonde appartienne au domaine de cette dernière science. Il en est de même de la plupart des faits de phonétique et de morphologie. Il suffit de les grouper par ressemblance et de constater qu'ils se réduisent à peu près à la répétition d'un même phénomène dans des circonstances semblables, et les lois empiriques qui expriment cette constatation fondent en même temps l'explication. Dans le second cas, celui de la transformation radicale du sens d'un mot (*jument*, femelle du cheval, venant de *jumentum*, bête de somme), il est clair qu'aucune *loi* étymologique ne suffirait à rendre compte du changement qui s'est opéré pour ainsi dire brusquement, de la désuétude du féminin (*equa* = *ive*) de *equus* et du féminin (*cavale*) de *cheval*, et de l'usage nouveau du mot ancien (*jumentum*). Le fait s'est produit sans raison apparente, contrairement à toute logique. L'explication qu'on essaiera d'en donner, pour hypothétique qu'elle soit, sortira nécessairement du domaine de la linguistique. « Il faut absolument qu'une amnésie partielle ait atteint la majorité des sujets parlants. A un moment quelconque du temps, il faut supposer une inexplicable solution de continuité dans la transmission continue du langage parlé, pour qu'à l'encontre de toute tradition et de toute logique de semblables substitutions aient pu se produire; et cette solution de continuité implique la transformation biologique ou la mort de la portion de substance cérébrale sur laquelle était empreinte

l'association de concepts qui constitue ce que nous appelons la valeur significative d'un mot; et, puis enfin que cette substance est vivante, il n'est pas douteux un instant que cette association et cette dissociation de concepts ne soient des modes particuliers de la vie » (p. 22).

Remarquons, en passant, combien cette hypothèse est discutable et obscure, bien plus obscure que le fait lui-même. Mais peu importe la métaphysique qui l'a inspirée; ce qui nous intéresse et ce qu'il importe d'examiner, c'est l'impérieux besoin d'explication *quand même* qu'elle révèle. Or en quoi le second exemple diffère-t-il du premier? En ce qu'il est unique, extraordinaire, tandis que l'autre est fréquent. Car, à tout prendre, la mutation de la syllable *ca* en *che* et de la consonne *b* en *v* n'est ni plus ni moins « logique » que le passage de l'idée de *bête de somme* à celle de *femelle de cheval*. Ces deux acceptions sont, si l'on veut, aussi voisines que le sont, en tant qu'articulations, le *ca* du *che* et le *b* du *v*; et, à l'inverse, les deux faits sont, en soi, à un égal degré, étranges et inexplicables. Il y a donc dans les deux cas « solution de continuité », et l'intégralité de la transmission du langage n'est pas plus respectée dans l'un que dans l'autre. La préférence accordée à une cause de nature physiologique, pour expliquer le second, apparaît surtout motivée par l'impossibilité de le faire rentrer dans un groupe de cas semblables et de substituer à la constatation *isolée* dont il est l'objet la constatation d'une *fréquence* ou d'une *répétition* de faits considérés sous l'aspect de leur identité.

Voici un fait dont ne peut rendre compte aucune loi de grammaire comparée, c'est-à-dire qui échappe à toute classification. Alors on s'adresse à la physiologie ou à la psycho-physiologie. Mais le phénomène supposé de dégénérescence de la substance nerveuse, qu'on invoque pour justifier le phénomène d'oubli d'une signification et qu'on rattache à celui-ci par le lien de causalité efficiente, n'est ni plus clair ni mieux connu; au contraire. Cette causalité physico-psychique doit reposer à son tour sur la constance et la répétition d'un même couple de phénomènes; sinon il serait plus sage d'enregistrer le fait sans essayer d'en donner une explication qui n'en est pas une.

En montrant ainsi par quelles racines profondes la linguistique plonge jusque dans l'intimité des conceptions de la pure physiologie, M. Victor Henry ne s'est peut-être pas assez gardé de l'illusion qui consiste à croire que les explications en termes de mécanique vitale

diffèrent essentiellement des explications en termes de phonétique, de morphologie ou de toute autre branche de la grammaire comparée. Les deux langues diffèrent, sans doute. Les procédés sont à peu de chose près les mêmes. Ils se ramènent à un inventaire complet des faits et à leur description de plus en plus exacte par le moyen de la classification et du groupement par ressemblance, ou, ce qui revient au même, dans le temps, de la constatation d'une répétition. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'une des langues, la langue du mécanisme, de la physico-chimie et de la biologie, est incomparablement plus riche et plus usuelle. D'où la tendance fort légitime à lui demander des moyens d'expression que l'autre n'est pas en état de fournir. C'est pourquoi la « vie du langage », au sens dans lequel on s'était jusqu'à présent servi de cette expression, n'est pas une métaphore plus osée, si l'on y réfléchit, que l'expression « vie des mots » au sens préconisé par M. Henry de modification organique d'éléments cérébraux. Bien plus, les raisons qui lui ont fait adopter celle-ci entraînent tout un cortège d'hypothèses invérifiées, et peut-être à jamais invérifiables, tandis que la première implique des analogies, incomplètes, il est vrai, mais commodes et nullement aussi compromettantes.

En réalité, cette réforme, si c'en est une, émane de la seule nécessité de rattacher des faits singuliers ou nouveaux à des uniformités antérieurement constatées. Et ce qu'il faut comprendre, c'est que, par le recours à la physiologie, on arrivera sans doute à mieux concevoir, à mieux *voir* certains faits, mais qu'on n'apercevra rien qui ressemble à une *cause*, la cause physique étant une abstraction au même degré que la loi linguistique. Ce fantôme de la cause, qui nous hante sans cesse et que nous ne touchons jamais, on ne saurait trop le pourchasser, pour ce qu'il nous masque le mobile véritable du progrès scientifique : obtenir une description de plus en plus claire et une systématisation de plus en plus large des faits. Ce serait donc une grave erreur de s'imaginer que la recherche de la cause physiologique déterminant un phénomène quelconque du langage puisse dispenser d'envisager le même phénomène ensuite au strict point de vue linguistique.

Dans un second chapitre l'auteur aborde les questions d'origine et développe les hypothèses relatives aux modifications graduelles qui ont amené le langage réflexe des animaux, par une série de transi-

tions continues, à l'état de signe de la pensée humaine. Voici ses conclusions résumées :

« Le problème de l'origine du langage n'est, à aucun égard, un problème linguistique.

« L'origine du langage, en tant que faculté de la parole articulée, est un chapitre d'anatomie comparée.

« L'origine du langage, en tant qu'exercice rudimentaire de ladite faculté, est un chapitre de physiologie pure.

« L'origine du langage, envisagé comme le simple réflexe d'une excitation intérieure, est exclusivement du ressort de la psycho-physiologie.

« L'origine du langage, en tant que réflexe externe perçu par l'oreille d'un autre sujet et provoquant chez lui une excitation de même nature que celle qui l'a provoqué lui-même, relève également de la psycho-physiologie.

« L'origine du langage, en tant qu'exprimant non plus une émotion actuelle, mais un état d'âme antérieur perçu par la conscience et revivifié par la mémoire, est, tout uniment, l'histoire du développement, dans l'animal humain, de la conscience et de la personnalité ; en d'autres termes, c'est l'histoire d'un processus psychologique.

« Et, comme tous ces procédés rentrent l'un dans l'autre, il est parfaitement exact — encore que toutes les langues soumises à notre observation actuelle soient des nomenclatures apprises — de dire que le langage humain est l'œuvre, non de l'homme, mais de la nature » (p. 44).

Que le problème de l'origine n'ait rien de commun avec la linguistique, cela est évident, du moment qu'on le pose de cette manière, car cela revient à dire d'abord que ce qui n'est pas encore le langage humain, ce qui n'est qu'émission vocale sans signification d'idées, n'appartient pas à la science du langage humain ; et, ensuite, que l'établissement d'un rapport *sui generis* entre le mot et l'idée, c'est-à-dire l'objet du problème psychologique de la signification, n'est pas l'objet de la linguistique, puisque cette science, par définition, admet ce rapport comme fait fondamental et accompli, étudiant les langues, non la faculté du langage.

En d'autres termes, si l'on assimile l'évolution du langage au mouvement d'un mobile sur la ligne idéale du temps, depuis un point origine A jusqu'à un point B marquant la limite extrême de notre

investigation dans le passé au moyen de l'archéologie et des documents fournis par les idiomes contemporains, on voit que, sur le segment AB, tous les renseignements positifs font défaut et qu'il n'est pas possible de procéder à son égard autrement que par analogie ou inférence de l'actuel au passé. Par conséquent, il est clair que la linguistique, qui ne s'alimente qu'aux sources de l'histoire et de la grammaire comparée, n'a point à s'inquiéter du mouvement du mobile depuis A jusqu'à B.

Mais il est permis de renverser le sens du mouvement, ou, tout au moins, le sens dans lequel notre esprit parcourt la ligne AB. Au lieu de partir de A, partons de B, c'est-à-dire considérons le phénomène tel qu'il est donné actuellement (c'est, d'ailleurs, la première position qu'il a fallu prendre, avant toute conception historique et évolutive), et cherchons à combler l'intervalle qui sépare B de A, c'est-à-dire l'état actuel de l'état origine, celui-ci étant implicitement identifié avec l'état actuel du langage chez les animaux. Nous jalonnerons le segment AB en le divisant en un nombre plus ou moins grand de parties, dont chacune symbolisera une phase écoulée de l'histoire du langage et un état passé de ce que nous appelons aujourd'hui parole articulée et expression de la pensée. Voici donc autant d'éléments introduits dans la notion du langage en général, et une extension considérable donnée au concept primitif. C'est ainsi que l'on supposera un premier terme, le *langage-réflexe*, réponse purement mécanique à une excitation externe, réaction ayant pris le chemin du larynx aussi indifféremment que d'autres voies de décharge motrice; puis un second, le *langage-signal*, résultant du premier grâce à la sélection naturelle; puis, s'il est possible, d'autres types plus complexes et plus voisins du langage significatif dont nous, hommes, nous nous servons. Méthode scientifiquement irréprochable. Et il y a tout lieu d'espérer, avec l'auteur, que les progrès futurs de la psychologie permettront de multiplier encore les intermédiaires à échelonner le long de la distance qui sépare le langage-réflexe du langage conceptuel.

Mais, d'autre part, n'est-il pas évident que le lien qui unit toutes ces formes de transition, les unes hypothétiques, les autres tirées de l'observation actuelle de l'animal et de l'enfant, n'est pas seulement un rapport physique de succession, que c'est, avant tout, un lien logique et un facteur d'intelligibilité, partant un *rapport de principe à conséquence*? Si nous ne possédions pas une connaissance

innée du langage, comment pourrions-nous reconnaître un rudiment de langage dans le cri-réflexe de l'animal isolé, dans le cri-signal de l'animal vivant en société, dans le balbutiement, déjà étonnamment varié, de l'enfant au berceau? En fait, c'est uniquement par un appauvrissement graduel de la notion du langage perfectionné que nous sommes amenés à considérer ce dernier précisément comme un perfectionnement ultime et comme le terme supérieur d'une série de manifestations hiérarchisées.

Tous, de par notre constitution mentale, nous sommes grammairiens et linguistes plus ou moins conscients, et nous transférons à certains phénomènes le caractère de celui dont nous-mêmes sommes, en quelque sorte, le support vivant et le centre d'élection, et qui nous est directement révélé par notre activité quotidienne. La connaissance des procédés et des fonctions de notre propre langage est donc le principe au moyen duquel nous construisons les types qui l'ont précédé et que nous dispersons, après coup, à travers les périodes de la durée jusqu'au point de jonction avec le langage réflexe. Mais ce rudiment lui-même n'est pas une fonction purement physiologique; du moins, du moment que nous l'appelons langage, nous dépassons l'objet de la physiologie pure. En toute rigueur, il correspond à la notion la plus appauvrie du langage, extérieurement réduit à une réaction motrice, et dont, par exemple, l'exclamation de surprise, le cri d'effroi, le juron de dépit, nous offrent des images immédiatement observables sur nous. C'est pourquoi, s'il est exact de dire que le physiologiste et le psychologue ont seuls qualité pour résoudre le problème de l'origine, il n'est pas moins vrai que ce n'est pas exclusivement en tant que physiologiste et psychologue qu'ils ont mission de s'en occuper. Car il faut qu'à tout instant ils fassent appel à leur science personnelle de la parole articulée et qu'ils soient ainsi, partiellement, des linguistes. Le chapitre consacré au langage dans les traités de psychologie n'empiète-t-il pas nécessairement sur les ouvrages de linguistique, et conçoit-on un psychologue qui étudierait le mécanisme de la signification verbale sans la moindre notion de grammaire?

En résumé, l'assertion suivant laquelle la question d'origine ne serait, à aucun égard, en rapport avec la linguistique paraît singulièrement exagérée. Pour extraire, en effet, de l'arsenal des données biologiques les pièces dont l'agencement mutuel conditionne le langage humain, et pour découvrir, sous les couches superficielles

déposées pendant les dernières myriades d'années, les affleurements successifs de ses caractéristiques profondes, il est, bien entendu, inutile de savoir comment l'idiome indo-européen est devenu grec, latin ou sanscrit, ou comment les formes agglutinatives procèdent des monosyllabiques, mais il importe de savoir ce que c'est qu'un langage en général. Or, sur ce point, la connaissance réfléchie acquise par l'étude de la grammaire comparée n'est certes pas un adjuvant négligeable à la connaissance instinctive qui préside aux recherches. Une théorie grossièrement erronée, comme celle de Bonald, n'aurait pu être inventée par un philologue contemporain, mieux informé que lui sur les multiples aspects de la question. De même, quelles fantaisies explicatives pourraient éclore dans le cerveau d'un physiologiste, ignorant, sinon méprisant la linguistique, qui s'imaginerait résoudre, avec ses seules ressources, les problèmes de l'origine et de la formation du langage! Si l'on acceptait à la lettre les conclusions de M. Henry, l'avenir nous réserverait plus d'un étonnement, du genre de ceux que suscitent maintes théories psychologiques créées de toutes pièces par des médecins, à la faveur des découvertes de localisations cérébrales.

On est, d'ailleurs, beaucoup trop enclin à dépasser la portée des explications génétiques et évolutionnistes. Le phénomène qu'elles concernent a passé par une infinité de degrés avant d'atteindre le sommet où nous le contemplons aujourd'hui. Nul n'en doute. Mais, en admettant que l'on puisse un jour reconstituer tous ces degrés, faut-il encore qu'ils soient les degrés d'un même « escalier ». Qui ne voit ici combien le simple rapport de succession, ou d'antécédent à conséquent, avec ou sans le concours de causes, soit internes, soit externes, telles que la sélection, l'état des organes, l'état du milieu, est, à lui seul, incapable de créer cette unité au sein de la diversité, en vertu de laquelle on regarde une suite d'événements comme *un même phénomène* se modifiant à travers la durée? Entre deux termes, A et B, de la série, ni la succession, ni la causalité n'établiront le lien qu'implique l'unité (AB) dont il s'agit, car c'est une unité logique. Si l'évolution explique le langage tel qu'il existe aujourd'hui, inversement c'est l'idée actuelle du langage qui produit la matière même de l'explication évolutionniste.

Mais pénétrons plus avant dans le détail de cette explication. Le premier des facteurs qu'elle met en jeu est la sélection darwinienne. Le cri réflexe a fini par s'élever au rôle de signe grâce à cette

influence fatale. « Le chien courant qui a éventé la piste donne de la voix, non pas pour avertir ses compagnons, mais tout uniment parce qu'il l'a trouvée. Mais ses compagnons l'ont entendu, les voilà sur leurs gardes, ils accourent sur ses traces, l'éventent à leur tour, donnent de la voix, eux aussi, en masse, encore qu'il n'y en ait plus un seul à rallier, et partent à l'envi sur la voie de la bête. Depuis des générations et des générations que les chiens sauvages ou domestiques ont chassé en troupe, l'avantage est demeuré à ceux qui savaient le mieux, ou donner de la voix à propos, ou se rallier à la voix d'un des leurs ; ceux qui le savaient mal ont succombé dans la lutte pour l'existence ; les autres ont survécu et multiplié, et la sélection ultérieurement opérée par l'homme n'a plus laissé subsister qu'eux » (p. 31). La sélection agit donc apparemment à la manière d'une cause mécanique, mais son idée est incomparablement plus claire que celle de la causalité éveillée par la simple expérience d'une succession constante et intégralement répétée. Elle n'apprend pas pourquoi un fait, telle variation d'organe ou de fonction, s'est *une première fois* produit, mais elle montre comment et pourquoi le fait a *subsisté*. La raison qu'elle donne est que le fait nouveau constituait un avantage dans la lutte pour la vie. Il est vrai que, si l'on va au fond des choses, et si l'on veut juger de l'avantage réellement présenté par le fait, on revient, en dernière analyse, à conclure que le fait n'est appelé avantageux que précisément par ce qu'il a subsisté. Car, par la sélection seule, l'évolution est à chaque instant suspendue entre une infinité de possibles, et nous ne pouvons faire entre ces possibles un choix reproduisant idéalement la sélection réelle qu'au point de vue des avantages possibles. Or les avantages possibles que nous imaginons ne sauraient différer des avantages réels que l'expérience même des faits nous a permis d'apprécier ; ce qui revient à dire que nous ne jugeons de l'avantage que par le fait accompli. Toutefois, il ne faudrait pas en conclure que l'argument de la sélection se réduit à une pure tautologie, à l'identité d'un truisme. Il se ramène, sans doute, à une constatation des faits (et, d'ailleurs, quel raisonnement, dans les sciences d'observation, n'aboutit pas là?), mais à une constatation notablement plus claire, plus systématique et, en quelque sorte, plus *descriptive*. Au lieu de l'enregistrement brutal des phénomènes, qui constitue l'empirisme vulgaire, et qui n'est guère moins passif que la perception animale du monde extérieur, l'idée de la sélection

transforme la constatation en une raison qui s'unit irrésistiblement au fait constaté, qui le rend par lui-même intelligible, qui lui fait dégager une lumière par laquelle il s'éclaire lui-même. Soit un fait A; l'empirisme vulgaire en traduira la constatation par : A *est*; la raison de A restant subordonnée à l'existence de causes empiriques, B, C, etc., de sorte que A n'existe pas *en droit* par lui-même, mais par B, C, etc., qui justifient son existence. Le raisonnement darwinien traduit aussi la constatation par *A est*; mais A y devient à lui-même sa raison et se justifie lui-même. C'est le même fait, dans les deux cas, mais infiniment plus intelligible, et promu à une sphère supérieure de la réflexion, dans le second cas.

Tel est le sens de l'idée de la sélection naturelle. Elle est un progrès de l'intelligibilité. Mais, en même temps, on voit qu'elle est muette à l'égard de la *première* apparition du fait. C'est pourquoi l'on éprouve le besoin de lui adjoindre le principe du mécanisme sous la forme des influences de milieu, voire même du hasard, qui, ayant pour but de suppléer à l'ignorance de causes déterminées, devient lui-même une cause.

Cette recherche de la cause mécanique provoquant la première apparition d'une variation, perpétuée ensuite par la sélection, est, en soi, une illusion, car la cause n'est pas un événement, mais une idée, qui repose empiriquement sur la succession constante et répétée; et la cause d'un fait nouveau, dans ce qu'il a de nouveau, est une idée contradictoire. Mais c'est une illusion nécessaire et bienfaisante, un instinct de l'intelligence, pourrait-on dire (si les deux mots se laissaient accoupler), qui nous pousse ainsi à l'analyse de plus en plus détaillée, à la description de plus en plus claire, à la systematisation de plus en plus large et de plus en plus complète. Pour pouvoir affirmer en toute certitude que telles modifications, soit externes, soit internes, ont, une première fois, suscité telle manifestation du langage réflexe, par exemple, qui ensuite s'est conservée par sélection, il faudrait être en mesure de reproduire à nouveau toutes ces circonstances. Chose impossible; mais, à l'aide de l'analogie et de l'inférence, nous suppléons à l'insuffisance de l'expérience présente pour nous représenter le fait passé; et, par là, nous ne faisons que substituer à la vue partielle et obscurcie que nous en avions un dessein plus étendu et plus net.

Les deux facteurs de l'évolution, la sélection et les agents mécaniques, ne doivent donc pas être placés sur le même rang dans la

hiérarchie des explications. Le premier répond à une idée bien définie, qui se suffit à elle-même et qui marque une position stable de la raison explicative. Le second, au contraire, recouvre un processus mobile de cette même raison, qui, se réfléchissant dans les choses, poursuit son image sans jamais l'atteindre. Le premier conduit à une constatation qui, intelligible en soi, n'a plus rien d'étrange. Le second est une expression provisoire de la constatation.

Ces remarques nous mettent à même de nous prononcer sur la valeur des thèses soutenues par M. Henry. Lorsque, notamment, s'appuyant sur l'idée de l'évolution, il conclut que le langage humain est l'œuvre, non de l'homme, mais de la nature, il faut être entièrement de son avis, en ce sens que, si les langues actuelles, demandant à être apprises, paraissent conventionnelles, le langage en général ne saurait être envisagé comme une convention. Mais si, par *nature*, il entend l'ensemble des causes mécaniques qui ont déterminé ce que nous appelons aujourd'hui faculté du langage, sa formule est incomplète et prête à l'équivoque. Car ces causes ne doivent pas être considérées à part, indépendamment du langage; elles n'interviennnent dans l'explication que comme des éléments de la description des phénomènes du langage, répartis dans le temps, et comme des épisodes inséparables et constitutifs de son histoire même; et, de ce qu'elles ont pour théâtre le corps humain, elles ne forment pas un domaine de la nature distinct de la nature humaine. On peut donc maintenir, avec autant d'exactitude philosophique, que le langage humain est l'œuvre de l'homme, tout au moins de l'homme inconscient.

Le langage varie et évolue encore aujourd'hui. Dans un dernier chapitre, l'auteur examine les conditions de l'évolution actuelle et interprête les variations qui ont lieu, pour ainsi dire, sous nos yeux. De ce que nous assistons à ces phénomènes, il ne s'en suit pas qu'ils soient plus intelligibles que ceux dont nous reléguons l'apparition dans un passé reculé; loin de là. De plus, les conditions de l'évolution du langage humain ne sont assurément plus maintenant ce qu'elles ont été alors qu'il naissait ou n'était pas encore né. Cependant, quoiqu'insuffisantes et encore peu connues, elles devront, en vertu de la continuité, jeter quelque lumière sur celles qui les ont précédées. L'opinion de M. Henry est que l'évolution historique est inconsciemment déterminée; *a fortiori* en a-t-il été de même de l'évolution

préhistorique. A l'appui de son dire il cite les diverses modifications phonétiques, grammaticales et syntactiques observables actuellement. Conscience de l'acte, inconscience du procédé, telle est la loi commune à laquelle elles obéissent. Elles se produisent une première fois fortuitement, sans avoir été voulues, et se conservent et se propagent par imitation. Par des exemples fort bien choisis il montre que « les phénomènes dits « d'allongement compensatoire », les phénomènes dits « de dissimilation », les faits d'accentuation (variations phonétiques); les faits dits « d'étymologie populaire », les faits de restriction de sens, les faits d'extension de sens, les faits de désuétude, les faits « d'analogie dérivative », les faits « d'analogie grammaticale », les faits de redoublement de la racine, les faits « d'adaptation ou de différenciation grammaticale » (variations étymologiques); les faits de « subordination syntactique », les faits de simplification ou de rupture de la syntaxe de coordination, enfin les faits de « contamination syntactique » eux-mêmes, par lesquels se construit et se renouvelle incessamment la syntaxe de toutes les langues, sont d'ordre inconscient et mécanique » (Pages 64 à 77). D'où la conclusion : « A ne considérer que le langage transmis, le seul vrai, le seul qui vive en nous, le seul qui mérite l'attention du linguiste en tant que tel, — si le langage est un fait conscient, les procédés du langage sont inconscients. Dès lors, toute explication d'un phénomène linguistique, qui présuppose à un degré quelconque l'exercice de l'activité consciente d'un sujet parlant, doit *a priori* être écartée et tenue pour non avenue par le linguiste soucieux de clarté et de vérité » (P. 78).

Ces lignes terminent le livre. Elles achèvent d'en dégager l'esprit, une tendance à considérer le langage comme un fait naturel, partant soumis à des lois, et susceptible de devenir objet de science. On ne peut que féliciter l'auteur d'avoir insisté sur ce point. Mais faut-il aussi l'approuver quand il paraît assimiler l'inconscient au mécanique? De la spontanéité inconsciente et de l'imitation également spontanée et non voulue, aux processus purement mécaniques, il y a un intervalle immense, il y a toute la distance qui sépare une simple expression psychologique de fait d'une explication. Dire qu'un phénomène s'est produit spontanément et inconsciemment, c'est dire qu'il n'a été ni voulu, ni représenté avant d'être effectivement; c'est donc uniquement traduire ce que, dans maintes et maintes circonstances de la vie journalière, nous observons sur nous-mêmes et sur

les autres. Dire qu'un phénomène est mécanique, c'est en réduire l'aspect à celui des phénomènes de mouvement, et, quand il s'agit d'un phénomène linguistique, c'est, par conséquent, n'en voir qu'un côté et le simplifier d'une façon quelque peu arbitraire. Lorsqu'on a pu attribuer un phénomène de cet ordre à des causes dites mécaniques, on croit en avoir suffisamment rendu compte. Or on oublie : 1° que la causalité empirique est une idée contradictoire avec celle de progrès et de développement;

2° Que la cause mécanique n'est qu'un artifice de la description des phénomènes physiques, *dans leur domaine propre*, c'est-à-dire en fonction du mouvement, et que la cause en soi n'a aucune réalité;

3° Que l'idée du phénomène linguistique n'est rien moins qu'adéquate à l'idée du phénomène mécaniquement déterminé.

On croit donc avoir expliqué une série de changements, une évolution, et on s'est mis dans l'impossibilité de le faire parce qu'on s'est implicitement contredit. On croit avoir expliqué un fait psychophysiologique et on en a juste mis à nu le squelette mécanique.

De là vient aussi le rôle ambigu joué par l'imitation dans le processus linguistique. L'imitation, même irréfléchie et involontaire, est irréductible à une communication de mouvement, à la réaction consécutive à un ébranlement nerveux et similaire à l'excitation externe correspondante. Car l'imitation n'est pas moins compliquée que le langage; comme lui, elle admet une infinité de degrés, depuis la répétition réflexe, correspondant au cri réflexe, jusqu'à la reproduction d'un état mental supérieur, correspondant à l'état mental par lequel une idée s'affirme en s'exprimant verbalement. Si l'on concède que l'apparition spontanée d'une modification du langage puisse être entièrement décrite par l'énumération de ses antécédents physiologiques, il faudra encore se demander comment la modification a subsisté, et, ici, l'imitation de la nouveauté ne peut réussir qu'autant qu'elle remplace l'habitude antérieurement acquise, en l'éliminant. Mais cette habitude elle-même peut être plus ou moins consciemment acquise, et l'on est obligé d'admettre alors un facteur conscient dans l'évolution. On n'a donc fait que reculer la difficulté. Au lieu de prendre pareils détours, il serait préférable d'avouer qu'on doit se borner à noter, analyser et classer les modifications du langage. Au strict point de vue psychologique, elles apparaissent comme des « inventions » individuelles ou collec-

tives, *dont la spontanéité exclut l'idée d'un dessein délibéré et d'une volonté réfléchie, bien loin de l'impliquer*, comme on le croit communément. En les qualifiant ainsi on ne préjuge en rien sur ce qu'elles sont en elles-mêmes; et, d'ailleurs, on ne substitue nullement une entité mystérieuse, qui serait « l'Invention », à des causes insuffisantes ou ignorées; on se contente d'exprimer la caractéristique de ces faits, à savoir la nouveauté et la spontanéité de chacun d'eux en particulier.

Toutes les observations qui précèdent n'ont eu qu'un but : signaler une méprise, toujours la même, sur le sens des explications évolutionnistes. L'idée d'évolution est une *méthode*; l'évolution n'est point un *fait* à envisager sur le plan des faits auxquels elle s'applique. Or, lorsqu'on a décrit le langage comme un fait assujetti à une évolution naturelle, on en a vraiment élucidé la notion. Mais, lorsqu'on veut pénétrer à son tour l'évolution, c'est-à-dire la nature intime de cette forme de rapports dans la durée, et l'expliquer par des raisons étrangères, qui la contredisent ou la défigurent, on tombe dans le vague et on ne s'entend plus. Raconter l'histoire d'un ensemble de faits, c'est tout ce que la science demande à la *méthode* évolutionniste. Expliquer pourquoi ces faits ont une histoire, c'est question de doctrine, mais non de la *doctrine* évolutionniste.

LOUIS WEBER.

ESSAI CRITIQUE

SUR

L'HYPOTHÈSE DES ATOMES

DANS LA SCIENCE CONTEMPORAINE

Par A. HANNEQUIN [1].

L'ouvrage de M. Hannequin est un véritable monument : c'est toute une Philosophie des sciences servant de base à toute une Métaphysique; et le premier mérite de l'auteur est justement d'avoir pensé que la Philosophie de la nature doit reposer sur la critique des Sciences de la nature. En procédant ainsi, il a adopté la méthode de beaucoup la plus longue et la plus ardue, mais aussi la seule légitime et féconde, la seule qui soit conforme à la tradition des grands métaphysiciens dont il s'est inspiré. Ce qui rend son travail particulièrement méritoire, c'est qu'il a donné pour fondement à ses spéculations une étude sérieuse et profonde de la connaissance scientifique dans son état actuel; or il est incomparablement plus difficile d'être au courant de la science contemporaine à un philosophe de nos jours qu'à un Leibnitz ou même à un Kant. Et quand on sait, d'une part, combien il est pénible de s'initier aux sciences quand on ne peut s'y consacrer tout entier, et d'autre part, combien sont rares les loisirs que laisse l'enseignement supérieur à ceux qui le pratiquent avec conscience et avec zèle, on est saisi d'admiration et presque d'effroi à la pensée du labeur surhumain dont ce volume est le produit.

Nous tenons d'autant plus à rendre ce témoignage à l'auteur, que

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. IV, p. 778 (nov. 1896).

bien peu de ses lecteurs soupçonneront la peine et le temps que les recherches préliminaires ont dû lui coûter. Assurément, on appréciera l'étendue et la variété de son érudition ; mais on ne se doutera pas de la somme prodigieuse de connaissances que suppose cette revue critique de l'Analyse, de la Géométrie, de la Mécanique, de la Physique et de la Chimie, étudiées non seulement dans leurs principes et leurs éléments, mais dans leurs résultats les plus récents et dans leurs hypothèses les plus élevées. Ce sont des théories tout entières que l'auteur a dû apprendre et s'assimiler lentement, et dont il ne nous donne que la quintessence et les conclusions. Plus la matière scientifique a été élaborée et digérée, plus elle est présentée sous une forme simple et claire, moins on peut se rendre compte du travail de préparation et d'incubation dont nous recueillons les fruits. M. Hannequin a donc rendu un immense service aux philosophes, en les informant des derniers progrès de la science moderne, et en mettant à leur portée une foule de documents nouveaux qui fournissent une ample matière à la réflexion. Il a fait mieux encore : il a rendu à la Logique et à la Théorie de la connaissance leur véritable objet ; il a reconquis à la Philosophie un domaine séculaire de plus en plus délaissé ; enfin il a puissamment contribué à restaurer la Métaphysique en lui fournissant la matière propre de ses spéculations.

Mais cet ouvrage n'est pas seulement un répertoire des connaissances scientifiques indispensables aux philosophes, bien qu'à ce titre seul il doive leur être extrêmement utile et précieux ; tous ces documents, si intéressants qu'ils soient par eux-mêmes, sont soumis à une critique sévère et pénétrante qui s'efforce d'en déterminer la valeur et d'en dégager l'esprit. L'auteur a su dominer et ordonner cette masse énorme de matériaux, et les faire servir à l'édification d'un vaste système ; par là il a fait œuvre, non plus d'érudit scrupuleux, mais de philosophe original. Les longues et ingrates études par lesquelles il s'est préparé à sa tâche n'ont pas nui à l'ampleur et à la hardiesse de sa construction dogmatique ; et il a prouvé qu'on peut être à la fois un critique subtil et un métaphysicien de haut vol. S'il lui a fallu une rare force de volonté pour acquérir, ou plutôt pour se donner l'instruction scientifique dont nous le félicitons, il lui a fallu aussi une singulière puissance de pensée pour ne pas se perdre dans sa minutieuse enquête à travers tant de sciences diverses, pour en démêler les idées fondamentales, y retrouver

certains traits généraux et essentiels, et en tirer les conclusions systématiques qui forment sa Théorie de la connaissance.

Ce sont ces conclusions que nous nous proposons maintenant de discuter. Ce qui fait l'originalité de l'œuvre critique de M. Hannequin, c'est qu'il ne s'est pas contenté d'étudier l'hypothèse des atomes en Chimie et en Physique, et de rechercher pourquoi elle s'y est imposée; il a voulu prouver la nécessité de cette hypothèse, et pour cela il a bien vu qu'il ne suffisait pas de constater qu'elle était utile, indispensable même aux sciences expérimentales : il a pensé avec raison que cette nécessité ne serait vraiment établie que si elle pouvait se déduire des principes *a priori* de la connaissance; et c'est pourquoi il a cru devoir chercher jusque dans les Mathématiques le fondement de l'atomisme. Il faut louer sans réserve la conscience et la hardiesse avec lesquelles il a entrepris de démontrer cette thèse paradoxale; reste à savoir s'il y a réussi.

I

M. Hannequin s'est efforcé de prouver que « les théories atomistiques sont devenues à notre époque l'expression adéquate du mécanisme scientifique (p. 148) »; mais il n'a pu y parvenir qu'en partant d'une idée beaucoup trop étroite du mécanisme. Nous remarquons d'abord que, pour lui, « le principe de la conservation de l'énergie ne comporte aucune réserve en mécanique », et qu' « il ne fait que résumer en soi toutes les lois du mouvement (p. 122) ». Nous ne cesserons de répéter[1] que ce principe n'est pas la loi suprême et universelle de la Dynamique, mais un simple corollaire de ces lois dans un cas particulier; et que, même dans ce cas, il ne peut remplacer qu'une seule des équations du mouvement, et par conséquent ne suffit à déterminer le mouvement que dans le cas très spécial où celui-ci ne dépend que d'un paramètre; dans tous les autres cas, il ne détermine le mouvement qu'avec le concours des autres équations. Un mouvement qui ne vérifierait pas ce principe ne serait donc nullement indéterminé par là même, car il n'en serait pas moins régi par les équations générales de la Dynamique. Il ne faut donc pas dire que « la mécanique ne vaut que ce que vaut le principe de la conservation de l'énergie (p. 122) ».

1. Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*. t. I, p. 565, et t. IV, p. 657 (sept. 1896).

Il est vrai, d'autre part, que l'on attribue en Physique une valeur universelle à ce principe; seulement, c'est à titre d'hypothèse expérimentale qui n'a jamais été démentie jusqu'ici par aucun fait, mais qui n'a aucune nécessité rationnelle. De plus, cette universalité du principe en Physique est due à ce qu'on donne à la notion d'énergie un sens beaucoup plus général et aussi plus vague qu'en Mécanique. A côté des énergies proprement mécaniques (énergie cinétique ou force vive, énergie potentielle ou de position), on admet en Physique d'autres formes de l'énergie (énergie calorifique, énergie électrique, etc.) qui n'ont avec les premières d'autre lien que leur mutuelle équivalence. Au fond, la Physique conçoit autant d'énergies diverses qu'elle a d'ordres de phénomènes à expliquer, et peut-être la généralité du principe de la conservation de l'énergie tient-elle simplement à ce que, dans chaque ordre de phénomènes, on définit l'énergie : ce qui équivaut à un certain travail mécanique. Dès lors, il n'est pas étonnant que ce principe soit constamment confirmé par l'expérience, car le jour où un fait semblerait y échapper, on s'empresserait d'inventer une nouvelle forme d'énergie pour le faire rentrer dans l'ordre et le soumettre à la loi. Mais on n'en peut rien conclure touchant la valeur du principe mécanique, dont celui de la Physique est une extension indéfinie.

M. Hannequin impose au mécanisme une restriction encore plus grave en proscrivant toute action à distance, comme obscure et inintelligible, et en n'admettant que l'action au contact; il considère les forces comme des « vertus occultes, incompatibles avec le mécanisme » (p. 176), et ne conçoit clairement que la transmission directe du mouvement par le choc (p. 102, 118, 119). Est-ce en vertu de cet axiome métaphysique qu'il cite : « L'être n'agit que là où il est » (p. 334)[1]? Mais, comme il le remarque lui-même, les corps qui se choquent ne se pénètrent pas, de sorte que, même en se touchant, ils agiraient là où ils ne sont pas. Il reconnaît d'ailleurs « les difficultés depuis longtemps aperçues de l'action au contact », qui « reviennent, au fond, à demander comment deux masses, sans se compénétrer, peuvent agir l'une sur l'autre (p. 136) ». La difficulté prétendue étant la même de part et d'autre, l'auteur n'avait qu'à faire bon marché de ses scrupules logiques, et à consulter simplement la

1. Voir la réfutation de ce préjugé scolastique par Kant, ap. *Principes métaphysiques de la Science de la Nature*, ch. II, théorème VII, scolie I.

science moderne pour savoir laquelle des deux hypothèses elle préfère. Or la Mécanique rationnelle est si loin de bannir la notion de force qu'elle repose tout entière sur elle : le problème fondamental de la Dynamique consiste en effet à déterminer le mouvement d'un système, connaissant les forces qui agissent sur lui, ou inversement, à déterminer ces forces, connaissant le mouvement. Les forces sont donc un élément essentiel des problèmes de Mécanique, soit comme données, soit comme inconnues ; elles figurent nécessairement dans les équations générales du mouvement, dont elles forment l'un des membres. En un mot, la Mécanique exclut si peu la considération des forces, que supprimer cette considération serait supprimer la Mécanique elle-même.

On n'a donc pas le droit, sous prétexte de ramener le mécanisme à sa forme la plus claire et la plus rigoureuse, de réduire la Dynamique à la Mécanique du choc. Bien au contraire, c'est la Mécanique du choc qui rentre dans la Dynamique générale comme un cas particulier. On a renoncé depuis longtemps, M. Hannequin le sait et le dit à plusieurs reprises (p. 103, 135), à « la vieille idole des forces instantanées » que l'on concevait comme se développant au contact de deux corps, et qui, faisant varier en un instant leur vitesse d'une quantité finie, auraient été infinies par rapport aux forces ordinaires. On a remplacé cette conception par l'hypothèse plus rationnelle de forces très grandes s'exerçant pendant un laps de temps très court, mais non nul, et produisant sensiblement les mêmes effets, à savoir une brusque variation de vitesse. En d'autres termes, la Mécanique moderne n'admet plus l'action au contact; elle la considère comme un cas particulier d'action à distance, et l'explique par des forces ayant une très grande intensité à de très petites distances. Par là elle supprime le contact lui-même : car, si l'on admet que deux molécules qui se touchent exercent l'une sur l'autre une répulsion infinie, quelle que soit leur vitesse au moment de leur rencontre, elles devront rebondir avant de se toucher, et par conséquent elles ne se toucheront jamais. Il suffit donc de les concevoir comme centres de forces pour rendre compte de tous les effets de leur choc apparent. Ainsi, bien loin de réduire l'action à distance à l'action au contact, le mécanisme ramène celle-ci à celle-là ; et il exclut si peu l'hypothèse des forces attractives ou répulsives, qu'il ne peut expliquer le choc que par de telles forces.

Le mécanisme n'exige pas davantage la réduction de l'énergie

potentielle à l'énergie cinétique (p. 115 sqq.). En effet, l'énergie potentielle d'un système dépend uniquement de la position relative des mobiles qui le composent, lors même qu'ils seraient tous en repos; l'énergie cinétique, au contraire, dépend uniquement de leurs vitesses respectives, quelles que soient leurs positions. Ces deux formes de l'énergie sont donc irréductibles l'une à l'autre, bien qu'elles soient équivalentes, ou plutôt par cela même qu'elles le sont : car elles varient en sens inverse l'une de l'autre, de sorte que c'est leur somme seule qui reste constante. Pour que l'on pût affirmer la conservation des forces vives dans l'univers, il faudrait que toute son énergie fût cinétique, et par suite qu'il n'y eût que des masses en mouvement; mais si le mouvement même de ces masses n'est explicable que par leur action à distance, elles possèdent par là même une énergie potentielle irréductible à leur énergie cinétique, c'est-à-dire à leur force vive. En un mot, il n'est pas plus permis de réduire l'énergie potentielle à l'énergie cinétique que de réduire la force au mouvement [1].

Il est vrai que l'énergétique contemporaine prétend se passer de la notion de force et la remplacer par celle d'énergie. Mais, loin de vouloir réduire par là toute énergie à l'énergie cinétique, elle admet au contraire l'irréductibilité des diverses formes de l'énergie, et se contente de constater en fait leur équivalence, c'est-à-dire simplement la constance de leur somme. Elle s'abstient de toute hypothèse sur la nature des diverses énergies, et renonce à expliquer leur équivalence par leur identité. Elle aboutit ainsi à multiplier les énergies potentielles, loin de les réduire à l'énergie cinétique. Elle autorise donc, bien moins encore que la Mécanique classique, à poser en principe la conservation des forces vives, et à expliquer en conséquence la transmission du mouvement par le choc.

Au surplus, M. Hannequin sait parfaitement tout cela, et il a si bien montré que la force et la masse sont les deux facteurs indispensables de tout mouvement, que l'on s'étonne qu'il essaie ensuite de remplacer la force par la masse en mouvement. Il a même soutenu ce paradoxe, que la Mécanique n'admet que des forces

1. M. Hannequin écrit : « La masse qui se meut est aussi une force (p. 112). » Cela n'est pas exact : une masse en mouvement a une force vive (mv^2), mais on ne peut pas dire qu'elle ait, encore moins qu'elle soit une force $\left(m \frac{dv}{dt}\right)$.

constantes[1] (p. 87). Pourtant, il n'ignore pas qu'elle considère aussi des forces variables, par exemple l'attraction newtonienne, qui varie en raison inverse du carré de la distance; mais il prétend que « nous substituons en réalité autant de forces constantes à la force attractive supposée variable, que nous sommes tenus d'attribuer à celle-ci de positions distinctes (p. 88) ». Sans doute, nous attribuons à la force autant de valeurs différentes que le mobile auquel elle s'applique prend de positions distinctes; mais c'est justement pour cela qu'elle varie d'une manière continue, comme la distance dont elle est fonction. De ce que la force prend à chaque instant une valeur différente, on ne peut pas en conclure qu'elle ait une valeur constante, même pendant un laps de temps aussi petit qu'on voudra. Et si l'on admet que « dans un temps infiniment petit la force variable se comporte comme une force constante », c'est par une fiction provisoire et commode qui fait partie des procédés généraux de différentiation. M. Hannequin reconnaît lui-même que c'est là une « convention »; il n'aurait donc pas dû prendre au sérieux « cet artifice qui à la force donne momentanément une valeur constante », et qui tient à la méthode du Calcul infinitésimal, comme nous le montrerons plus loin.

Notre auteur a cru pouvoir soutenir, pour des raisons analogues, que la Dynamique postule des éléments de masse finis. Sans doute la masse est une quantité fixe pour chaque mobile; mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit une quantité finie, et qu'elle ne puisse décroître au-dessous d'une certaine valeur. D'abord, on ne peut pas dire que « la quantité de masse est, pour la mécanique, toujours proportionnelle au volume qu'elle occupe (p. 91) »; cela n'est vrai que des corps homogènes, c'est-à-dire de densité uniforme. Mais la Mécanique considère aussi bien des corps hétérogènes, ou de densité variable,

1. L'équation générale de la Dynamique :

$$F = m\frac{d^2e}{dt^2}$$

n'implique nullement la constance de la force, car la force F est en général fonction de la position de son point d'application (x, y, z), de sa vitesse $\left(\frac{dx}{dt}, \frac{dy}{dt}, \frac{dz}{dt}\right)$ et du temps lui-même (t). L'équation signifie simplement que l'accélération $\left(\frac{d^2e}{dt^2}\right)$ varie proportionnellement à la force; de sorte que, s'il n'y avait que des forces constantes dans le monde, il n'y aurait que des accélérations uniformes, ce qui n'a manifestement pas lieu. Même la pesanteur, ce type des forces constantes, n'est constante que dans un espace très restreint; et l'on sait que l'accélération de la pesanteur varie d'un lieu à l'autre.

et n'est nullement embarrassée pour évaluer leur masse totale, grâce au Calcul infinitésimal. En effet, si dans un corps homogène la densité ρ peut se définir le rapport de la masse totale au volume total ($m : v$), dans un corps hétérogène, la densité sera définie en chaque point comme le rapport de la masse élémentaire au volume élémentaire ($dm : dv$), ou, plus rigoureusement, comme la dérivée de la masse par rapport au volume; et elle sera fonction de la position de ce point. Cela posé, de même que pour évaluer la masse du corps homogène on a la formule élémentaire :

$$m = \rho v,$$

de même, pour évaluer la masse du corps hétérogène, on devra multiplier la densité de chaque élément par son volume :

$$dm = \rho\, dv,$$

et faire la somme, ou plutôt l'intégrale de ces produits. On voit ainsi que la masse peut avoir une différentielle, c'est-à-dire être considérée comme infiniment petite dans un volume infiniment petit [1]. Quant à la fiction par laquelle on considère la densité ρ, variable d'un point à l'autre, comme constante (ou uniforme) dans un élément de volume, de telle sorte que la masse élémentaire soit le produit de cette densité par le volume élémentaire, elle n'a pas plus de valeur que celle qui consiste à considérer une force qui varie à chaque instant comme constante pendant un temps infiniment petit; c'est ce que nous nous proposons maintenant d'expliquer.

En effet, si M. Hannequin a soutenu que la Mécanique exige des forces constantes et des masses finies, c'est parce qu'il a cru que le Calcul infinitésimal implique des éléments finis, et que les différentielles ne peuvent être considérées comme nulles; sans quoi, lui semble-t-il, l'existence des dérivées et leur détermination précise seraient incompréhensibles. Nous lui répondrons que, tout au contraire, la dérivée n'existe qu'à la condition que les infiniment petits puissent s'annuler : car tant que les différences Δx, Δy ne sont pas nulles, le rapport ($\Delta y : \Delta x$) est (en général) différent de la dérivée ($dy : dx$) qui est sa limite quand Δy et Δx deviennent rigoureusement nulles. — Mais, nous dit-on, si dy et dx sont identiquement nuls,

1. On ne peut donc pas dire que « l'équation générale du mouvement postule et détermine la discontinuité des masses (p. 119) », ni espérer qu'elle puisse jamais nous conduire « jusqu'aux atomes indivisibles (p. 120) ».

leur rapport est indéterminé, et par conséquent la dérivée n'existe plus. — C'est ici qu'est l'erreur : la dérivée n'est pas définie comme le rapport des deux différentielles, mais comme la *limite* du rapport des différences finies Δy, Δx, quand celles-ci tendent vers *zéro*. — On nous objecte encore : comment cette limite peut-elle exister, alors que Δy et Δx sont nuls, et que, par suite, leur rapport devient indéterminé ? — C'est justement là la vertu propre du calcul des limites, et en général du principe de continuité, de déterminer la valeur d'une fonction là où elle n'est pas définie, ou du moins n'est pas déterminée.

Pour montrer qu'une grandeur peut être définie *par continuité*, c'est-à-dire comme limite d'une grandeur variable, là même où celle-ci cesse d'exister[1], on peut se servir d'un exemple géométrique qui n'est que la traduction figurée de la dérivée. La tangente à une courbe en un point M est, par définition, la limite d'une sécante qui passe par ce point fixe, quand son autre point de rencontre avec la courbe, M′, en se déplaçant d'une manière continue sur le même arc de courbe, vient coïncider avec M. Assurément, les deux points M et M′, confondus en un seul, ne déterminent plus alors une droite ; la tangente n'en est pas moins rigoureusement déterminée comme position-limite de la sécante, au moins dans certains cas très généraux (les mêmes pour lesquels il existe une dérivée au point M). On conçoit donc que la dérivée, dont cette tangente est en quelque sorte l'image, ait une valeur bien déterminée, que l'on peut calculer au moyen de sa définition. Or la définition de la tangente suppose essentiellement que la courbe est continue, et que le point M′ peut venir coïncider avec le point M, c'est-à-dire que leur distance peut s'annuler. De même, l'existence de la dérivée, loin d'impliquer une valeur finie des différentielles, exige au contraire que les infiniment petits qui figurent dans sa définition puissent décroître sans fin et atteindre leur limite *zéro*. On sait d'ailleurs que, pour qu'une fonction ait une dérivée, il faut (et il ne suffit pas encore) qu'elle soit continue. Ainsi la notion même de dérivée implique la continuité, et non la discontinuité.

Il en est de même pour l'intégrale, qui se définit, non pas comme la somme d'un nombre fini d'éléments finis, mais comme la limite d'une telle somme, quand ces éléments s'annulent et que leur

1. Cf. *De l'Infini mathématique*, Note II, **9**, **10**.

nombre devient infini. Elle n'existe donc que si l'on peut faire décroître indéfiniment ces éléments et faire croître indéfiniment leur nombre; et, par conséquent, la définition de l'intégrale exclut l'existence d'un élément fini et indivisible, d'un minimum de grandeur, bien loin de la postuler. Pour employer encore un exemple géométrique, le plus simple et le plus connu, l'aire du cercle n'est pas l'aire d'aucun des polygones inscrits ou circonscrits, si grand que soit le nombre de ses côtés, mais bien la limite de cette aire quand le nombre des côtés devient infini et que tous les côtés deviennent nuls, en un mot, quand le contour polygonal brisé est remplacé par la circonférence continue. On le voit clairement à présent : l'assimilation d'une courbe à une ligne brisée, d'un cercle à un polygone n'est qu'un artifice de l'imagination, qui essaie de décomposer le continu en éléments finis pour se figurer la relation qui existe entre ces éléments. Mais cette fiction grossière et toute provisoire est une fausse hypothèse, une erreur voulue qu'on répare en passant à la limite, c'est-à-dire en annulant les infiniment petits et en transformant la relation finie en équation différentielle. Il ne faut pas prendre pour fondement essentiel du Calcul infinitésimal cet expédient préparatoire, ce stade préliminaire dont il ne reste pas trace dans les équations différentielles; ni être dupe des formes de langage et d'écriture qui semblent présenter les différentielles comme des quantités réelles et finies. La dérivée n'est pas un rapport réel, mais un rapport symbolique, c'est-à-dire la limite d'un rapport; l'intégrale n'est pas une somme réelle, mais une somme symbolique, c'est-à-dire la limite d'une somme. Il faut bien se garder de réaliser et de fixer les infiniment petits, et de leur attribuer une valeur quelconque, différente de zéro. Cette erreur fut commise par la plupart des mathématiciens infinitistes du XVIIe et du XVIIIe siècles, qui, admettant la grandeur infinie, se croyaient obligés d'admettre, par symétrie, des grandeurs infiniment petites. M. Cantor, logicien plus rigoureux et infinitiste plus conséquent, a prouvé au contraire que l'existence (idéale) des grandeurs infinies exclut l'existence de grandeurs infiniment petites non nulles [1]. On ne peut donc pas dire que l'Analyse infinitésimale postule au sein du continu géométrique des éléments indivisibles.

1. *Lettre à M. Weierstrass*, du 16 mai 1887, ap. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, t. 91.

Au reste, l'auteur s'est implicitement démenti lui-même dans la suite, en traitant des équations de Cauchy. En effet, après avoir reconnu que les équations différentielles s'établissent en supprimant comme nuls les infiniment petits d'ordre supérieur, c'est-à-dire en supposant les limites atteintes et la continuité rétablie (p. 201), il persiste néanmoins à soutenir que ces mêmes équations impliquent toujours, par elles-mêmes et primitivement, la discontinuité (p. 202, 204). Mais, tout au contraire, si les équations différentielles ne réussissaient pas à expliquer la dispersion, c'est justement parce qu'elles impliquaient la continuité de l'éther; et si Cauchy a dû les corriger, en y rétablissant les infiniment petits du second ordre, c'est pour y introduire la discontinuité; et, du même coup, il les transformait en *équations aux différences finies*. Ce n'est donc pas l'emploi de l'Analyse et l'application du calcul aux phénomènes physiques qui entraîne leur discontinuité, puisque c'est, au rebours, de la nécessité de corriger les équations infinitésimales que l'on a conclu cette discontinuité; et l'on ne peut tirer de là aucun enseignement sur la relation « entre les méthodes algébriques et la conception atomistique du monde (p. 202) ». Bien loin de prouver que l'Analyse introduit nécessairement la discontinuité dans tous les domaines de la Physique où elle pénètre, cet exemple montre à merveille que le Calcul infinitésimal s'applique tout naturellement, d'une manière directe et adéquate, à ce continu que l'on qualifie sans cesse d'inintelligible, et qu'il faut le corriger, le compliquer, lui faire violence en quelque sorte, pour lui faire exprimer la discontinuité. Sans doute, une équation différentielle peut être à la fois *géométriquement* vraie et *physiquement* fausse (p. 201); mais c'est précisément dans le cas où le phénomène physique rompt la continuité géométrique et échappe aux prises du Calcul infinitésimal. Un tel désaccord entre l'Analyse et la Physique prouve simplement qu'*en fait* l'hypothèse du discontinu réussit mieux que celle du continu à expliquer tel ou tel phénomène, mais non qu'*en droit* et *a priori* elle doive nécessairement prévaloir, en vertu de la constitution de notre connaissance : car l'hypothèse du continu, qui seule permet d'appliquer strictement le Calcul infinitésimal à la nature, est la plus simple et la plus commode pour l'esprit; et cela est si vrai que, même pour traduire certains phénomènes discontinus, il y a avantage à leur attribuer une continuité fictive, afin de pouvoir les soumettre (approximativement) à l'Analyse; de sorte que

le meilleur moyen d'atteindre le but, c'est de le dépasser[1]. Il est donc vain de chercher dans l'Analyse un fondement mathématique pour l'atomisme, qu'elle contredit au contraire dans la mesure où elle s'applique aux phénomènes naturels.

Ce fondement se trouve encore bien moins dans la Géométrie pure, qui, comme l'auteur l'avoue, paraît « fournir plus de raisons pour ruiner l'atomisme que pour le fonder (p. 24) ». Il n'a pu soutenir le contraire qu'en affirmant l'immanence du nombre dans la figure, et en réduisant l'intelligibilité du continu géométrique à celle du nombre; or, cette thèse paradoxale, qui est aussi la racine de son interprétation du Calcul infinitésimal, nous semble bien difficile à prouver. En premier lieu, la considération de la quantité ne s'introduit pas en Géométrie par la définition de la ligne droite, d'abord, parce que la proposition : « La ligne droite est le plus court chemin entre deux de ses points » n'est pas la définition de la droite, mais un théorème démontrable et démontré[2]; et ensuite, parce que, en tout cas, cette propriété de la droite n'intervient dans aucune démonstration de Géométrie élémentaire. En revanche, la propriété caractéristique de la droite, la seule qui soit invoquée dans les raisonnements, à savoir d'être unique entre deux points donnés (qu'elle lui serve ou non de définition), ne peut se déduire de la définition proposée. En effet, de ce que la ligne droite est le plus court chemin entre deux points, il ne résulte pas qu'elle soit unique : car il pourrait y avoir plusieurs « plus courts chemins » égaux, et même une infinité[3]. Bien plus, il n'y a aucune raison pour que tous les « plus courts chemins » soient égaux entre eux : car, en général, une fonction peut avoir plusieurs maxima ou minima différents[4]. Ainsi la prétendue définition de la ligne droite ne permet pas de démontrer sa propriété essentielle, et, au contraire, elle se démontre quand on définit la droite par cette propriété ou par une propriété équivalente (telle que l'homogénéité), qui n'implique aucune idée de quantité.

D'une manière générale, la considération des grandeurs n'est pas

1. Voir Renouvier, *les Principes de la Nature*, t. I. p. 36-37 et p. 65 (chap. III et appendice C).

2. Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. I, p. 77.

3. Par exemple, sur une sphère, le plus court chemin entre deux pôles est l'un quelconque des méridiens.

4. C'est ainsi que, sur un cylindre circulaire, il y a un nombre infini de « plus courts chemins » (c'est-à-dire de géodésiques) entre deux points donnés, et tous inégaux.

indispensable à la Géométrie pure. Sans doute, M. Hannequin a raison contre Chasles, et triomphe à bon droit de l'aveu que fait celui-ci, à savoir que la Géométrie projective, tout en excluant en général les relations algébriques, fait appel à l'idée de grandeur, ou du moins à une certaine espèce de grandeurs, attendu qu'elle repose tout entière sur la notion du rapport anharmonique (soit des longueurs, soit des angles), et sur l'égalité de tels rapports. Mais ce qui était vrai pour Chasles, au temps où il écrivait son *Aperçu historique*, ne l'est plus pour nous : car depuis lors Christian von Staudt a affranchi la Géométrie projective de toute considération métrique, en substituant au rapport anharmonique le « jet » (*Wurf*), c'est-à-dire la figure formée par quatre points d'une droite ou quatre rayons d'un faisceau, et à l'égalité des rapports anharmoniques la *projectivité* des jets, c'est-à-dire le fait qu'ils peuvent être mis en perspective [1]. Il réduit ainsi toutes les relations métriques à des relations projectives, les figures se correspondant les unes aux autres par *projection*; or, comme nous venons de le montrer, la ligne droite, instrument unique de ces projections, est elle-même pure de toute relation métrique. Grâce à cette conception, la Géométrie de position se trouve constituée avec une rigueur et une unité que Chasles ne connaissait pas. Toute idée de grandeur en est systématiquement bannie, et l'on n'y considère jamais que l'ordre et la position des éléments des figures.

M. Hannequin allègue encore que la Géométrie pure procède dans ses démonstrations, sinon par mesures et par calculs, du moins par *égalités* et par *proportions* (p. 14, 33). Mais peut-être ces relations ne sont-elles métriques qu'en apparence. D'une part, l'égalité géométrique se ramène, en définitive, à la *coïncidence*, qui est une relation de situation, et non de grandeur; d'autre part, les proportions que l'on emploie en Géométrie ne font que traduire la *similitude* des figures, qui est plutôt une relation de forme qu'une relation de grandeur [2], et qui pourrait se définir d'une manière purement projective (par l'homothétie, ou par l'égalité de *tous* les angles). En effet, de ce que deux triangles ont leurs angles égaux, on déduit qu'ils ont leurs

1. Cf. *De l'Infini mathématique*, 1re partie, livre IV, chap. III, notamment l'*Appendice* (p. 276.)

2. Le regretté Delbœuf a fort justement critiqué comme surabondante la définition courante de la similitude, qu'il définit lui-même par l'identité de la forme (*Prolégomènes philosophiques de la Géométrie*, p. 132, 136 sqq.)

côtés proportionnels. Ainsi la relation métrique des côtés dérive de la relation projective des angles, qui suffit à définir la similitude des triangles, et par suite celle des polygones : car deux polygones seront semblables, quand ils seront composés de triangles semblables semblablement placés. Tout cela prouve, en somme, que les relations métriques reposent toujours sur des relations projectives, ce qui veut dire, au fond, que la *forme* est en Géométrie antérieure à la *mesure*, et lui sert de fondement. L'auteur le reconnaît lui-même ailleurs, quand il montre que la mesure géométrique suppose l'égalité (c'est-à-dire la coïncidence), au lieu de la fonder [1].

Dans tous les cas, lors même que la Géométrie pure ne pourrait se passer de la notion de grandeur et de celle de mesure, on serait encore bien loin de pouvoir soutenir la « présence virtuelle du nombre dans la figure géométrique » ; car le nombre, résultat de la mesure, présuppose, outre la notion des grandeurs à mesurer, les définitions de l'égalité et de l'addition de ces grandeurs, de sorte que leurs relations métriques, postérieures aux relations projectives, sont encore antérieures aux relations numériques par lesquelles on les traduit. Il est vrai que M. Hannequin corrige ou du moins atténue son paradoxe dans le dernier Chapitre, en substituant au nombre la catégorie de quantité. Après avoir exposé une théorie magistrale du nombre, et soumis celle de Kant à une critique qui nous semble décisive (p. 398-400), il oppose la catégorie de quantité, vide et indéterminée, au concept de nombre, précis et déterminé. Cette distinction lui permet de se séparer nettement des néo-criticistes, en affirmant que construire la quantité dans l'intuition de l'espace, ce n'est pas y introduire le nombre, ni faire de toute figure un nombre défini d'unités définies. Il condamne expressément le pythagorisme : il ne s'agit pas pour lui de découvrir dans l'espace des unités même latentes, ni d'énumérer les parties innombrables du continu. Kant a eu tort, selon lui, de croire que la catégorie de quantité ne peut atteindre l'espace et y déterminer les figures que par le schème du nombre, et qu'on ne peut appréhender la grandeur homogène que par l'addition successive de un à un, qui la réduirait

1. « Le géomètre part de l'égalité de quantités non mesurées pour soumettre à la mesure... des grandeurs inégales qu'on y peut comparer (p. 404) » ; et plus loin, en parlant des angles droits : « De la nécessité de leur coïncidence, et non pour les avoir d'avance mesurés, je conclus qu'ils sont toujours égaux (p. 405) ». Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. I, p. 79.

à un nombre. Il en résulte que les figures élémentaires que l'on découpe dans l'espace et avec lesquelles on construit toutes les autres ne contiennent aucun nombre; elles jouent au contraire le rôle d'unités de mesure, et servent de support à l'application ultérieure du nombre au continu. Ainsi « le géomètre n'a point à définir la droite comme un *nombre* qui serait le plus petit, mais seulement comme la ligne qui est la plus courte; la tracer..., ce n'est point y découvrir un nombre préexistant de parties intégrantes, c'est la déterminer par un acte de synthèse qui la fait quantité, mais qui, bien loin d'en faire une *quantité comptée*, en fait... l'origine et la mesure de tout *compte* ultérieur des parties de l'espace (p. 402) [1] ». En somme, la conclusion qui ressort de toute cette théorie si forte et si profonde, c'est l'antériorité de la grandeur sur la mesure, et la supériorité de la catégorie générale de quantité sur le concept spécial du nombre [2].

Mais alors, pourquoi avancer que la synthèse de la quantité « définit comme nombres ou comme numérables des objets qui d'abord, comme l'Espace par exemple, répugnent à toute numération (p. 401) »? Comment peut-on opposer maintenant la quantité à la grandeur, et l'assimiler au nombre [3]? Sans doute, on n'identifie pas absolument le nombre et la quantité : « pour mettre le nombre et ses relations fondamentales dans ce que tout d'abord ma synthèse n'avait fait qu'égal ou inégal », il suffit qu'elle mette « dans la droite, non le nombre lui-même, qu'on pourrait appeler la *quantité mesurée*, mais... la quantité virtuellement numérique ou simplement la *quantité mesurable* (p. 404) ». « La quantité construite dans une figure quelconque n'est jamais celle d'un nombre, mais celle d'un numérable (p. 405). » Mais cette distinction subtile ne résiste pas à l'examen, car un numérable peut, par définition, être nombré, et alors il ne dépend que de nous de le transformer en un nombre véritable. Un numérable doit donc envelopper d'avance un nombre déterminé et par suite des unités latentes. Aussi arrive-t-on sans

1. « Le chemin le plus court » est « le seul qui... sans être mesuré, jouisse du privilège de servir de mesure pour toutes les figures possibles dans l'espace (p. 403) ».

2. Il ne faut pas voir dans les concepts construits dans l'intuition de l'Espace « des quantités au sens numérique du mot (p. 405) ».

3. « La question est de savoir comment je détermine comme nombre et comme *quantité* ce qui primitivement n'était qu'une *grandeur* (p. 401) ». Ailleurs, on considère l'atome « comme le produit de la lutte engagée par la quanti té contre la grandeur (p. 143) ».

peine à cette conclusion : « Mettre la quantité dans l'étendue sous la forme en un sens indéfinie et vague de l'égal et de l'inégal », c'est « y préparer, par la possibilité de la mesure, la quantité précise des rapports et du nombre (p. 405) ». Au fond, on aboutit à réintégrer le nombre proprement dit dans la figure géométrique, et à confondre la quantité avec le nombre ; aussi voyons-nous ailleurs le nombre érigé en catégorie (p. 43). Et il le faut bien, si l'on veut justifier l'atomisme et en trouver le fondement dans la Mathématique. En effet, si la catégorie de quantité restait indéterminée et pour ainsi dire indifférente entre le nombre et la grandeur continue, on ne pourrait pas en déduire la nécessité pour l'esprit de trouver ou tout au moins de chercher des éléments discontinus. Bref, ou bien la catégorie de quantité est vraiment universelle et indéterminée, et par suite enveloppe aussi bien la grandeur continue que le nombre discret : mais alors les quantités qu'étudie la Géométrie ne sont ni nombrées, ni même nombrables, et il est vain d'y chercher des éléments ou des unités ; ou bien la catégorie de quantité se réduit à « la virtualité du nombre », de manière à impliquer l'unité, et alors on retombe dans le pythagorisme dont on s'était si heureusement dégagé.

En fait, c'est vers cette dernière alternative que l'auteur paraît pencher ; car il ne cesse d'opposer « à l'inintelligible continu la parfaite intelligibilité du nombre » (p. 396 ; cf. p. 10, 20, 400, etc.). Selon lui, « le continu, n'étant qu'une grandeur, n'offre de prise, pour entrer dans notre connaissance, qu'à la seule quantité » ; et bientôt, quand il veut préciser la notion de quantité, c'est le nombre qu'il introduit : « le nombre est.... le seul moyen, pour la raison, de pénétrer le continu, de le déterminer, en partie tout au moins, et en partie aussi de le comprendre ;... et pour qui sait le voir, l'atomisme a sa nécessité dans cette nécessité première des mathématiques (p. 14-15) ». Ainsi, d'une part, M. Hannequin prétend que « sans le nombre nous ne connaîtrions rien de l'étendue (p. 25) » ; et d'autre part, que nous ne pouvons jamais comprendre qu'en partie le continu, attendu qu'il ne saurait être épuisé au moyen du nombre. Peut-être y a-t-il là quelque inconséquence ; en tout cas, il faut se mettre en garde contre l'équivoque de la dernière assertion, et ne pas confondre deux questions bien distinctes : Peut-on représenter le continu par le nombre d'une manière adéquate ? Peut-on dénombrer les points ou éléments du continu ? Notre auteur répond négativement à la der-

nière question; admettons qu'il ait raison contre M. Cantor sur ce point; il n'en restera pas moins vrai que l'on peut « inventer un continu numérique adéquat au continu géométrique (p. 14) », et même, de l'aveu de l'auteur, plus riche que lui [1]. En ce sens au moins, on peut donc épuiser le continu par le nombre, c'est-à-dire représenter chaque point du continu linéaire par un nombre différent. Et M. Hannequin ne peut le nier, lui qui, précisément, invoque l'exemple des nombres irrationnels pour prouver que le continu ne devient intelligible que grâce au nombre. Mais pour que cet exemple fût probant, il faudrait que le nombre irrationnel fût le fondement des grandeurs incommensurables; si, au contraire, comme nous l'avons soutenu [2], c'est l'existence des grandeurs incommensurables qui est l'origine de la notion de nombre irrationnel, l'argument se retourne contre la thèse qu'il doit confirmer. M. Hannequin nous objecte : Comment, sans le nombre irrationnel, connaîtrions-nous les grandeurs incommensurables? Nous lui répondrons : Comment, sans les grandeurs incommensurables, aurions-nous l'idée de nombre irrationnel? Si l'on peut dire, en un certain sens, que le nombre irrationnel nous révèle l'existence d'une grandeur incommensurable, c'est justement parce que la grandeur préexiste au nombre qui la représente, et est donnée dans le continu géométrique. Sans doute, nous ne savons qu'elle est incommensurable qu'après avoir essayé (en vain) de la mesurer, et le nombre irrationnel qui est censé la mesurer n'exprime, au fond, que l'impossibilité d'une telle mesure. Mais ce n'est pas ce nombre qui rend intelligible le rapport de cette grandeur à l'unité; c'est bien plutôt ce rapport qui donne un sens au nombre irrationnel. Loin donc de devoir au nombre une intelligibilité d'emprunt, le continu géométrique semble prêter au nombre sa propre intelligibilité.

En résumé, de deux choses l'une : ou bien le nombre irrationnel est un véritable nombre, intelligible par lui-même, et alors le continu, dont l'ensemble des nombres réels (rationnels et irrationnels) est la représentation adéquate, sera entièrement intelligible; ou bien

1. (P. 53, note 1.) Il nous semble que M. Hannequin et M. Cantor lui-même se font illusion sur ce point. S'il est vrai qu'à chaque point correspond une infinité de nombres (fractionnaires), il est bon d'ajouter que tous ces nombres sont *égaux*, et par conséquent représentent une seule valeur numérique, comme l'a remarqué avec raison M. Riquier (*Revue de Métaphysique et de Morale*, t. III, p. 274).

2. *De l'Infini mathématique*, 1re partie, livre III, chap. III, **7-10**.

le nombre irrationnel n'est qu'un symbole d'impossibilité numérique, et alors il ne faut pas dire qu'un tel nombre permet seul de « connaître rigoureusement, dans un carré, le rapport de la diagonale au côté » (p. 34), et lui communique une intelligibilité dont il est lui-même dépourvu.

Dans tous les cas, il est dangereux d'invoquer le nombre irrationnel en faveur de l'atomisme. En effet, quelle qu'en soit l'origine, on ne peut pas admettre ce nombre comme symbole d'une grandeur incommensurable, et soutenir en même temps que les figures géométriques se résolvent en « quantités complexes, qui toujours, quoi qu'on fasse, enveloppent l'unité (p. 26) »; car un nombre irrationnel ne se compose pas d'unités. Dès lors tombe cet argument destiné à introduire dans la Géométrie un germe de discontinuité : « tout ce que nous connaîtrons dans l'étendue... nous paraît envelopper le nombre, et *ce sans quoi il n'y aurait point de nombre*, ou *l'unité* (p. 34) ». C'est donc en vain qu'on cherche dans la Géométrie le fondement mathématique de l'atomisme, car le nombre ne peut s'appliquer à la grandeur qu'en renonçant à sa discontinuité primitive, et en sacrifiant son principe, l'unité, qui seul permettrait de trouver dans le continu un rudiment d'atome.

Nous ne pouvons donc souscrire à la conclusion où M. Hannequin a condensé toute sa théorie de la connaissance : « C'est en vertu de sa constitution même... que la science trouve dans l'atomisme l'expression la plus haute à la fois et la plus complète de ses explications : œuvre de l'entendement, qui ne conçoit clairement et distinctement, selon la pensée de Descartes, que le nombre[1], elle ne parvient que par le nombre à se rendre maîtresse de l'obscure et confuse variété du réel, qui ne nous est livré qu'en la double intuition de l'étendue et du mouvement... La science n'atteint son but qu'en projetant et multipliant dans la matière étendue et mobile les limites

1. Nous croyons devoir faire d'expresses réserves sur cette assertion historique. L'idée claire et distincte par excellence, pour Descartes, n'est pas celle de nombre, mais bien celle de grandeur continue; et son invention de génie a consisté justement à faire rentrer le nombre, d'une part, et l'étendue, d'autre part, sous cette idée de grandeur qui est l'objet de sa Mathématique universelle, de sorte que les nombres et les figures ne sont que des symboles de grandeurs abstraites, et peuvent par là devenir symboles les uns des autres. Voir *Discours de la Méthode*, 2e partie; *Regulæ*,... Règles IV, XIV, XV, XVI (« Nous ne faisons ici pas moins abstraction des nombres, que tout à l'heure des figures de géométrie. ») et début de la *Géométrie*. Cf. Liard, *Descartes*, livre II, chap. I; et les articles de MM. Gibson et Berthet sur la méthode de Descartes, ap. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. IV (notamment p. 391-393 et 406-407.)

idéales de l'unité, ou, en d'autres termes, la *discontinuité essentielle du nombre*. Là est ... la raison première, le principe théorique d'une conception atomistique des choses, dont la racine plonge au plus profond de notre connaissance (p. 120-121). »

On peut résumer en deux mots toute cette déduction de l'atomisme, ainsi que l'auteur l'a fait dans son *Introduction*. D'une part, le mécanisme est la forme nécessaire et pour ainsi dire l'idéal des sciences de la nature, car, puisque nous sommes obligés de construire le monde dans l'espace et le temps, nous ne pouvons le concevoir clairement et le comprendre pleinement que comme de l'étendue en mouvement; or l'étendue et le mouvement sont essentiellement continus. D'autre part, le pythagorisme est l'idéal de l'entendement, car l'arithmétique est la seule science pure et *a priori* [1]. Pour expliquer le monde et le rendre intelligible, il faut donc appliquer le nombre au continu du mouvement. Ainsi l'atomisme est la synthèse du mécanisme et du pythagorisme (p. 12) [2]. De là vient sa nécessité, de là viennent aussi toutes ses contradictions, puisqu'il tente en vain de concilier deux principes contraires, et de soumettre la continuité, imposée à la nature par les formes de notre sensibilité, au nombre et à l'unité qu'exige notre entendement [3]. Il est naturel que l'atome, « synthèse du nombre et du mouvement, porte le poids de ces contradictions (p. 15-16) ».

Notre critique se résume à son tour en deux mots. Assurément, M. Hannequin a raison de voir dans le conflit du nombre et du continu l'origine de l'atomisme, en même temps que le fondement de l'Analyse; mais il s'agit de décider lequel des deux l'emporte dans l'un et l'autre cas, et surtout, lequel doit définitivement prévaloir dans l'organisation de notre connaissance. Or, si l'atomisme est évidemment le triomphe du nombre, l'Analyse est le domaine du continu; et dans la lutte de ces deux principes contraires, c'est le continu qui a et doit avoir le dernier mot, car il est l'objet propre de la Mathématique, il est donc connaissable d'une manière directe et adéquate. Ainsi nous admettons bien la nécessité du mécanisme, au moins à titre d'idéal de l'explication scientifique; mais nous ne

1. « La science par excellence, la science tirée tout entière de l'esprit, éléments et combinaisons, matière et forme, est la science du nombre (p. 10) ».

2. « C'est par une nécessité de sa nature que notre science humaine réduit tout à l'atome, comme elle avait déjà réduit tout au mouvement (p. 10) ».

3. « Nécessité d'une part, impossibilité de l'autre : contradiction dès lors au plus profond de notre science... (p. 15). »

pouvons reconnaître la nécessité du pythagorisme, puisque pour nous le continu est intelligible par lui-même, ni par suite celle de l'atomisme, qu'on essaie d'en dériver. Or, si une déduction mathématique de l'atomisme peut seule permettre d'affirmer qu'il est une hypothèse nécessaire, fondée sur la nature même de notre connaissance, il semble bien que sa nécessité ne puisse pas être établie. Dès lors, on ne peut en tirer aucune conséquence touchant la valeur de la science, ni imputer à celle-ci, comme un vice originel et incurable, les contradictions inhérentes à cette hypothèse contingente et précaire.

*
* *

Resterait à savoir si l'atomisme est vraiment contradictoire, et si les contradictions qu'on lui impute sont insolubles pour la science, de sorte qu'on soit obligé de s'adresser à la Métaphysique pour les résoudre. A vrai dire, nous ne le pensons pas. La première, celle de l'*atome étendu*, ou de l'indivisible divisible, se résout aisément en concevant l'atome comme inétendu. La seule raison pour laquelle M. Hannequin croit l'étendue nécessaire à l'atome est celle-ci : « il faut qu'il soit *volume* pour être masse (p. 90). » Or si cela est vrai des corps de dimensions sensibles, cela peut être faux des éléments imperceptibles qui composent ces corps. Il n'y a aucune nécessité, *a priori*, pour que la masse occupe une étendue quelconque, et il n'y a aucune difficulté à concevoir des points matériels comme doués d'une masse finie. Ainsi, lors même que la Mécanique postulerait des éléments matériels de masse finie (ce que nous contestons), il ne s'ensuivrait pas qu'elle exige des éléments de volume fini, ni par conséquent des atomes étendus.

La deuxième contradiction qu'on a relevée entre l'élasticité parfaite de l'atome et sa simplicité (insécabilité, impénétrabilité) se résoudrait de la même manière, en concevant l'atome inétendu comme le centre d'une force fonction de la distance. Nous avons vu qu'il n'y a pas de raison pour préférer le choc à l'action à distance comme moyen d'expliquer la transmission du mouvement, et qu'au contraire le choc, selon les idées des mécaniciens modernes, doit être conçu comme un cas particulier d'action à distance. Dès lors, il n'y a plus lieu de concevoir grossièrement l'élasticité de l'atome sur le modèle de l'élasticité des corps solides composés, puisque, comme l'a fort bien montré Lasswitz, celle-ci a pour fon-

dement ultime la répulsion des molécules qui composent ces corps. L'hypothèse des centres de force concilie donc parfaitement l'élasticité de l'atome avec sa simplicité, et rend compte, *a fortiori*, des propriétés d'insécabilité et d'impénétrabilité que lui attribue l'atomisme vulgaire. D'ailleurs, il est inutile, nous l'avons vu, de douer les atomes d'une étendue quelconque, puisqu'en vertu de leur mutuelle répulsion ils ne peuvent jamais arriver à se toucher, et que leur action ne s'exerce pas au contact. Cette hypothèse peut sans doute donner lieu à d'autres difficultés et ne pas réussir à expliquer tous les phénomènes mécaniques; mais du moins on ne peut la condamner *a priori* comme contradictoire.

Quant à la troisième contradiction, elle n'est insoluble que pour les logiciens à outrance, et l'on peut la résoudre de bien des manières. Le monde, dit-on, doit être à la fois fini, pour que la loi de la conservation de l'énergie puisse s'y appliquer, et infini, sans quoi il se disperserait dans le vide. Remarquons d'abord que la loi de la conservation de l'énergie suppose simplement un système *fermé*, c'est-à-dire qui n'est soumis à aucune force extérieure et ne reçoit aucune énergie du dehors. Or, pour que l'Univers constitue un système *fermé*, il n'est point nécessaire qu'il soit *limité* et n'occupe qu'une étendue finie. — Mais, dira-t-on, s'il n'est pas limité, comment affirmer qu'il ne reçoit pas d'énergie du dehors? — Nous répondrons d'abord que, lors même qu'il serait limité, nous ne saurions pas davantage s'il n'échange pas de l'énergie avec l'extérieur, car nous ne serions jamais sûrs qu'il n'y ait pas au dehors une matière quelconque capable d'agir sur lui. C'est au contraire dans le cas où il serait absolument illimité, et alors seulement, qu'on serait certain qu'il ne reçoit *du dehors* ni matière ni énergie, puisqu'il remplirait l'espace infini. Dans tous les cas, qu'il soit fini ou infini, nous ne pourrions pas nous transporter aux frontières du monde pour nous assurer qu'il est vraiment fermé, et la loi de la conservation de l'énergie restera une hypothèse qu'on ne peut jamais vérifier que partiellement. On ne peut donc rien en conclure touchant la limitation de l'Univers dans l'espace.

La prétendue contradiction prend alors une autre forme : le nombre des atomes doit être à la fois fini, pour que la loi de la conservation de l'énergie puisse s'y appliquer, et infini, pour que le monde occupe l'espace infini. Mais cette conclusion repose sur plusieurs principes erronés. En premier lieu, de ce que l'énergie totale de l'univers est

supposée constante, il ne résulte pas qu'elle doive être finie. Une grandeur infinie peut être constante aussi bien qu'une grandeur finie; et ceux qui conçoivent (à tort, du reste) l'infini comme un maximum, non susceptible d'augmentation et de diminution (p. 142), devraient être les derniers à le contester. Tout ce qu'on peut dire, c'est que nous ne pouvons pas vérifier la constance d'une grandeur infinie, puisqu'une variation finie la laisse encore infinie. Mais comme, dans le cas où l'énergie de l'univers serait finie, nous ne pourrions pas davantage en faire la somme pour nous assurer de sa constance, c'est là un inconvénient tout théorique, dont on ne saurait d'ailleurs arguer pour trancher une question de fait qui ne dépend nullement de notre commodité.

En second lieu, lors même que l'énergie de l'univers serait finie, il ne s'ensuivrait pas que sa masse totale le fût également : car on peut concevoir une loi des vitesses telle que, la somme des masses ($\Sigma\, m$) étant infinie, la somme des forces vives ($\Sigma\, mv^2$) fût néanmoins finie. Il suffit d'ordonner celle-ci sous la forme d'une série, qui sera convergente pour une certaine loi de décroissance des vitesses : or rien n'empêche de supposer que la plus grande partie de la masse totale est animée de vitesses très petites, ou même est en repos.

En troisième lieu, lors même que la masse de l'univers serait finie, il ne serait pas encore prouvé que le nombre des atomes doive l'être aussi : car on peut concevoir une loi de décroissance des masses atomiques telle, que les atomes, en nombre infini, aient néanmoins une masse totale finie. C'est l'hypothèse proposée par Wundt pour concilier l'infinité du monde et la « finité » de sa masse. M. Hannequin ne réussit à la réfuter qu'en supposant que tous les atomes ont des masses égales, ce qui ne paraît pas nécessaire.

Enfin, si l'on refuse d'admettre des atomes de masses inégales et de plus en plus petites, alors, mais alors seulement, on sera obligé de renoncer à l'hypothèse atomique elle-même, et de concevoir la masse de l'univers comme continue, sa densité variant d'un point à l'autre et décroissant indéfiniment, de telle sorte que son intégrale (somme des masses élémentaires) soit finie; ce qui n'offre aucune difficulté, quoi qu'en pense l'auteur (p. 139).

On le voit, toutes les contradictions imputées à l'atomisme proviennent, soit d'une conception archaïque de l'atomisme, qui tend à faire de la physique de Démocrite le dernier mot de la science moderne, soit du préjugé finitiste. De l'aveu même de l'auteur,

« l'atome échoue sur un double infini (p. 143) », c'est-à-dire sur la prétendue contradiction de l'infini réalisé ; et il est curieux de voir l'atomisme, né de l'application de la logique formelle aux questions de cosmologie, succomber à cette même logique, ce qui prouve que le finitisme, par un excès de rigueur, ne réussit qu'à se détruire lui-même. Pour montrer à quel point l'esprit de l'auteur est dominé par le préjugé finitiste, il suffira de rappeler que, pour lui, une somme constante ne peut être infinie (p. 120, 142); bien plus, « une force qui ne serait point constante.... ne serait point finie (p. 87), » ce qui implique évidemment ce principe paradoxal : Toute grandeur finie est constante. D'ailleurs M. Hannequin l'avoue en propres termes : « Une force définie apparaît toujours à notre esprit comme une force constante (p. 111). » C'est pour cela qu'il exige « l'immutabilité de chaque force centrale », sans quoi, selon lui, elle serait « indéterminée » (p. 110). Est-il besoin de remarquer que toutes ces assertions reposent sur la confusion de l'infini actuel avec l'indéfini, ou encore sur celle du *fini* et du *déterminé*? Cette horreur de l'infini va si loin, qu'elle proscrit même l'indéfini, qui n'est pourtant qu'un fini variable, comme si variation excluait détermination. Le finitisme ainsi poussé à l'extrême n'aboutit à rien moins qu'à nier l'intelligibilité d'une variation quelconque, et à ruiner la Mathématique, qui repose tout entière sur l'idée de grandeur *variable*. Heureusement, la Mathématique ne s'en porte pas plus mal, et proteste, par son existence même, contre cet abus criant du principe de contradiction.

Toutefois, pour être juste, il faut reconnaître que notre auteur a su se garder des exagérations du néo-criticisme : il restreint notamment la valeur et la portée du principe de contradiction, tant dans la science (p. 17) que dans la métaphysique (p. 324), et le réduit résolument à la portion congrue. Au surplus, il ne paraît pas avoir grande confiance dans les arguments purement logiques par lesquels l'école néo-criticiste se flatte d'établir la nécessité de l'atomisme; car, après avoir rappelé, par prétérition, « la contradiction flagrante d'un nombre actuel et infini d'unités réelles (p. 137) », il passe outre et cherche dans la Physique des arguments positifs en faveur du nombre fini des atomes. Il est manifeste que l'argument *a priori* n'a pas à ses yeux une valeur suffisante, et qu'il ne l'invoque ici que « pour la forme ». Mais, ou bien cet argument est valable et irréfragable, comme le croient les néo-criticistes, et alors il suffit à lui tout seul, et il n'est plus besoin de chercher des arguments de fait qui

ne seront jamais aussi décisifs; ou bien il n'a aucune valeur, et alors il ne fallait pas en parler, même en passant, et associer cette « contradiction flagrante » aux difficultés d'ordre empirique que rencontre l'hypothèse d'un nombre infini d'atomes. En un mot, si la contradiction invoquée est réelle, c'est une impossibilité absolue qui prévaut infiniment sur toutes les difficultés physiques de l'atomisme; si, au contraire, comme nous le pensons, elle n'est pas réelle, elle ne constitue même pas la moindre difficulté. A notre avis, on devrait bannir de la Philosophie de la nature tous ces arguments scolastiques, qui ne servent qu'à masquer les difficultés réelles et à dispenser de les étudier. Félicitons du moins M. Hannequin de n'avoir pas cru qu'on peut démontrer mathématiquement l'atomisme par un raisonnement en forme, et de s'être donné la peine de chercher dans l'étude des sciences et des faits des raisons plus profondes et plus délicates, sinon plus probantes.

Il n'en est pas moins vrai que toute sa philosophie des mathématiques est imprégnée de l'esprit du néo-criticisme, et ce vice originel frappe de caducité, dès le principe, toute sa déduction de l'atomisme. Par exemple, l'auteur parle, dans les mêmes termes que M. Renouvier, du « saut mortel du passage à la limite (p. 14) », ce qui prouve qu'il a épousé l'étrange prévention de l'école à l'égard de la méthode des limites, la seule qui permette, au contraire, de constituer logiquement l'Analyse infinitésimale sur des bases strictement finitistes. Cette influence profonde et tenace s'explique aisément par ce fait que M. Renouvier a été longtemps le seul en France à traiter avec quelque compétence les questions de Logique scientifique et de Philosophie naturelle : c'est un mérite et un honneur qu'on ne saurait lui contester, et c'est ce qui justifie l'ascendant et presque la contrainte qu'il a exercés sur les esprits les plus indépendants. Néanmoins, et tout en lui rendant pleine justice, il est permis de regretter qu'il ait professé et propagé une philosophie mathématique inexacte, qui s'impose avec une telle force, non seulement aux philosophes qui sont obligés de s'en rapporter à son autorité, mais même à ceux qui ont étudié par eux-mêmes les sciences exactes, seulement sous l'obsession latente, et d'autant plus tyrannique, des théories d'un maître impérieux.

En résumé, si l'atomisme n'est pas nécessaire, il n'est pas non plus contradictoire. Il ne s'ensuit pas qu'il faille lui attribuer plus

de valeur objective que ne lui en concède M. Hannequin, bien au contraire; car, s'il est exempt des contradictions formelles qu'on lui impute, il n'en est pas moins vrai qu'il se heurte à des difficultés réelles, d'ordre expérimental, ce qui est bien plus grave. Aussi le Chapitre sur *l'Atomisme et la Nature*, bien que moins concluant en apparence que les précédents, nous semble-t-il beaucoup plus péremptoire. Certes, la superposition et l'emboîtement des divers ordres d'atomes, que la Physique et la Chimie sont conduites à imaginer pour rendre compte des divers ordres de phénomènes, montrent clairement que ces éléments fictifs sont dénués de toute réalité, non seulement absolue, mais même empirique, et n'ont pas plus de valeur scientifique que d'existence métaphysique. Ainsi les conclusions de l'étude critique de M. Hannequin subsistent tout entières; le procès de l'atomisme est fait, et bien fait. Seulement, si l'hypothèse des atomes n'est pas nécessaire à la science, on ne peut englober la science dans la condamnation de l'atomisme; en aucun cas, l'échec de l'atomisme ne saurait être un échec pour la science elle-même. Elle en serait quitte pour revenir, encore une fois, à l'hypothèse du continu et du plein; et en fait, c'est dans ce sens que tendent à la ramener les hypothèses récentes et si originales de Maxwell, à savoir la théorie électromagnétique de la lumière et la théorie élastique de l'électricité. Quelle que soit la valeur de ces hypothèses nouvelles, ou plutôt renouvelées de Descartes, et quelle que puisse être leur fortune, elles prouvent tout au moins que l'atomisme ne doit pas être considéré comme « l'expression la plus haute et comme l'âme de notre science de la nature (p. 1) », et qu'il n'est même pas la forme universelle et nécessaire du mécanisme. En un mot, le sort de la science n'est nullement lié au succès de l'atomisme, ni même à celui du mécanisme, qui dépasse infiniment l'atomisme en valeur et en portée.

A vrai dire, et pour conclure toute cette étude, l'atomisme n'est même pas une hypothèse scientifique, au même titre que le mécanisme par exemple : d'abord, parce que cette hypothèse en elle-même est invérifiable, et que les conséquences, vérifiables par expérience, qu'on en peut tirer, pourraient aussi bien se déduire d'une autre hypothèse; et ensuite, parce que cette hypothèse n'explique rien, car, comme le montre avec force M. Hannequin, elle ne fait que transporter toutes les propriétés sensibles des corps sur des éléments conçus à leur image, et qui n'en sont que des réduc-

tions[1]. En somme, l'hypothèse atomique est simplement, selon le mot d'un savant contemporain, « un roman de l'invisible ». Elle ne sert qu'à fournir un support intuitif et des symboles imaginaires aux lois mathématiques qui seules ont une valeur scientifique[2]. L'analogie même, bien qu'un peu forcée, que M. Hannequin découvre entre les différentielles et les atomes, peut nous éclairer sur le rôle de ceux-ci. Nous avons dit que c'est l'imagination qui dote les infiniment petits d'une existence provisoire, en les retenant à un stade fini de leur décroissance indéfinie pour pouvoir appréhender leurs relations. C'est elle aussi qui, pour la même raison, requiert des molécules et des atomes pour figurer d'une manière sensible des relations essentiellement imperceptibles[3], en quoi elle ne fait que reculer la difficulté et transporter le problème tel quel dans l'infiniment petit; c'est pourquoi toute hypothèse atomique est une explication illusoire, qui répond à la question par la question. Mais il ne faut pas prendre les procédés de l'imagination pour des méthodes proprement scientifiques, ni confondre les figures concrètes, par lesquelles on représente les phénomènes, avec leurs lois abstraites et rigoureuses, que seule la raison peut découvrir. Au fond, toute cette figuration empruntée à l'expérience sensible n'est qu'un échafaudage qui sert à édifier ces lois, et qui disparaît une fois la construction achevée; il faut être imbu de l'esprit empiriste et pratique des Anglais pour croire, comme lord Kelvin, qu'on n'a expliqué un phénomène qu'en le figurant par un système mécanique grossier de cordes, de treuils et de poulies. Ainsi la prétendue nécessité de l'atomisme n'est qu'un besoin de l'imagination, qui essaie de figurer aux yeux des relations idéales entre des termes imperceptibles; c'est pour cela, par exemple, qu'on se croit obligé de concevoir l'élasticité des atomes sur le modèle de l'élasticité des corps composés. Kant a déjà montré que l'apparente nécessité d'imaginer la transmission du mouvement sous la forme du choc provient uniquement de la nature de notre sensibilité, qui ne nous fait percevoir que les

1. Voir p. 237 sqq. ce qui est dit de la cristallographie.

2. Cf. Bouasse, *De la nature des explications des phénomènes naturels dans les Sciences expérimentales*, § III, ap. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. II, p. 311. Nous mettrons seulement le lecteur en garde contre l'expression d' « explication métaphysique », qui, dans le langage de l'auteur, désigne l'interprétation figurative des phénomènes s'adressant à l'imagination (v. p. 315).

3. Leibniz disait du vide et des atomes : « C'est ce qui remplit le mieux l'imagination. » (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, § 3.)

actions au contact[1]. C'est donc bien, si l'on veut, un besoin de notre nature humaine, en tant que sensible, mais ce n'est à aucun degré une exigence de notre esprit ni une condition de la connaissance scientifique. C'est un cas particulier de la nécessité que nous éprouvont d'illustrer nos idées par des images ou de traduire nos concepts par des schèmes; c'est même ce qui explique l'analogie et l'affinité de l'atome avec le nombre, dont la nécessité rationnelle et objective n'est pas mieux fondée. En un mot, l'atome n'est qu'une image commode, et non pas un concept nécessaire.

(*A suivre.*)

LOUIS COUTURAT.

1. *Principes métaphysiques de la Science et de la Nature,* chap. II, théorème V, scolie.

DE L'USAGE SCIENTIFIQUE DES THÉORIES PSYCHOLOGIQUES

A PROPOS DE DEUX LIVRES RÉCENTS

I. — LES TYPES INTELLECTUELS

Par M. PAULHAN. [1]

Nous avons souvent eu l'occasion de remarquer que les psychologues, au lieu de faire des théories psychologiques un usage scientifique — ce qui les amènerait inévitablement à en utiliser non pas une, mais plusieurs —, s'élèvent d'emblée à des généralisations philosophiques dont ils méconnaissent la valeur relative. Le livre de M. Paulhan que nous analysons ici, celui de M. Ribot sur la *Psychologie des sentiments*, dont nous réservons l'étude pour le prochain numéro de la *Revue*, — ouvrages remarquables l'un et l'autre à des titres divers — nous feront voir l'abus des systèmes absolus d'explication.

I

M. Paulhan n'étudie pas les *qualités de l'esprit* (esprit concret ou abstrait, imagination visuelle, audition, etc.), les *matériaux de l'intelligence*, mais la façon dont s'organisent ces matériaux, la *forme plus ou moins systématisée* de l'intelligence (esprit équilibré, incohérent, etc.) [2]. Encore réserve-t-il pour un prochain volume une partie des études qui pourraient se rattacher à ce dernier point de vue. Il se borne, en effet, à analyser les relations de l'intelligence avec le sentiment et la volonté, puis les relations respectives des différentes opérations de l'esprit : d'où une gradation qui va des intelli-

1. *Les types intellectuels. Esprits logiques et esprits faux*, Alcan, 1896, in-8.
2. Nous employons indifféremment, comme M. Paulhan lui-même, le mot esprit et intelligence, quoiqu'il y eût lieu selon nous de distinguer les deux termes.

gences purement pratiques aux intelligences purement spéculatives d'une part; et d'autre part de l'incohérence des esprits faibles à l'unité harmonique des esprits supérieurs, philosophes, savants ou artistes. Resteraient à étudier les procédés variés par lesquels se réalise à ses divers degrés ou sous ses divers aspects l'unité organique de l'intelligence (esprits analytiques ou synthétiques, imitateurs ou créateurs, etc.). C'est l'étude que M. Paulhan nous promet avec celle des qualités de l'esprit pour un avenir prochain.

La distinction entre les *formes d'organisation* et les *qualités de l'esprit* nous paraît justifiée : une imagination vive d'une part, un esprit équilibré, une intelligence spéculative d'autre part : ce sont bien là des types divers et correspondant à des points de vue distincts sur l'esprit. A vrai dire la catégorie intermédiaire que M. Paulhan délimite entre ces deux catégories générales nous paraît assez mal déterminée; et l'auteur y fait entrer bien des qualités disparates. Nous avions remarqué à propos des *caractères* une indécision analogue, et proposé un moyen d'y remédier [1]. Malgré cette réserve, la distinction serait suffisante dans ses lignes générales si M. Paulhan s'y tenait. Mais il ne s'y tient pas, et confond sans cesse ou plutôt assimile faussement les *qualités de l'esprit* et ses *formes d'organisation* et explique les unes par les autres. L'*association systématique* n'est-elle pas en effet l'universel et unique principe; *ne donne-t-elle pas l'existence à la matière même de l'esprit* [2]?

C'est ainsi que M. Paulhan place dans la même classe les *esprits équilibrés*, dont toutes les facultés se développent sans se gêner l'une l'autre, et les *esprits logiques* : deux types cependant bien différents, parfois opposés. Stuart Mill, dans la première partie de sa vie et avant la crise, était, si l'on en croit ses mémoires, un pur logicien; ce n'était pas — et à cause de cela même — un équilibré. Et peut-on le rapprocher à quelque degré que ce soit de Gœthe ou de Léonard de Vinci? M. Paulhan place cependant Mill dans la *sous-classe des raisonneurs*, qu'il rattache à celle des équilibrés. Et la distinction consiste en ceci que les équilibrés le sont naturellement et les raisonneurs, artificiellement, par un artifice de logique. Harmonie naturelle chez les uns, voulue et contrainte chez les autres. Mais être gauche ou être logique, est-ce la même chose? La gaucherie peut amener à s'empri-

1. Voir *Revue de métaphysique et de morale*, sept. 1894.
2. Voir p. 360.

sonner dans une seule formule de vie; mais alors même la logique des actes n'est qu'une conséquence de la gaucherie. Et celle-ci peut aussi bien conduire à l'incohérence. Le logicien, d'autre part, peut être tout à fait à l'aise dans sa formule étroite. La différence du logicien et de l'équilibré n'est pas celle de l'artifice et de la nature, c'est celle de deux formes d'unité; unité réelle chez celui-ci, formelle chez celui-là, naturelle ou artificielle, selon les cas, chez l'un et chez l'autre. L'attitude contrainte est signe d'un trouble dans l'organisation générale de l'esprit, et l'étude en appartient à celle des formes systématisées de l'intelligence; — l'attitude logique témoigne d'une *qualité spéciale de l'esprit* qui n'est pas nécessairement liée à la première. Bien au contraire, loin de conduire à la recherche de l'unité organique, l'esprit logique en détournerait plutôt, puisqu'il tend à atrophier les facultés sensitives, imaginatives, etc.

Le besoin logique unifie à vrai dire l'intelligence; par suite l'unité de fin, l'*association systématique* caractérise l'esprit logique comme l'esprit équilibré : et c'est à ce titre que M. Paulhan les rapproche [1]. Mais c'est ici la racine même de la confusion. M. Paulhan joue sur le mot *unité* : il faut que l'unité de finalité absorbe toutes les autres. L'association systématique n'explique pas l'*unité logique comme telle*, mais son mode d'action dans certains cas. Ce n'est pas parce qu'il est logique que l'esprit cherche l'unité logique. La preuve en est que, s'il est apathique ou paresseux, le meilleur logicien du monde ne la cherchera pas. Si le besoin logique se fait sentir, c'est qu'il agit alors à la manière d'une fin. Ne dites donc pas que l'association systématique explique l'unité logique elle-même, mais que parfois l'unité logique se comporte suivant la loi de l'association systématique. M. Paulhan mêle sans cesse au contraire et sans les distinguer les idées d'unité logique et d'unité de vie ou d'harmonie, comme il rapproche sans commentaire les équilibrés et les logiciens. Les idées incohérentes s'agitent *sans lien logique*, *sans ordre* et *sans fin commune* [2]. — Les grands équilibrés sont les *intellectuels*, les *philosophes*, les *savants*, les *artistes* de haut vol en qui tout s'harmonise, œuvre et vie, idées et images, sans que rien dans l'intelligence défaille ou fasse dissonance [3].

1. P. 142.
2. P. 17.
3. P. 140.

M. Paulhan assimile ici la logique à la finalité. Inversement la finalité est une *logique implicite*[1]. Dès lors les équilibrés sont des logiciens inconscients, comme tout à l'heure les logiciens des équilibrés conscients de leur unité. On peut bien dire en effet que certaines démarches, en apparence incohérentes, sont d'accord avec la fin que nous poursuivons et ainsi révèlent une logique implicite. Mais avant de s'élever à cette interprétation d'un caractère philosophique, encore faut-il poser les distinctions pratiques que nous avons indiquées. Les logiciens *raisonnent*; tout se passe *comme si* les équilibrés raisonnaient. Et si, comme nous verrons plus loin, de telles interprétations ne sont pas inutiles dans l'éthologie même, elles n'y sont que secondaires; et surtout ne doivent pas introduire la confusion dans les généralisations moyennes. D'ailleurs, avant d'être définis des logiciens inconscients, les équilibrés doivent être définis des *équilibrés*. L'unité de fin ne peut être dite en aucune façon logique. S'en tenir à la fin une fois choisie, ou aux moyens une fois connus, c'est être logique. Ce n'est pas l'être, mais être bien *organisé* que choisir telle fin ou tels moyens. En quelque sens qu'on l'interprète, ce rapprochement sans explication ou plutôt qui veut être une explication des *logiciens* et des *équilibrés* ne peut se justifier. Le principe de l'association systématique a fait le mal.

En réalité il semble qu'il n'y ait, au point de vue de la systématisation des opérations de l'esprit, d'autre division que celle des *équilibrés* (harmonie des puissances intellectuelles : Gœthe ou Vinci; et les médiocres), des *unifiés* (harmonie réalisée au profit d'une faculté : l'imagination chez Victor Hugo; l'esprit logique chez Taine), des *spécialisés* (les esprits *exclusivement* logiques ou imaginatifs, etc.). Les esprits logiques sont souvent des spécialisés (dialecticiens, mathématiciens); ils peuvent être aussi des unifiés lorsqu'en vertu d'un principe abstrait par exemple ils règlent de façon absolue toutes les démarches de leur esprit ou de leur vie (les hommes à principes; ou certains unifiés intellectuels comme Taine). Et il semble en conséquence qu'il faille corriger ainsi ce que M. Paulhan dit des esprits logiques : il y a des esprits équilibrés, unifiés, spécialisés; et l'unité organisatrice de l'esprit quand elle existe *peut être l'effet de l'esprit logique*. Confusion plus grave encore et résultant du même principe : M. Paulhan ne distingue pas *l'esprit*

1. P. 148.

logique et *l'esprit juste*, celui qui met en forme les vérités, celui qui les cherche ou les découvre : Wolf et Leibniz. Et il nous en donne la raison : « *Au fond la logique ne s'oppose pas du tout à l'étude objective du monde : l'une garnit l'esprit, l'autre l'épure*[1]. » On saisit ici la raison profonde des rapprochements que nous critiquons. M. Paulhan passe par-dessus les *axiomata media* de la psychologie pour s'élever d'un bond à sa théorie de la finalité, et tout unifier de son point de vue supérieur. Il assimile dès lors, au nom d'une théorie générale, des types qui devraient être d'abord *pratiquement* et *scientifiquement* distingués. Que des spéculations métaphysiques arrivent à retrouver dans toutes les opérations de l'esprit l'unité de la finalité, cela est légitime. Mais cela ne nous autorise pas à négliger les distinctions élémentaires ou intermédiaires. Et ici le rapprochement de ces types divers n'est pas seulement trop lointain et trop brusque. Il est absolument inexact, et repose sur des concepts philosophiques qui semblent insuffisamment analysés. Pas plus en métaphysique qu'en psychologie on ne saurait dire que « *la logique rentre dans la finalité comme l'espèce dans le genre*[2] ».

M. Paulhan semble au reste s'être lui-même rendu compte qu'il se laissait entraîner par sa théorie à des classifications contestables. « Ils sont très divers à beaucoup d'égards ceux que nous rangeons parmi les équilibrés et bien des traits de leur esprit les sépareraient les uns des autres, les amèneraient à des classes distinctes et même éloignées. Il me suffit qu'ils soient assimilables pour l'ordre interne, pour la finalité qui se montre dans l'organisme de leurs idées... [3] ». Nous avons vu le véritable sens de cette assimilation mal débrouillée. D'ailleurs M. Paulhan ne s'attarde pas à ces réserves et dit ailleurs... « les deux séries (celle des qualités et des formes d'organisation) n'en sont pas moins les applications du même principe[4] ».

Est-ce à dire que les généralisations inspirées par la philosophie ne puissent être d'aucun usage dans la psychologie générale ou dans l'éthologie? Il n'en est rien; il y a un usage scientifique possible de ces théories même. Un *actif-logique*[5] et un équilibré ont cela de commun qu'ils tendent à unifier la vie toute entière; en ce sens et au point de vue de la finalité, ils peuvent être rapprochés. Et ce

1. P. 151.
2. P. 133.
3. P. 142.
4. P. 21.
5. Le mot est de M. Paulham.

rapprochement est pratiquement justifié. Ne sont-ils pas l'un et l'autre, par exemple, des hommes sur lesquels, quoique en des sens divers, on peut compter? Nous avons dit nous-même plus haut que les logiciens étaient parfois des unifiés. C'est encore une idée juste et profonde que celle que M. Paulhan emprunte aux métaphysiciens tels que Spinoza d'une logique implicite cachée dans nos actes. Mais ce ne sont pas là des généralisations à poser d'emblée. Il ne faut pas, selon le mot de Platon, faire trop hâtivement de plusieurs un.

Cette critique ne saurait d'ailleurs nous faire oublier la justesse, l'ingéniosité des portraits tracés par M. Paulhan, la richesse de ses aperçus psychologiques. En psychologie les faits intéressent par eux-mêmes (et ils abondent ici) au moins autant que l'ordre qu'on y suppose; et l'essentiel est d'égaler son imagination à la complexité de la réalité : or le don de l'observation et de l'imagination psychologiques est remarquable chez M. Paulhan.

F. RAUH.

QUESTIONS PRATIQUES

RÉFLEXIONS D'UN PHILOSOPHE SUR LES QUESTIONS DU JOUR

LA SOLIDARITÉ

M. Bourgeois vient d'écrire un petit livre qui lui fait, à nos yeux du moins, beaucoup d'honneur. Nos hommes politiques sont presque tous maintenant, par habitude professionnelle, pourrait-on dire, comme par éducation, des empiriques qui se tiennent pour très contents chaque soir s'ils ont surmonté la difficulté du jour, et qui n'ont pas le temps de songer à celles du lendemain. M. Bourgeois nous donne cet exemple, rare chez nous, d'un homme de gouvernement qui cherche à concevoir le but de l'évolution politique à laquelle il travaille et à se rendre compte des principes dont il s'inspire dans son action publique. Et comme ce politique philosophe est bien de son temps et qu'il en partage les espérances et les préjugés, il nous offre en même temps un bon échantillon de l'état d'esprit de nos *dirigeants* les plus éclairés. C'est à ce point de vue, principalement, que je voudrais dire un mot de cette tentative philosophique, tout orientée vers la pratique.

M. Bourgeois se place, dès le début, au point de vue de la morale indépendante; mais il n'y reste pas toujours fidèle. Nous avons déjà presque oublié la petite école qui avait pris, comme un drapeau, ce nom de morale indépendante, il y a plus d'une trentaine d'années. M. Massol, M. Fauvety, Mme Coignet, ces très respectables moralistes ne se réclamaient que de la conscience; ils se séparaient de la science avec autant de soin que de la philosophie et de la religion; et s'ils méritèrent les attaques tout à la fois de la philosophie universitaire avec M. Caro, et de la théologie avec M. Loyson, réunis dans la Sorbonne d'alors, ils ne furent pas mieux accueillis par le matérialisme scientifique qui régnait à ce moment. M. Bourgeois, au contraire, en maintenant l'originalité de l'idée morale, cherche à la concilier avec la science; à certains moments même il paraît vouloir

la fonder sur la science. Il voit dans la solidarité naturelle un fait scientifique qui a sinon engendré, du moins déterminé d'une manière plus complète l'idée morale dans notre siècle [1]. Peut-être est-il resté quelque flottement dans la rédaction de ses idées sur ce point. Mais il s'exprime très nettement quand il écarte toute entité métaphysique. Il veut enraciner dans les faits sa théorie morale, lui donner le caractère d'une vérité positive qui se passe de l'appui suspect des systèmes. Par la doctrine de la solidarité, nous dit-il [2], « l'idée morale recevra sa formule, et la théorie des droits et des devoirs son expression, non abstraite et subjective, mais concrète, objective, conforme aux nécessités naturelles, et par là même définitive ». Définitive? Eh! que peut-il y avoir de définitif dans les choses humaines? Les socialistes ont beau jeu pour prétendre que rien n'est définitif dans notre organisation sociale. Et, en vérité, elle se transforme sans cesse, sous l'influence de bien des causes diverses, mais en partie sous l'action des idées : remarque qui suffit, ce me semble, à rendre bien incertaine l'idée d'une science naturelle de l'humanité. Ailleurs [3], M. Bourgeois écrit encore : « L'idée d'une dette, cause et mesure de l'obligation naturelle et morale [4], doit se rencontrer, *en dehors* de toutes les conceptions et de tous les systèmes philosophiques, à la base de toute spéculation sur les arrangements sociaux. » Et cependant M. Bourgeois n'est nullement prêt à sacrifier à cette méthode positive son idéal préconçu, l'idéal de la Révolution française auquel il était d'avance attaché de tout son cœur, et au nom duquel seul il réclame l'égalité des droits; car cette idée n'est contenue, comme on le voit sans doute, ni dans l'idée de la solidarité naturelle, ni dans les faits

1. P. 154, en conclusion : « Il est donc vrai de dire que la connaissance des lois naturelles de la solidarité des êtres *conduit* à une théorie d'ensemble des droits et des devoirs de l'homme dans la société. » Cf. page 136 : « Nous avons vu comment la théorie de la solidarité des êtres vérifie et généralise cette idée de la dette de l'homme envers les autres hommes, et *fonde* sur elle, *en dehors de toute définition arbitraire*... la théorie du devoir social. » — Encore, p. 66 : « C'est par l'étroit accord de la méthode scientifique et de l'idée morale que le renouvellement politique et social s'accomplira ».

2. P. 86.

3. P. 236.

4. Exemple de cette incertitude de certains termes : « La loi naturelle et morale ». Cela veut-il dire la loi naturelle, physique, nécessaire, — en même temps que morale, c'est-à-dire non naturelle, non physique, non nécessaire? ou plutôt cette loi morale qui exprime la vraie nature de l'homme considérée dans sa perfection idéale, et qui n'est alors ni réelle, ni physique, ni naturelle dans le premier sens du mot. La confusion d'ailleurs n'est pas d'aujourd'hui. Elle date des sophistes, reparaît chez les socratiques, etc.

sociaux positifs. Ainsi science et conscience, méthode positive, idéal démocratique, telles sont les idées dont M. Bourgeois a cherché l'unité. Et elles comptent, bien en effet, parmi celles qui nous sollicitent en des sens différents, et qui divisent nos esprits. Celui qui les réconcilierait mériterait bien notre reconnaissance; car il nous rendrait la paix intellectuelle, comme le souhaite M. Bourgeois [1], cette paix dont nos amis se plaisent à débattre ici les conditions.

Sans décider tout à fait si cet accord est impossible, je voudrais reprendre les idées principales de ce livre, pour en marquer avec plus de précision la tendance.

Remarquons d'abord que la distance des principes aux faits est presque infinie dans l'ordre des questions politiques et sociales. Il me semble que M. Bourgeois a simplifié ces questions à l'excès, en s'élevant tout d'un coup aux plus hautes abstractions. Dernièrement, en lisant le livre de M. H. Michel sur l'*État*, je croyais voir pareillement que l'auteur nous abandonnait après nous avoir conduits à une formule de l'État idéal, dans laquelle pouvaient tenir à l'aise le socialisme intégral aussi bien que l'individualisme le plus libéral. Ici peut-être, le problème est-il serré d'un peu plus près. La loi civile et ses sanctions sont rattachées à la loi présentée à la fois comme morale et naturelle, et des jalons sont posés pour marquer la voie au bout de laquelle on trouverait la solution des questions économiques, impôt, héritage, etc. Mais, malgré cet effort et ces promesses, que les principes restent généraux, j'allais dire stériles! Par exemple, M. Bourgeois fonde tout son système sur la dette de « l'homme envers tous les hommes ». C'est du fait de cette dette qu'il déduit le système des droits et des devoirs, des droits civils et des droits politiques. « L'homme », ici, veut dire sans doute l'être humain en général, sans acception de personne. Et M. Bourgeois paraît oublier qu'une moitié de l'espèce humaine, les femmes, restent en dehors du droit politique et sont ordinairement considérées comme des mineures dans notre droit civil. Quelle est donc la raison d'une si vaste exception à un principe proposé comme universel? Et, de même, le passage de la loi morale à la loi civile est bien obscur, M. Bourgeois ne nous a parlé que de la solidarité qui unit *tous les hommes*. Or il fait appel pour sanctionner cette solidarité universelle à une loi civile et politique, c'est-à-dire à une loi écrite qui est particulière, en partie

1. Voy. p. 12.

artificielle puisqu'elle est l'œuvre des juristes, en partie temporaire puisqu'elle est l'expression d'un état social passager, et qui, en tout cas, s'appuie sur l'organisation d'un *État particulier*, d'un peuple, d'une nation. Or, à la hauteur où M. Bourgeois nous avait entraînés, nous ne distinguions plus ni peuples, ni classes, ni cités, ni patries; on ne distinguait pas davantage l'histoire avec ses changements incessants, où est pourtant la racine de notre vie réelle. Enfin la loi civile est une force et non une idée, une violence extérieure, et non un devoir de conscience. Comment serait-il possible logiquement ou raisonnablement de transformer une dette morale, une obligation inscrite dans la conscience qui nous laisse libres, qui exige et justifie notre liberté, en une dette matérielle dont le souverain exigerait le paiement en espèces, sous la menace de nous enlever notre liberté et nos droits? La distinction classique de l'ordre moral et de l'ordre politique qui remonte à l'antiquité et qui est le principe du libéralisme, paraît s'effacer ici.

Voilà deux exemples; j'en pourrais donner d'autres pour prouver que la méthode positive n'a aidé en quoi que ce soit l'auteur, je ne dis pas à concevoir, mais à justifier, même imparfaitement, l'idéal généreux qu'il doit à sa foi républicaine et qui reste ici aussi abstrait, aussi théorique qu'il a pu l'être pour J.-J. Rousseau.

Et maintenant le criterium scientifique se prête-t-il mieux à vérifier, à démontrer l'idée morale, soit l'idée d'une dette morale, telle que l'a conçue M. Bourgeois? Y a-t-il donc une science qui pourrait démontrer le devoir social? M. Bourgeois, après d'autres, s'adresse à la biologie, à la science des fonctions et des organes de la vie animale. Mais n'est-il pas évident, d'une sorte d'évidence sensible, que la vie animale n'offre que de vagues analogies avec la société humaine? et que l'organisme d'un rongeur ou d'un ruminant n'a guère rien à voir avec l'organisme social? et enfin que la solidarité anatomique des organes d'un corps vivant n'a pas beaucoup plus de rapports avec la solidarité des patrons et des ouvriers? Ne vaudrait-il pas mieux entrer tout de suite dans la sociologie, pour y étudier la solidarité économique qui résulte de la division du travail, et qui semble bien être celle dont parle M. Bourgeois, puisqu'il la fait consister dans un échange de services [1]. Or cette solidarité, et

1. P. 138. « Cet échange de services est la matière du quasi-contrat d'association qui lie tous les hommes. »

même toute espèce de solidarité sociale, a-t-elle quoi que ce soit de moral? Ne s'accorde-t-elle pas le plus simplement du monde avec la concurrence la plus ardente, avec l'individualisme égoïste le plus effréné? Oui, sans doute, les ouvriers sont solidaires des patrons, et c'est pour cela qu'ils les haïssent. Ils cesseraient à la fois et d'être solidaires de leur patron et de le haïr, le jour où celui-ci serait exproprié. Qu'est-ce donc autre chose, cette solidarité naturelle, que la dépendance réciproque des membres d'une même société. Et si, pour la société, il importe que cette dépendance demeure entière, est-ce aussi bien l'intérêt de chaque individu? Tel ne peut-il pas se flatter d'échapper aux conséquences fâcheuses de son acte intéressé, précisément lorsqu'il tient compte des réactions d'autrui, déterminées par la solidarité, et qu'il sait les prévoir? L'ambitieux égoïste ne fait-il pas entrer dans ses calculs cette solidarité nécessaire des hommes, des citoyens, bien mieux que le philanthrope le plus charitable? Oui, la solidarité serait un bien moral, si elle avait son plein effet dans une société fraternelle, dont tous les membres seraient déjà unis de cœur et de foi. Pour le moment elle est le véhicule de l'égoïsme autant que de la bienveillance. Elle détermine le milieu de nos actions; elle n'est pas une règle de l'intention. C'est un fait quasi-physique comme la pesanteur. Ce n'est pas une idée morale.

D'une manière plus générale, la morale est une création du cœur humain. On ne voit pas ce qu'elle pourrait avoir de scientifique. On ne réussira pas à faire sortir la conscience de la nature, parce que la conscience est la protestation de l'homme contre la nature. La nature est immorale ou plutôt elle est étrangère à la morale; c'est la conscience seule qui donne un sens de bien ou de mal aux actions fatales de la vie. Il est donc bien difficile de concevoir qu'une loi de la nature devienne une règle de notre volonté. Ou plutôt il y a là une sorte de contradiction. Il est contradictoire que j'agisse avec la science totale des choses, parce que chacune de mes actions change cet état de choses, et que si j'en avais une connaissance parfaite, je les changerais radicalement, et comme d'un seul coup. La contradiction n'est-elle pas la même à supposer que la connaissance du milieu au sein duquel je dois agir (supposé connu même à l'état dynamique) puisse déterminer mon action? Elle peut contribuer au choix des moyens par lesquels j'en assure le succès, elle ne peut rien pour me la faire *vouloir* elle-même. Et ici, en parti-

culier, par quel miracle M. Bourgeois attend-il que d'une solidarité naturelle qui n'est qu'inégalité et oppression sortira une règle d'égalité et de justice. Vauvenargues a dit avec sa concision habituelle : « Il est faux que l'égalité soit une loi de la nature. La nature n'a rien fait d'égal ; sa loi souveraine est la subordination et la dépendance. »

Au reste, M. Bourgeois finit par élever la conscience au-dessus de cet amas confus de lois scientifiques parmi lesquelles il s'était plu d'abord à en choisir deux afin d'en retirer, par une interprétation complaisante, deux idées morales : l'idée de la liberté individuelle, extraite de la loi de la concurrence vitale, et l'idée de la fraternité sociale empruntée à la loi de solidarité. Or, dans la seconde partie de son livre, il détourne les yeux de la nature pour concevoir dans l'abstrait un ensemble de personnes libres et raisonnables qui se lient par un contrat. Et alors, comme s'il avait jeté tout son lest scientifique, il s'enferme dans cette abstraction et il y enferme la morale avec lui, sans prendre garde que cette idée extrêmement simple et théorique, schématique même, d'un contrat ou d'un quasi-contrat non seulement n'a plus aucun rapport avec la biologie ni avec la sociologie positive, mais encore qu'elle en a bien peu avec notre nature d'homme, et avec la nature de la société. M. Bourgeois en vient à nous dire, par une sorte de crainte superstitieuse des entités je pense, que l'État n'est rien, que la société n'a pas d'existence propre, qu'elle consiste proprement dans un quasi-contrat, que nous ne lui devons rien, par conséquent [1]. Cette sorte d'individualisme extrême (qui en politique conduirait logiquement à l'anarchie) efface, ce me semble, toute dette des hommes envers la société, toute solidarité des hommes avec le passé, toute solidarité des générations successives. Il contredit donc à la fois et l'idée morale conçue par M. Bourgeois et sa thèse scientifique. Mais la

1. Peut-être aura-t-on de la peine à croire à cette conséquence extrême, ou plutôt à cette inconséquence étrange qui semble inspirée à M. Bourgeois par les théories des économistes à paradoxe, comme M. Yves Guyot. Il faut citer : p. 88, « Nous acceptons cette réponse de M. Yves Guyot à M. Lafargue : « Quand les socialistes parlent de la société, des droits et des devoirs de la société et les opposent aux droits de l'homme, ils attribuent à cette société une existence propre, une vitalité spéciale, une grâce particulière que ne lui donnent pas les individus qui la composent, et ils oublient de répondre à la question suivante, qu'est-ce que cette société? » Et M. Bourgeois continue : « Ce n'est donc pas entre l'homme et l'État ou la société que se pose le problème du droit et du devoir, mais entre les hommes eux-mêmes... Il ne s'agit pas de définir les droits que la société pourrait avoir sur les hommes, mais les droits et les devoirs réciproques que le fait de l'association crée entre les hommes, seuls êtres réels, seuls sujets possibles d'un droit et d'un devoir. » P. 92.

vérité est que la société a une réalité propre, comme les individus qui la forment ont la leur. La vérité est que la société est un organisme (sans être pour cela, comme le disent les sociologues qui aiment à se duper avec les mots, un organisme animal). Et le devoir social n'est ni l'hérédité fatale qui enchaîne l'animal à son espèce, ni le contrat d'échange ou d'association des commerçants [1]. Et c'est pour cela que ni la biologie ni l'économisme ne sauraient nous rendre compte du lien presque mystérieux qui unit un citoyen à sa patrie, un homme à l'humanité.

Ainsi nous croyons voir que M. Bourgeois a échoué dans sa hardie tentative et qu'il ne pouvait guère qu'échouer. Ni la méthode positive ne nous aide à dépasser le fait actuel ou passé qu'elle constate, mélange inextricable de bien et de mal, pour nous imposer, à titre de *vérité*, la conception d'un idéal à venir tout différent, qui contredit le passé et le présent. Ni le criterium scientifique ne peut vérifier, si peu que ce soit, un devoir de conscience, et, à plus forte raison, ce grand devoir, le devoir social. Je ne connais guère de scientifique en morale que les spéculations de M. Durkheim qui s'est proposé de faire non la *science morale*, mais seulement une *science de la morale*, c'est-à-dire des faits de moralité considérés comme faits sociologiques, disons, par à peu près, une histoire des mœurs et des règles des mœurs. Et encore, M. Durkheim poursuit-il, je crois bien, cette chimère de faire sortir un jour du creuset des faits de moralité, recueillis à l'état brut, et sans recourir jamais au réactif de la conscience et de la raison, un devoir, un vrai devoir. Il est vrai qu'il diffère cette métamorphose jusqu'au jour où la sociologie presque achevée nous permettrait de diagnostiquer l'état de santé ou de maladie d'une société donnée.

En dehors de cette voie, où il marche seul, au risque de rencontrer la contradiction dont nous parlions plus haut, y en a-t-il une autre où l'on pourrait espérer un meilleur succès? Il nous semble que M. Bourgeois aurait pu se tenir simplement au point de vue de la morale indépendante, en laissant de côté les analogies trompeuses de la biologie ou de la sociologie positive. Il aurait fait parler la conscience humaine qui répudie la nature pour proclamer les lois

1. P. 92. « Le problème social dans son ensemble est le même que celui que résolvent chaque jour les actionnaires d'une société particulière. » Ainsi M. Bourgeois accepte cette conception de la société qu'il emprunte à un certain économisme, d'ailleurs vieilli et abandonné par presque tous. J'oserai dire qu'elle n'est pas digne de son cœur.

proprement humaines, la liberté et la justice; qui nous demande même expressément de renverser certaines lois de la nature, d'aider les faibles à vivre, de protéger les races arriérées ou désarmées contre la fatalité de leur destruction, de détourner le cours de cette dure loi de la concurrence vitale qui semble bien être en effet le destin des êtres vivants. Socrate et Jésus ignoraient les lois de la biologie, mais ils connaissaient les lois de la conscience. Le moraliste n'est pas forcé de résoudre les questions de l'origine des choses, ni de découvrir le rapport des lois physiques et des lois morales. Aujourd'hui encore, il aura fait beaucoup pour nous, il aura fait assez, s'il réussit à nous rendre visibles ces lois « divines et humaines », comme aimaient à dire les anciens, ces lois qu'obscurcit sans cesse la vapeur de nos cœurs mauvais, s'il nous force à regarder le mal dont « les honnêtes gens » ont soin de détourner les yeux, par exemple ces œuvres de violence et même de sang accomplies par des mains civilisées, par des mains françaises aussi, là-bas, en Afrique, en Asie, au milieu de ces peuples que nous appelons inférieurs[1]; si enfin il réveille la conscience publique, chaque fois qu'elle se laisse engourdir par l'habitude, la mollesse ou l'intérêt[2].

Et s'il est vrai qu'une idée nouvelle soit entrée dans la conscience de ce temps, et commence à s'y graver, il y a lieu, sans doute, de savoir ce qu'elle vaut et d'où elle vient. M. Bourgeois a bien vu que la solidarité était en effet une idée de ce genre; il a vu encore qu'elle tenait à la fois aux sciences les plus récemment développées, et à notre état social démocratique. Mais peut-être la distinction de ces deux éléments est-elle malaisée à faire. Oui, il y a une solidarité réelle, de fait, qui fait dépendre les organes de notre corps du climat, du milieu physique, et notre vie personnelle de la vie sociale : et les sciences comme la biologie et la sociologie ont enseigné, précisé cette idée, elles nous en ont parfois accablés, jusqu'à paralyser notre énergie personnelle. Mais elle n'est qu'un fait fatal, une loi quasi-physique; elle n'a donc rien de moral. Et d'autre part notre état social exige, plus impérieusement aujourd'hui que jamais, et en France qu'ailleurs, une union profonde, intime, des volontés et des sentiments. Cette union qui doit se faire à l'intérieur des âmes, et venir

1. V. *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1896 : *La Politique coloniale*, par P. Lapie.

2. Que M. Bourgeois, en dehors de son rôle politique, ait été déjà en certains cas une de ces sentinelles attentives, je ne l'oublie pas, et je dois le rappeler ici.

de leur fond par une sorte d'enthousiasme, appelons-la, si l'on veut, solidarité morale. Car il est vrai que notre démocratie s'est presque dépouillée de ces racines séculaires qui donnaient la vie aux sociétés du passé ; elle a rejeté toute tradition ; elle ne vit guère que de l'assentiment des esprits. Elle est plus *spirituelle* ; elle a donc besoin de compter davantage sur la conscience. Elle a écarté le nom chrétien de charité, si beau qu'il soit, parce qu'il a appartenu à une doctrine du salut personnel qui n'est plus d'accord avec son idéal ; et aussi, il faut bien le dire, parce que l'histoire l'a associé à une doctrine sanglante d'exclusion des hérétiques, au-dessus de laquelle s'élève déjà la fraternité civique, au-dessus de laquelle s'élèvera peut-être un jour, comme l'annonce M. Bourgeois, la fraternité humaine. Mais le *devoir* de solidarité reste, aussi bien que la charité, un idéal purement moral.

Enfin, si au lieu d'essayer de saisir sur le vif dans la conscience contemporaine cette idée, en partie nouvelle, on veut absolument l'expliquer, la justifier, comme l'a tenté M. Bourgeois, il faudra bien, d'une manière ou d'une autre, la rattacher à un principe de vérité. Mais il faudra aussi que ce principe soit assez élevé pour que nous puissions y suspendre toutes nos espérances. Comment alors le chercherions-nous dans un fait brutal de la vie animale, ou du mécanisme matériel? Il ne saurait être qu'une de ces idées métaphysiques par lesquelles nous cherchons à exprimer notre vision de l'univers lui-même, en le concevant tel *qu'il doit être* (nécessairement) pour qui le verrait du regard sans limites de l'esprit absolu, ou du moins tel *qu'il doit être* (obligatoirement) pour satisfaire le désir essentiel de notre activité humaine intelligente, c'est-à-dire supérieure à la nature.

Morale indépendante ou philosophie idéaliste, je ne vois pas d'autre parti à prendre pour l'homme réfléchi, d'esprit libre, qui cherche à se rendre compte de ses convictions morales.

A. Darlu.

Le gérant : Maurice Tardieu.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LES TROIS DIALECTIQUES

II. — La dialectique pratique.

Tandis que la dialectique théorique prend pour objet le « donné », la dialectique pratique s'attache à « ce qui donne ». Il ne s'agit pas pour elle de choses déjà faites, mais de choses à faire. Le présent et le passé ne l'intéressent qu'en vue de l'avenir; et, si elle doit connaître, c'est afin de produire. En d'autres termes, c'est du monde des volitions qu'elle s'occupe. — Il est vrai que la dialectique théorique s'en occupe, elle aussi. Du moment qu'elle considère chaque chose à titre de cause et d'effet, elle se place au point de vue de l'avenir aussi bien qu'à celui du présent ou du passé. Le monde lui apparaît comme réalisant aussi bien que réalisé. Et les causes volontaires elles-mêmes ne lui échappent pas. Elle tient compte non seulement des transmissions causales, mais encore des réactions qui surgissent de l'individualité des faits et qu'elle convertit, pour son compte, en transmissions causales plus complexes. C'est même grâce à elle que ces réactions deviennent des volitions et acquièrent une force nouvelle. Car ne faut-il pas pour les volitions au moins l'idée du futur et celle d'un choix possible pour le futur? Et ces idées ne sont-elles pas dues aux classifications théoriques? — Mais voici, la dialectique théorique ne s'occupe pas du « faire » en vue de lui-même. Elle le constate, mais elle ne songe ni à le diriger, ni à l'augmenter. Et, si elle obtient ce dernier résultat, ce n'est point qu'elle le cherche. La modification de la réalité ne saurait être pour elle tout au plus qu'un moyen. Au contraire, la dialectique pratique y travaille comme à sa véritable fin. Décider de la réalité, et pour cela

diriger et accroître la puissance de production volontaire — la diriger pour l'accroître —, voilà sa visée constante et essentielle.

Cependant une ressemblance foncière ne laisse pas d'exister entre elle et la dialectique théorique. — Comme celle-ci, elle est une œuvre de ruse, un artifice destiné à compenser par l'extension le manque d'intensité de la conscience. C'est parce que notre force volontaire est originairement insuffisante, qu'elle la soumet à un travail de coordination. A défaut de réactions puissantes, elle prépare des réactions nombreuses. Et elle y réussit par des procédés souvent analogues à ceux de la dialectique théorique. De même, avec des avantages et des inconvénients analogues. Ainsi, à mesure qu'elle augmente notre puissance volontaire, elle nous éloigne de la conscience primitive, de la volition ou de la réaction « de fait ». Elle n'enrichit qu'en laissant d'importants éléments en route. — Autre point de ressemblance : elle ne reconnaît d'autre critère qu'elle-même. Ce qu'on appelle la moralité, ou le bien, au sens le plus large de ce mot, est un résultat, non un principe. De même que la vérité scientifique n'existe pas avant les coordinations théoriques, de même l'ordre moral n'existe, ni en pensée, ni en acte, avant les coordinations pratiques. Quelques-uns parlent de leur croyance, et d'autres de leur doute, à l'égard du bien : c'est à tort. Nous travaillons ou nous ne travaillons pas à établir le bien, nous nous y prenons judicieusement ou sans méthode, nous sommes très avancés ou peu avancés dans notre tâche : voilà tout ce qu'on peut dire à ce sujet. Et encore, qu'il soit bien entendu que nous n'avons pour en juger que le fait même de la coordination. Il importe d'insister sur cette remarque, car elle dominera toutes nos discussions. En particulier au moment de la morale du bonheur, elle fera tomber de vaines objections qui retardent depuis longtemps la pensée. Disons donc que la coordination pratique, et par conséquent la moralité, est bien établie par cela seul qu'elle est établie. Son degré d'achèvement marque son degré de valeur. Le procédé qui la rend possible est le bon procédé; et, en définitive, la science de bien vivre n'est que la science de vivre. Cela entraîne, il est vrai, plus de choses qu'on ne le croirait au premier abord. — Ajoutons que la moralité, de même encore que la vérité scientifique, n'est point chose fixe. Certes, entre le mal et le bien, entre l'immoralité et la moralité, il y a une contradiction irréductible. Le mal, c'est ce qui nie, c'est

ce qui détruit la coordination pratique; et il faut ajouter : c'est ce qui la nie et la détruit pratiquement, c'est-à-dire volontairement. L'erreur peut être involontaire, le mal ne l'est jamais. Il arrive sans doute que, pour nous procurer une satisfaction particulière, ou pour éviter une peine momentanée, nous consentons à nous mettre hors de la loi morale, que peut-être nous ne détestons pas en sa généralité. Néanmoins notre volonté est alors tournée contre la loi, et c'est ce qui la rend mauvaise. La faiblesse morale n'est pas le mal; elle ne le devient que par la volition qui l'accepte. Il y a donc entre le bien et le mal, comme entre l'erreur et la vérité, l'opposition du oui et du non. Mais, de chaque côté, il y a place pour de nombreux degrés. Selon la résistance volontaire à la coordination, le mal s'accuse; et, en sens inverse, selon que la coordination est plus ou moins serrée, compréhensive, étendue, nous avons un degré plus ou moins élevé du bien.

Ainsi, nous allons nous trouver, comme précédemment, devant une progression de doctrines correspondant aux divers moments de la dialectique. Et, si l'on songe à la vivacité des discussions qui se sont élevées de tout temps dans le domaine moral, cette perspective ne peut nous laisser indifférents. Il est bon de penser que, parmi les nombreuses conceptions du bien que nous rapporte l'histoire, il n'en est point que l'on soit obligé de rejeter absolument — sauf pourtant celles qui s'opposeraient à toute tentative de coordination —; que toutes ont, à des degrés divers, leur raison d'être et méritent, par leurs parties positives, d'être retenues; et que, si quelques-unes dépassent les autres, c'est sans les annuler, ni même les contredire. Ramenons-les ici à quelques types bien connus qui nous permettront de voir ce qu'apporte et ce qu'écarte la dialectique à ses moments principaux.

I. *La Morale du bonheur.* — Admet-on que la dialectique doive, à son premier moment, conserver en leur intégrité primitive les volitions coordonnées? Par cela même, on la fait commencer avec la morale du bonheur.

Qu'est-ce qu'on trouve à la base d'une volition? Nous l'avons dit : une réaction surgissant de l'individualité des faits au cours d'une transmission causale. Cette réaction est tantôt positive, tantôt négative. Il serait contradictoire qu'elle fût indifférente. On ne saurait vouloir, sans que ce soit pour ou contre quelque chose. — Lorsque la

réaction est positive, on peut la considérer comme l'apport d'un élément nouveau, comme un accroissement d'être. En devenant partie intégrante du fait où la volition se produit, l'objet se renforce; quelque chose intervient en sa faveur, s'ajoute à lui, et lui communique une importance particulière. Mais cela même, c'est tout simplement le plaisir éveillé par l'objet voulu. D'une manière générale, le plaisir est-il autre chose que la conscience en tant qu'elle se prononce pour l'être, en tant qu'elle se différencie au profit de ce qu'elle transmet, bref en tant qu'elle réagit positivement? Les deux notions de réaction positive et de plaisir deviennent ainsi pratiquement équivalentes. — On pensera naturellement que nous prenons le mot plaisir en son sens le plus large; que nous ne parlons pas d'une seule espèce, mais de toute espèce de plaisir. De la sorte, il nous est permis de dire que si, dans tel cas particulier, tel plaisir fait défaut, en revanche tel autre peut être senti, ne serait-ce que celui du sacrifice dont nous aurons l'occasion de montrer la puissante réalité. Même quand nous ajournons nos satisfactions, même quand nous semblons renoncer à toute jouissance, il se peut qu'il n'y ait, dans les profondeurs de notre volonté, qu'un échange de plaisirs, et qu'en définitive nous n'ayons pour le faire d'autre raison qu'un plaisir. On pensera aussi que nous ne confondons point l'action volontaire avec l'action réflexe, mécanique, issue peut-être d'une suite de volitions, mais de volitions disparues. Enfin on pensera que nous réservons ce qui concerne les volitions en quelque sorte déformées par la dialectique. — Lorsque la réaction, se tournant contre son objet, est négative, on peut la considérer, par des raisons inverses mais analogues aux précédentes, comme due à la douleur. Dans ce cas, comment se forme-t-elle? Directement, ou par l'intermédiaire d'une réaction positive? Parce qu'il est impossible à la conscience de se maintenir en état de dépression, de diminution, ou bien grâce à un concept agréable que la douleur ferait surgir par association? Toujours est-il qu'il se produit une dépression, une diminution de la conscience, et par cela même une douleur. D'une manière générale, qu'est-ce que la douleur, sinon la conscience en tant qu'elle se retire de l'être, en tant qu'elle s'efface au détriment de ce qu'elle transmet, bref en tant qu'elle réagit négativement?

Voilà donc la volonté étroitement rapprochée du plaisir et de la douleur. C'est dans la mesure de nos intérêts et de nos craintes, de

nos amours et de nos répulsions, que nous voulons ; et, réciproquement, c'est dans la mesure où nous voulons, que nous sommes heureux et que nous souffrons. Par conséquent, l'accroissement de force volontaire ne sera obtenu que par un accroissement de plaisir et de douleur. — Mais, pratiquement, on ne peut en rester là. Ne serait-il pas contradictoire, en effet, de chercher à la fois le plus de plaisir possible et le plus de douleur possible? L'une des recherches n'annulerait-elle pas nécessairement l'autre? Il faut choisir entre elles. Et certes, rien ne s'opposerait d'emblée à ce que l'on s'orientât du côté des douleurs. Là aussi, il y a des réactions qui pourraient être coordonnées. Vouloir fortement non, ce serait encore vouloir fortement. L'ascétisme se justifierait ainsi à titre de fin. L'ascétisme, dis-je, et non le pessimisme; car celui-ci, loin de viser à augmenter la douleur, et avec elle la volonté, songe au contraire à les éteindre l'une et l'autre. Le pessimisme est encore une dialectique entreprise au point de vue du plaisir, et c'est de la dialectique des douleurs que nous parlons ici. Cependant on remarquera que cette dernière envelopperait quelque singularité, peut-être même quelque contradiction. Son but serait celui-ci : vouloir des objets — car la dialectique est elle-même un vouloir, un vouloir positif — pour ne pas les vouloir; vouloir des objets qui ne seraient pas voulus. Encore si cette recherche de la douleur devait aboutir au plaisir de braver la douleur — c'est probablement un plaisir de ce genre qui inspirait aux Cyniques leurs fameuses maximes —; mais, dans ce cas, nous ne rechercherions plus la douleur que comme un moyen, et en somme nous travaillerions à une toute autre dialectique. Cette considération n'est pas péremptoire, sans doute; elle suffit cependant à justifier le choix opposé de l'humanité. — Mais l'humanité s'est inspirée d'une raison bien autrement forte. A ses yeux, le plaisir vaut par lui-même ; et, si elle a trouvé quelque intérêt à la morale, c'est surtout en raison des rapports que celle-ci peut avoir avec le plaisir.

Est-ce l'accroissement de force volontaire, ou bien l'accroissement de plaisir, qui a été l'objet de la préoccupation initiale? Je serais bien tenté d'admettre la seconde hypothèse. Si l'on pouvait trouver un esprit non prévenu, quelqu'un qui n'eût pas été en tyrannie de système, et si l'on pouvait l'interroger sur sa visée constante et définitive ; si nous osions seulement nous faire cette demande à nous-mêmes en ces moments où la dialectique semble perdre sur nous ses prises,

croyez-vous que la réponse serait douteuse? Oui, ce qui nous tient tout d'abord et le plus profondément à cœur, c'est d'avoir le moins de douleur possible et le plus de plaisir possible; oui, l'humanité tout entière tend instinctivement, naturellement, au bonheur. Et il faut bien que la dialectique commence par répondre à cet universel besoin.

Dira-t-on qu'une pareille tentative est illusoire? — On aurait raison s'il s'agissait d'atteindre un bonheur fixe, entier, absolu. Mais le bonheur visé reste quelque chose de progressif, une simple direction, la prédominance croissante du plaisir sur la douleur. Et certes, ainsi limité, il n'est pas à dédaigner, même dans l'hypothèse pessimiste qui réduit le plaisir à un adoucissement de la souffrance, seule fondamentale et primitive. A plus forte raison, dans l'hypothèse plus compréhensive et plus juste qui considère le plaisir et la douleur comme également primitifs. — Mais peut-être craint-on que le bonheur n'échappe à celui qui le cherche, précisément parce qu'il le cherche? Peut-être redoute-t-on la réflexion et la méthode en un domaine aussi délicat, aussi fuyant? Cependant prendre conscience de ses événements et de ses actes n'est pas en général une mauvaise chose, et si la réflexion augmente les douleurs, pourquoi n'augmenterait-elle pas également les joies? Accorderait-on à la douleur une possibilité de réviviscence qu'on refuserait au plaisir? Non, ce qui fait fuir le bonheur, ce n'est pas de le chercher, mais de le mal chercher. Il est certain que, si l'on vise exclusivement un plaisir égoïste, ou d'ordre physique, ou de vanité inférieure, on se prive des plus importants éléments de vie heureuse; il est également certain que si l'on se refuse à affronter toute douleur, si l'on se cramponne dans une réserve paresseuse et lâche, on reste, dans la même mesure, impropre aux joies supérieures qui supposent des préparations parfois longues et pénibles; il est certain encore que, si l'on pousse trop loin la critique de son plaisir, à l'exemple de Marc-Aurèle, oubliant qu'il y a un temps pour critiquer et un autre pour vivre; si l'on revient sans cesse sur ses calculs, si l'on s'attache à une considération trop minutieuse des gains et des pertes, on paralyse son activité, on rétrécit sa vie, on se met dans la position du négociant timoré qui, par une crainte excessive de mal faire, se condamne aux affaires médiocres, ou subit des catastrophes qu'avec plus de confiance il aurait pu éviter. Mais la dialectique serait-elle complice de ces erreurs?

La tâche de la dialectique, nous la connaissons; elle n'est autre que celle-ci : former des séries, en former en aussi grand nombre que possible, et avec le plus d'ampleur possible. C'est par extension, avons-nous dit, qu'elle essaye d'accroître la force volontaire : son programme reste naturellement le même quand elle s'attache à ce qui constitue la réaction positive de la volition, c'est-à-dire au plaisir. — Sans doute, elle n'a point de raison de repousser systématiquement le plaisir directement intense, mais elle n'en a pas non plus de l'accueillir systématiquement. Ce n'est pas l'intensité qui donne de la valeur morale au plaisir; elle lui en ôte, si elle l'empêche de se mettre en série. Tout se ramène à ce critère, qui est l'expression de la dialectique elle-même : la série. Ainsi, les plaisirs qui se produisent en quelque sorte d'aventure — on se souvient de l'ἐυτυχία de Socrate — sont moins estimables que ceux que l'on tient à sa disposition : il est plus facile, en effet, de former des séries avec les derniers qu'avec les premiers. De même, ceux qui dépendent des conditions extérieures ne valent pas ceux qui se rattachent aux conditions intérieures, par exemple, à l'heureuse habitude qu'ont certains esprits de collaborer en quelque sorte avec les circonstances. On sait comment il est possible, en faisant appel à tous les affluents d'idées agréables, de grossir un mince filet de volonté, et de le rendre capable soit de résister à des impulsions contraires, soit de secouer de pénibles torpeurs. Qu'on s'exerce à cette tâche, et l'on mettra à sa disposition plus de plaisir certain que par les conditions extérieures ordinairement les plus enviées : autant de gagné pour les séries. Autre remarque : les plaisirs qui ne font que se prêter à la formation des séries n'ont pas la même valeur que ceux qui la provoquent directement, ceux que Bentham appelait « féconds ». A plus forte raison, un plaisir acquiert-il de l'importance, si, au lieu de se produire simplement comme partie intégrante, ou même comme partie active, d'une série en voie de formation, il entraîne avec lui des séries déjà formées. — D'autre part, faudra-t-il repousser la douleur sans merci? Ce serait logique sans doute; toutefois, dans la complexité de nos circonstances, la douleur peut servir à nos fins. Si elle conditionne, directement ou indirectement, de nouvelles séries de plaisirs, elle est digne d'être recherchée. Ici encore, on considérera la puissance sériaire, soit pour accueillir la douleur quand elle préparera des séries de plaisirs, soit pour la repousser quand elle ne fera que se sérier elle-même.

— C'est dire que l'ancienne notion utilitaire de calcul, de compromission, de balance — balance entre les plaisirs et les douleurs, balance entre les séries de plaisirs, etc. — a bien été dans l'esprit de la dialectique. C'est dire aussi que les anciens, d'une manière plus générale, n'avaient pas cédé à l'arbitraire en faisant intervenir la considération du temps dans l'évaluation du bonheur. On peut bien repousser la dialectique; mais, du moment qu'on l'accepte, il est difficile de ne pas reconnaître la légitimité de leur procédé.

Il n'a pas fallu autre chose pour donner naissance à ce qu'il y a de plus important dans le code moral. — Et d'abord aux prescriptions d'ordre individuel. On condamne ordinairement, par exemple, les entraînements des passions. Cela se comprend fort bien au point de vue de la morale du bonheur. Ne faut-il pas, avant tout, une vie physique saine? N'est-ce pas la condition la plus urgente des plaisirs sériés, soit dans l'ordre des plaisirs organiques eux-mêmes, soit dans un ordre plus élevé? Or, une vie physique saine exclut les excès de toute sorte, les privations ainsi que l'intempérance, la paresse comme les impulsions irréglées. Mais il y a une autre raison. L'intempérance, par exemple, quelles qu'en soient les suites pour la santé physique, reste moralement mauvaise. On doit la proscrire sous toutes ses formes, à tous ses degrés, même délicate et raffinée, même réduite à une direction habituelle de nos pensées. Toujours, en effet, elle constitue un empiétement de l'inférieur sur le supérieur. — Le supérieur, c'est la vie intellectuelle, soit la vie esthétique, soit la vie scientifique. Il est vrai que la morale du bonheur n'a fait ni assez souvent ni assez impérieusement un devoir de celle-ci. Mais aucun principe ne l'en a détournée. Les préparations à la vie intellectuelle sont longues, et parfois pénibles : mais la douleur ne rentre-t-elle pas, à titre de moyen, dans les prévisions de la morale? Et, d'autre part, n'est-ce pas dans la science et dans l'art qu'on a chance de trouver les plaisirs les plus féconds, les plus complexes, les plus constants, les plus largement sériés? — La morale du bonheur a pu recommander encore la vie altruiste. En effet, la vie égoïste elle-même y est intéressée. Celle-ci a besoin de sécurité, et les lois de la société ne réussissent à en garantir qu'une faible mesure. Il importe donc que la moralité vienne ici renforcer la légalité; il importe que chacun se prescrive à soi-même de ne pas commettre d'agression à l'égard des autres. Or le meilleur moyen de faire agir les autres

dans le sens de ce devoir, n'est-ce pas de prendre soi-même les devants, et d'en donner l'exemple? Mais ce n'est pas seulement de sécurité que l'égoïsme a besoin, c'est aussi de bienveillance, d'attentions aimables, de mille petits services qui ne peuvent être obtenus que si tout le monde s'y prête volontiers. Vraiment, si les membres de la société humaine restaient raides et durs entre eux, moins que cela, étroitement « regardants », s'ils s'attachaient à balancer minutieusement le doit et l'avoir, le reçu et le donné, ils se priveraient d'avantages considérables, même au point de vue de leur égoïsme. Et puis, n'y a-t-il pas quelque solidarité entre le bien de tous et notre propre bien, et ne nous revient-il donc rien de ce que nous faisons pour les autres? Sans oublier le plaisir dont parle Hobbes, le plaisir personnel de puissance, que l'on éprouve dans l'accomplissement du bienfait. Sans oublier non plus le plaisir qui résulte de l'approbation d'autrui, et que les lois de l'association nous font ressentir même dans les cas où cette approbation n'est pas exprimée. — Enfin, pourquoi la morale du bonheur serait-elle condamnée à argumenter exclusivement au point de vue de l'égoïsme? Qu'on explique comme on voudra l'intérêt de sympathie, de bienveillance, d'affection, bref l'intérêt directement altruiste; qu'on le tienne pour inné ou acquis; acquis à la suite d'associations héréditaires, ou simplement dans le cours de notre vie individuelle; sous l'empire des circonstances sociales, ou au cours d'un processus psychologique et physiologique; avec une grosse part ou avec une faible part d'égoïsme, — toujours est-il qu'on ne peut faire abstraction de cet intérêt, qu'il est la source de nombreux et vifs plaisirs, et qu'il importe de lui donner une grande extension dans la vie. Si vous voulez être heureux, cultivez en vous la faculté de vous intéresser aux autres, surtout aux diverses collectivités humaines; à défaut de sentiments réels, prenez en considération vos sentiments possibles; n'aimeriez-vous pas autrui, faites comme si vous l'aimiez, cela vous amènera à l'aimer un jour, et vous serez largement payé de votre peine.

En somme, celui qui se conformerait rigoureusement aux prescriptions de la morale du bonheur — nous n'en avons indiqué que quelques-unes, et sans épuiser toutes les considérations en leur faveur — obtiendrait un accroissement sensible de plaisir, par conséquent de force volontaire. Il y perdrait quelque chose sans doute. Certains plaisirs doivent être radicalement exclus, car ils sont destructeurs

de toute série; d'autres, qui sont seulement stériles, doivent être au moins négligés. De plus, la coordination émousse tous ceux qu'elle rapproche. Il faut l'avouer aux partisans d'Aristippe, on ne régularise pas impunément le plaisir. Pour l'obtenir avec plus de certitude et de constance, on doit se montrer moins exigeant sur sa nature. Sa valeur morale ne correspond pas tout à fait à sa valeur de fait. Cependant la perte est moins grande qu'elle ne le paraît au premier abord. Les plaisirs pernicieux sont-ils tous aussi intenses qu'on le dit? Sont-ils même tous de vrais plaisirs? On pourrait le contester, en rappelant, à défaut d'autre critère, l'union du plaisir et de la volition. Que de fois, par exemple dans ce qu'on appelle les passions, l'homme agit sans vouloir, ou plutôt se laisse aller sans agir! En réalité, recherche-t-il, désire-t-il, aime-t-il l'objet vers lequel il tend? Ne se le laisse-t-il pas imposer par des puissances qu'il agrée à peine? Il ne résiste pas : voilà ce qu'on peut dire; peut-être aussi éprouve-t-il quelque satisfaction trouble due à quelque singulière complication psychologique; mais il y a loin de là à vouloir fortement, donc à sentir vivement. Faites ainsi la critique de tous les plaisirs pernicieux, et vous verrez diminuer sensiblement leur importance. D'autre part, les efforts de résistance ou d'initiative que commande la morale portent souvent en eux-mêmes, et directement, leur récompense. Admettons qu'ils soient douloureux : cette douleur peut se neutraliser par la pensée du bienfait qui s'y attache. Et enfin, quelle que soit en ces différents cas la perte éprouvée, elle reste bien faible en comparaison des avantages dont elle est le prix.

Pourquoi donc la dialectique ne peut-elle s'en tenir à la morale du bonheur? Parce que la nature même du plaisir lui fait obstacle. — En pratique aussi bien qu'en théorie, il importe d'arriver à une coordination fixe et précise. Les prescriptions morales doivent avoir une portée universelle comme les lois scientifiques. Comme elles aussi, elles ne peuvent s'offrir à bien plaire. Ne faut-il pas éviter l'hésitation des volontés? Ne faut-il pas prendre des précautions contre les irrésolutions, les sophismes, les contestations qui arrêteraient la continuité de l'action et restreindraient les séries? Or, toute coordination de plaisirs ne saurait être que vague, approximative et variable. — Nous sommes dispensés sans doute d'évaluer l'intensité de chaque plaisir et de chaque peine, et c'est un grand embarras de moins. L'insuccès de Bentham nous rappelle avec force

que l'intensité d'un état affectif se sent, mais ne se mesure pas. Il en est de même, d'ailleurs, de l'intensité de la réaction volontaire. On sait aussi que rien n'est plus variable que l'intensité de ce qu'on appelle un même plaisir ou une même douleur. Il est donc heureux que nous n'ayons à nous occuper que de leur puissance sériaire. Cependant quelque difficulté subsiste à l'égard de la douleur. Celle-ci devra disparaître dans la mesure où elle sera sériée; mais, lorsqu'elle ne le sera pas, ne devra-t-on pas tenir compte de son intensité immédiate, avant de l'accueillir? — Allons plus loin. Si la puissance sériaire se prête mieux à l'évaluation que l'intensité immédiate, il s'en faut de beaucoup qu'elle s'y prête sans résistance. Comment savoir avec exactitude quels sont les plaisirs et les douleurs qui font série et ceux qui font les plus amples séries? Comment le savoir pour tous les esprits et pour toutes les circonstances? L'observation ne suffit pas, car elle est bornée et superficielle. La dialectique réclame qu'on procède par déduction, et en un sens *a priori*. Mais comment y réussir? Il y aurait un moyen : chercher d'abord les conditions du plaisir en général, puis les conditions du plaisir sérié, et en tirer des applications aux circonstances. Ce n'est pas impossible, et nous l'avons déjà essayé. Mais qu'on n'espère pas, même par ce moyen, arriver à des déterminations précises et constantes. Les circonstances sont si complexes, le milieu, les tempéraments, les heures, les idées reçues exercent une influence si variable, qu'on ne sera jamais certain d'obtenir le résultat cherché. Vous pourrez toujours craindre qu'un élément négligé ne vienne anéantir vos déductions. Or voudriez-vous d'une coordination qui ne tiendrait pas à coup sûr ses promesses? — Et puis, nous parlons des conditions du plaisir : mais sommes-nous certains que le plaisir se laisse entièrement conditionner? Qu'il ne garde pas toujours quelque élément imprévisible? La science ne veut rien savoir de cette imprévisibilité, mais, en l'écartant, n'écarte-t-elle pas en une certaine mesure le plaisir lui-même? — Enfin n'oublions pas que la lenteur de la réaction peut, aussi bien que les déterminations vagues et l'hésitation de la volonté qui en résulte, compromettre l'ampleur des séries. Si la conscience s'attarde à chaque plaisir, c'en est fait de la poussée volontaire qui doit sortir d'une coordination étendue. Or comment l'éviter? Chaque plaisir ne doit-il pas être senti? Et H. Spencer n'a-t-il pas eu raison de remarquer que cela demande un certain loisir pour la conscience?

Ces considérations ont quelque analogie avec celles que nous avons opposées à l'empirisme. Nous rencontrons aussi une difficulté qui nous fait penser à celle du premier terme. La dialectique pratique aurait besoin de rattacher le bonheur, au moins le bonheur relatif dont elle se contente, à une condition d'où dépendraient toutes les autres, et cette condition lui échappe continuellement. En vain étend-elle le domaine de notre causalité pratique; en vain, pour parler avec Epictète, fait-elle passer progressivement les choses qui ne dépendent pas de nous dans la catégorie de celles qui dépendent de nous; en vain bénéficie-t-elle des réactions qui vont de la moralité à ses conditions et qui mettent indirectement au pouvoir de l'homme vertueux un cercle toujours agrandi de circonstances favorables, — toujours un monde « amoral » subsiste en dehors de nos prises. Après l'aisance matérielle, c'est la santé qui nous échappe; après la santé du corps, c'est celle de l'esprit; après notre propre santé, c'est celle des êtres qui nous sont chers; et tant d'autres choses plus intimes, et plus importantes même, dont l'incertitude semble entraîner au premier coup d'œil celle de notre bonheur tout entier. Non, sans doute, cela n'est pas. Gardons-nous de faire de cette difficulté le scandale de l'histoire. Ce qui est acquis est acquis. Tout inachevée qu'elle soit, la coordination conserve ses hautes qualités. Dans la même épreuve, une vie morale reste préférable à une vie qui ne l'est pas. Et l'on pourrait ajouter que, dans l'acceptation même de ce qui ne dépend pas de nous, il y a une source de fortes joies. Mais ce sont des joies héroïques, en dehors de la coordination, et pour lesquelles tout le monde ne se sent pas de taille. Au point de vue strictement moral, la prétention d'Epicure de faire descendre du ciel sur la terre les « bienheureux » est exorbitante. Le sage reste toujours exposé à de profondes désagrégations dans son faisceau de volitions, à de terribles interruptions dans la série de ses plaisirs, et la dialectique ne saurait s'y montrer indifférente.

A difficultés analogues, expédient analogue. La question de l'ensemble, ici encore, a fait son apparition. — On nous dit : la totalité des plaisirs et des douleurs est au pouvoir d'un dispensateur souverain qui fixe avec précision notre conduite, et en sanctionne avec exactitude les résultats. Pourquoi donc nous perdre en supputations vagues et sans cesse contredites de ce qui est moralement préférable? Pourquoi aussi nous inquiéter de ce qui ne dépend pas de nous? Le

bonheur viendra dans la mesure de notre mérite, et, s'il se fait attendre, si de terribles douleurs le précèdent, ce sera seulement à titre d'épreuve mystérieuse destinée à nous en rendre plus dignes. — La difficulté n'est que reculée. Admettons, malgré les résistances de notre pensée, la possibilité d'une convergence de tous les événements vers notre bonheur : pourquoi cette convergence aurait-elle lieu? Est-ce une question de justice? Est-ce une question de bonté? Mais la justice est tout simplement l'expression pratique de ce principe que rien ne se fait en vain, et que des conséquences appropriées suivent rigoureusement nos actions. La justice exige qu'il soit donné à chacun ce qui lui est dû, et seulement ce qui lui est dû. Or, pourquoi un bonheur qui dépasserait la sphère de nos volitions, un bonheur que nous n'aurions pas créé, nous serait-il dû? Serait-ce en vertu d'une promesse, et en retour de notre obéissance? Mais c'est la promesse elle-même qui aurait été injuste. D'autre part, invoquer ici une raison de bonté, ce serait nous lancer en plein imprévisible, en plein arbitraire, ce serait aussitôt sortir de la dialectique pratique. Bien plus, ce serait compromettre nos précédents résultats. Car enfin, pourquoi ne pourrions-nous, au nom de la bonté divine, nous déclarer dispensés de tout effort volitionnel? Le raisonnement a été tenu par plus d'une secte théologique. — Des ordres contraires ont été donnés, dira-t-on. Où? Comment? Encore sur ce point, la difficulté n'est que reculée. Faut-il chercher ces ordres dans une révélation surnaturelle? Mais dans laquelle? Et comment juger de son origine? Dans une révélation naturelle? C'est de la philosophie paresseuse. Nous rappelons encore ceci : de fait, les ordres prétendus clairs et immuables qu'on a rapportés à des révélations, ont dû constamment être interprétés, et ils ont varié comme les morales elles-mêmes.

La morale du bonheur ne gagnerait donc rien à entrer dans cette voie. Elle offre des lacunes, mais celles-ci ne disparaîtront qu'avec elle. Et, sans doute, elle-même ne disparaîtra pas entièrement, mais elle sera dépassée. Sa valeur est réelle, mais encore élémentaire. Montons d'un degré, changeons de point de vue, arrivons à la morale du bien.

II. *La Morale du bien.* — La morale du bien représente une sorte de phase rationaliste de la dialectique pratique. Elle apparaît quand celle-ci, détournant ses regards du plaisir, même du plaisir sérié,

n'en considère plus que les conditions. — On voit que nous n'employons pas ici le mot « bien » au sens large de moralité en général, comme le langage ordinaire nous a déjà invité à le faire. On voit aussi que nous le distinguons du bonheur, contrairement à certaines habitudes de l'antiquité, et même de notre temps. — Ce passage du bonheur au bien s'impose. La nature du plaisir, avons-nous vu, arrête le mouvement de coordination. Donc il est judicieux de lui chercher un équivalent plus favorable. C'est ainsi qu'on a substitué à l'objet concret de la science un objet formé d'unités abstraites combinées. Seulement, ici, ce n'est pas l'abstraction qui pourrait nous servir. La substitution des conditions du plaisir au plaisir lui-même paraît préférable. Déjà, il est vrai, la morale du bonheur a eu recours à ce procédé; mais, gênée par son principe fondamental, elle n'a pu en tirer qu'un parti restreint. Il faut procéder avec plus de décision; il faut consentir à mettre le plaisir à l'arrière-plan; il faut transporter résolûment sur ses conditions le but de la volonté. De telle sorte que nous n'ayons plus à nous soucier d'une correspondance toujours incertaine, et qu'il nous suffise de l'avoir établie en sa généralité une fois pour toutes.

Mais encore faut-il que les conditions du plaisir répondent aux exigences de la dialectique. Doit-on les retenir toutes? Non, évidemment, car la nature du bien manquerait d'homogénéité. Sur lesquelles devra donc se porter notre choix? La question semble embarrassante, et laisse entrevoir la possibilité de plusieurs morales du bien. Toutefois, il suffira de ne pas perdre de vue les résultats déjà obtenus. — D'abord, il faudra nous en tenir aux conditions d'où dépendent, d'après nos évaluations précédentes, les plaisirs les plus largement sériés. J'entends les conditions qui, d'une part, sont elles-mêmes sériées, et, d'autre part, sont faciles à obtenir. De préférence, nous nous attacherons aux conditions intérieures, et surtout à celles qui sont dues à la collaboration de l'agent moral. Il faudra également nous en tenir aux conditions qui, d'une part, diminuent l'importance des termes individuels, et, d'autre part, permettent des évaluations précises. Voilà qui assure suffisamment la marche de la dialectique. — Par exemple, on voit aussitôt qu'elle ne peut s'arrêter à la morale de la *vie*. C'est pourtant une forme authentique de la morale du bien, et qui marque un progrès sensible sur la morale du bonheur. En somme, il n'est pas étonnant qu'elle soit recommandée par de nombreux philosophes. Cependant, elle ne

saurait nous donner pleine satisfaction. Voici l'alternative à laquelle nous nous heurtons : ou bien la vie est prise en un sens restreint, et alors elle ne conditionne que les éléments les moins élevés du bonheur, ceux qui offrent le moins de richesse et de constance, ceux dont il est le plus difficile de s'assurer ; ou bien elle revêt, en se généralisant, un caractère trop vague pour que l'on puisse en déterminer avec exactitude la nature propre et les degrés. Dans les deux cas, il n'est pas suffisamment tenu compte des nécessités dialectiques.

C'est à une morale *idéaliste* du bien qu'il faut aboutir. Viser au plus large accroissement de l'activité intellectuelle, tel sera notre principe. Le bien s'identifiera avec l'intelligibilité. Comme la vie, en effet, l'intelligibilité est étroitement liée au plaisir. Partout où elle se montre, elle augmente l'activité de l'esprit, et ne savons-nous pas qu'un accroissement de plaisir correspond toujours à un accroissement d'activité? — Disons, en passant, que cette correspondance doit être acceptée sans réserve. Nous l'avons déjà établie pour l'activité volontaire, mais il faut l'étendre à toute activité véritable, à toute activité distincte de la transmission causale. D'autre part, on aurait tort de la limiter aux « actions moyennes ». Une activité ne saurait être douloureuse par excès. Ce que l'on nomme activité excessive n'est le plus souvent qu'une concentration excessive d'activité. Et, dans ce cas, la souffrance provient non de ce qu'il y a trop d'activité sur le point de concentration, mais de ce qu'il n'y en a pas assez dans son voisinage. — Encore comme la vie, l'intelligibilité est étroitement liée au plaisir sérié. Est-elle autre chose elle-même qu'une coordination? Si elle apporte de l'activité, n'est-ce pas par la multiplicité des termes qu'elle coordonne? Mais, plus que la vie — j'entends la vie au sens restreint, la vie non intellectuelle, — et à plus forte raison que le bonheur, elle reste indifférente à la nature particulière et à l'intensité de ses termes. A rigoureusement parler, il n'y a pas de faits vitaux, comme il y a des faits agréables ; il n'y a que des faits en rapport de vie. Et peut-être aucun d'eux, en définitive, n'a-t-il d'autre valeur que celle d'une unité numérique ajoutée à d'autres unités numériques. Cependant tous les faits ne peuvent entrer en rapport de vie, tandis que tous peuvent entrer en rapport d'intelligibilité. Il faut, pour la vie, au moins des circonstances particulières, des préparations particulières, tandis que, pour la science, il n'est besoin que d'une coordination.

Cette différence suffit à prévenir en une plus large mesure les inconvénients attachés à la coordination des plaisirs. Un nouveau degré d'indépendance à l'égard des termes coordonnés, c'est aussi un nouveau degré de fixité, de rapidité et d'étendue dans nos séries. — Nous pourrions remarquer encore que les séries intelligibles ne produisent leur effet que par la pensée qui les forme, qu'elles sont d'origine intérieure, et par conséquent beaucoup plus à notre disposition. — Mais voici l'avantage le plus frappant. Cette morale n'est pas seulement plus riche, plus élevée, elle est aussi plus précise en ses déterminations. D'abord, il ne saurait y avoir d'hésitation sur son domaine. A part quelques cas douteux, comme il s'en trouve toujours aux frontières, la distinction entre les actions qui apportent l'intelligibilité et celles qui y restent étrangères, entre le fonctionnement du corps, d'une part, et l'art ou la science, d'autre part, se présente avec clarté. Ensuite, pour fixer les degrés d'intelligibilité, n'avons-nous pas à notre disposition les résultats de la dialectique théorique? Les divers moments de cette dialectique, combinés avec les divers degrés dans l'étendue de ses coordinations particulières, ne deviennent-ils pas tout naturellement les divers degrés du bien? La morale du bien met ainsi en un singulier relief la solidarité du monde théorique et du monde pratique. Le dernier est le stimulant du premier, mais le premier est le soutien du dernier. Si nous entreprenons l'œuvre de la science, c'est que notre volonté y est intéressée, c'est que penser largement est une joie; mais si nous menons à bonne fin la morale, c'est que la science nous en fournit les moyens.

La morale du bien n'est pourtant pas achevée. On a renoncé à faire du bonheur le but avoué de l'action morale, et cependant on pense encore au bonheur. On en garde au moins l'arrière-préoccupation. De fait, on compte sur lui comme sur une conséquence qui nous est due. Sans doute, il est entendu qu'on ne regardera pas au détail, mais comment oublier tout à fait la correspondance? Non, cela ne se peut. Le bien ne saurait être agréé, si, à un degré quelconque, et d'une manière quelconque, il n'apporte pas le plaisir avec lui. Ainsi l'exige notre thèse initiale sur la réaction volontaire. Mais cela même constitue une dualité dont l'action pratique doit souffrir. Le bien et le bonheur, distincts et inséparables : l'esprit se partage entre ces deux termes. Or l'élan volontaire s'arrête quand l'esprit est partagé. Dans l'ordre pratique, plus encore peut-être que dans

l'ordre théorique, l'unité de direction est nécessaire à la puissance. Et puis, on a beau dire qu'il suffit d'une correspondance générale, approximative, entre le bien et le bonheur; encore faut-il qu'elle se montre sur certains points qui nous tiennent particulièrement à cœur. Et si elle faisait défaut? Il y a là assurément une source d'hésitations bien préjudiciables. La dialectique essayera de la faire disparaître. Et voici, après avoir conclu à une morale du bien idéaliste, elle conclura à une morale du bien *moniste*. Elle n'aura d'ailleurs pour cela qu'à favoriser un mouvement psychologique assez naturel. A force de considérer le bonheur et le bien comme étroitement unis, à force de désirer l'un tout en voulant l'autre, on finit par les confondre l'un avec l'autre. L'idée de bonheur, qui d'abord n'a fait qu'accompagner celle de bien, l'enveloppe bientôt et ne tarde pas à la pénétrer. D'autre part, l'idée de bien, qui d'abord n'a représenté que les conditions du bonheur, éveille l'idée d'une chose agréable en elle-même, et devient agréable en réalité. Dans ce rapprochement, chaque terme perd de sa pureté, mais gagne les qualités du terme opposé. L'un se sensibilise, l'autre se rationalise. En définitive, ils ne sont plus que deux aspects différents d'une même nature. C'est la thèse de « l'eudémonisme rationnel ». Et il va sans dire que l'intelligibilité, étant par sa nature très intimement liée au bonheur, se prête facilement à cette transformation.

Enfin, de quantitative qu'elle a été jusqu'ici, la morale du bien devient *qualitative*. Pourquoi s'en tenir à des considérations de grandeur dans l'évaluation des séries qui constituent les divers degrés du bien? Pourquoi ne laisser subsister entre elles que des différences de plus et de moins? La dialectique théorique l'a trouvé préférable pour le roulement rapide de l'esprit; au contraire, la dialectique pratique le trouve préjudiciable pour la rapidité des résolutions volontaires. C'est que la rapidité de la connaissance est celle d'un courant qui entraîne, tandis que la rapidité de la volonté reste celle d'une décision qui distingue. De part et d'autre, l'hésitation serait fatale; mais l'hésitation théorique viendrait des distinctions, et l'hésitation pratique des confusions. Si tout était au fond de même nature, pourquoi tant d'empressement à aller à gauche plutôt qu'à droite? Plus la hiérarchie des valeurs sera nettement marquée, et plus la décision sera prompte. Donc, au lieu de dissoudre les différences de séries à l'aide de transitions quantitatives, la dialectique pratique

tendra à les consolider, à les raidir, à les fixer en d'irréductibles qualités. — Elle s'avancera donc, dès ce moment, en sens inverse de la dialectique théorique? Oui, sans doute. — Mais ne sera-ce pas un recul au point de vue de l'intelligibilité? Nullement, car, à rigoureusement parler, nous ne reviendrons pas sur ce qui est acquis. Nous prendrons l'intelligibilité, non pas avant, mais après la coordination quantitative, et par conséquent, loin de méconnaître les derniers progrès de la science, nous en ferons le fondement de notre nouvelle opération. La qualité que nous établirons bénéficiera des avantages apportés par la quantité. Elle en sera toute pénétrée, toute enrichie. Mais pourquoi ne pas dire qu'il en résultera une transformation dans l'idée même de qualité? Nous serons, si l'on veut, en plein monde d'essences, de types idéaux, mais non de types abstraits, d'essences théoriques. Le platonisme a eu tort de confondre ces deux ordres de qualités, comme du reste de confondre les qualités esthétiques et les qualités scientifiques. Pour une dialectique bien entendue, l'essence morale possède un caractère distinctif, et cela même lui permet de suivre l'intelligibilité, jusqu'en ses stades les plus avancés. — On remarquera encore le secours que trouve la dialectique dans le caractère idéaliste de la morale du bien. L'intelligibilité, en effet, n'est qu'une des conditions du bonheur; c'est un domaine choisi dans un plus grand domaine, et choisi en considération de sa nature spéciale. On sera donc tout naturellement porté à dire que la vie intellectuelle a une valeur qualitativement différente de tout le reste, et à maintenir entre ses diverses formes ce mode de distinction.

Les prescriptions qui résultent de la morale du bien ainsi consolidée ne diffèrent pas essentiellement de celles de la morale du bonheur. Toutefois elles comportent une autre accentuation. — Ainsi, la vie physique saine, que nous avions recommandée comme un but, passe à l'état de moyen. Elle se trouve, en effet, hors de l'intelligibilité. Si elle n'était pas nécessaire au maintien et à l'accroissement de la vie intellectuelle, elle sortirait du champ de la morale. Sans doute, que ce soit à titre de moyen, ou à titre de fin, il suffit qu'elle soit prescrite. Cependant la recommandation doit prendre, dans le premier cas, un autre caractère, un autre accent, que dans le second. — En revanche, la science et l'art acquièrent maintenant plus d'importance. La morale du bonheur pouvait bien pousser à les cultiver; elle en avait le droit, elle en avait le devoir. Mais combien

est plus forte à cet égard la morale du bien, en posant l'intelligibilité comme mesure de la moralité. Et il y a vraiment lieu de s'étonner que tant de doctrines qu'elle inspire se bornent à regarder la science et l'art comme de simples symboles ou de simples appuis extérieurs de la morale, alors qu'elles devraient en faire ses parties intégrantes et essentielles. — La morale du bien ne néglige pourtant pas la vie altruiste. Au contraire, elle apporte en sa faveur des considérations nouvelles. Oublierait-on que rien ne rétrécit plus la pensée que les sentiments égoïstes; qu'ils sont eux-mêmes inhérents à une étroitesse d'esprit, à une incapacité de saisir fortement ce qui dépasse l'individu isolé; et que celui qui veut penser largement, sentir largement, doit aussi ouvrir largement son cœur aux intérêts de la société? Oublierait-on que celui-là seul qui a aimé, qui aime d'autres êtres que lui, qui vit d'une famille, d'une patrie, d'une collectivité quelconque, est aussi en mesure d'éprouver en leur plénitude les grandes impressions esthétiques, et même les grandes joies scientifiques? — Mais voici une raison plus décisive encore, c'est celle de la justice. Il est juste que nous ayons le souci d'autrui, soit pour nous abstenir de toute agression à son égard, soit pour lui porter le secours que nous désirerions nous-mêmes si nous étions à sa place. Or cette justice est-elle autre chose que l'expression la plus générale de l'intelligibilité? Il serait contradictoire, en effet, et par conséquent inintelligible, radicalement inintelligible, de vouloir la vie en société sans vouloir en respecter les conditions. Ce serait à la fois vouloir et ne vouloir pas la société. Ce serait le oui et le non acceptés au même moment. Donc, à moins d'être foncièrement immoraux, nous nous imposerons le devoir de justice. Evidemment cette conclusion dépasse la morale du bonheur. Tout ce que celle-ci pourrait dire, c'est qu'il est désagréable de prendre une attitude contradictoire. Mais si ce désagrément devenait la source de nombreux agréments? Avec la morale du bien, c'est la moralité même qui est en jeu. Quelles que soient nos sympathies, quels que soient nos intérêts, la justice doit s'accomplir; sinon, l'être moral disparaît. — Ce n'est pas tout. Depuis qu'il est question de qualité, d'excellence, de perfection, tout ce qui touche à la moralité a pris un caractère de noblesse, de dignité, de chose sacrée, qui faisait auparavant défaut. N'en reviendra-t-il rien à l'être moral lui-même? Ne bénéficiera-t-il pas d'une sorte de réversibilité allant de l'action à l'acteur? Psychologiquement, celle-ci s'explique fort bien. Une association se

forme dans notre esprit entre l'idée de moralité, d'une part, et les êtres moraux, ou simplement capables de moralité, d'autre part, et nos impressions se reportent tout naturellement d'un terme sur l'autre. Tout homme représente en quelque sorte objectivement la puissance de moralité, et participe indirectement, mais en une large mesure, à ce qui est digne de respect en elle; il devient chose sacrée comme elle. Et ainsi s'accuse toujours plus nettement notre devoir altruiste.

Avec tous ses mérites, la morale du bien ne représente pourtant pas le dernier stade de la dialectique pratique. Voici encore, en effet, la difficulté du premier terme. Où placerons-nous la perfection suprême? A quel degré? A quel moment? Et même peut-il y avoir une perfection suprême? Non, puisque le mouvement qui emporte la dialectique sur l'échelle du bien ne saurait s'arrêter. Une perfection nous conduit à une perfection plus haute, celle-ci à une autre plus haute encore, comme une unité abstraite à une autre unité abstraite, et cela infiniment. L'enrichissement du bien est sans limite, comme la généralisation de l'objet rationnel. Et, malheureusement, la perfection moins haute suppose la perfection plus haute, et toutes les perfections supposent ainsi une perfection suprême. Il en est des degrés de valeur comme des degrés de généralité : ils forment une échelle de dépendance. La volonté n'est jamais entièrement retenue par le bien qu'elle agrée. En l'agréant, elle est déjà sollicitée par un bien supérieur. Elle ne l'agrée qu'en le dépassant. Voilà donc une coordination nécessairement inachevée. Essayerait-on de transformer la perfection suprême en une perfection absolue, et de réaliser celle-ci au-dessus de la hiérarchie morale? Cette perfection absolue demeurerait radicalement étrangère à la dialectique. Il ne faudrait pas songer à lui rapporter les degrés du bien : devant l'absolu, il n'y a point de degrés. Il ne faudrait pas songer à lui demander une fin qui rendît possible les autres fins : l'absolu, qui ne suppose rien, n'est supposé par rien. Et puis, de quel droit arrêter le mouvement ascendant de la volonté, même pour poser une perfection se suffisant à elle-même? N'est-ce pas justement l'idée d'une perfection se suffisant à elle-même qui est en désaccord avec la dialectique, du moins tant que celle-ci ne dépasse pas la morale du bien?

Nous avons d'ailleurs une autre raison, et une raison plus importante encore, de nous avancer vers une nouvelle étape.

III. *La Morale de l'obligation.* — La marche de la dialectique pratique continue à présenter d'intéressantes analogies avec celle de la dialectique théorique. Une fois la coordination établie, il reste, pour l'une comme pour l'autre, une dualité aussi gênante que fondamentale. Précédemment, c'était celle du sujet et de l'objet; maintenant, c'est celle de ce qui acquiesce et de ce à quoi il est acquiescé, de l'agréant et de l'agréé. La correspondance est visible. L'agréant, c'est une sorte de sujet moral, et l'agréé une sorte d'objet moral. Disons encore que, des deux côtés, cette dualité naît de la dialectique elle-même, et va s'accusant avec le progrès de la coordination. C'est surtout lorsque le monde donné est dépouillé, non seulement de ses éléments strictement particuliers, mais aussi de ses qualités irréductibles, et enfin de ses éléments psychiques, que le sujet se sent étranger à l'objet, et que le passage de l'un à l'autre paraît difficile à accomplir. De même, c'est surtout lorsque le monde pratique s'éloigne, non seulement du plaisir passager, isolé, mais aussi du plaisir régularisé, sérié, et ne conserve plus que ce plaisir volatilisé dont la volonté pénètre les essences morales, c'est surtout alors que l'agréant se sent étranger à l'agréé, et que la dialectique se demande comment elle pourra assurer le passage d'un terme à l'autre. A l'origine, la question ne se posait pas, car il y avait confusion entre les deux termes; la réaction volontaire, ne dépassant pas le fait présent, était à la fois agréante et agréée. Aux premiers degrés de coordination, la distinction s'est posée, car la réaction volontaire a été sollicitée à se porter au delà du fait présent, à embrasser la série; et déjà le plaisir sérié pouvait rencontrer des hésitations, ou de l'hostilité, de la part des volontés ardentes et capricieuses. Aux degrés les plus avancés, la distinction s'est marquée plus fortement encore. C'est l'opposition de la volonté et de ce qui n'est pas elle. En vain avons-nous brisé le dualisme partiel du bien et du bonheur, et admis que la perfection vaut par elle-même, qu'elle est aimable par elle-même; en vain avons-nous transporté sur elle et en elle un élément de plaisir, encore faut-il être sensible au résultat de cette opération; et, de fait, rien ne nous assure que, l'ayant agréé une fois, nous l'agréerons dans toutes les circonstances possibles, et avec assez de force pour triompher de toutes les sollicitations contraires. Ne faut-il pas toujours compter avec l'imprévisibilité du plaisir, surtout dans l'acquiescement du sujet? Or la mise en ordre des volitions reste suspendue tant qu'elle n'est pas assurée de cet acquiescement. Car

enfin, il ne s'agit pas simplement d'esquisser un idéal pour la pensée. Le bien n'est posé qu'en tant qu'il est voulu. Moralement, les deux opérations ne peuvent se séparer. Et il ne s'agit pas de vouloir l'idéal seulement une fois, mais continuellement. Si la volonté, après le premier moment de décision, hésite, tout est à recommencer, et la dialectique est sérieusement compromise.

Mais comment prévenir les variations du sujet? Comment dissiper la dualité pratique? Comme on a dissipé la dualité théorique. En convertissant un des deux termes en son opposé. Seulement cette conversion devra se faire dans un autre sens. Si le sujet absorbait l'objet, en d'autres termes, si l'idéal moral n'était posé que dans la mesure où il nous conviendrait de le reconnaître et de le réaliser, la dualité disparaîtrait sans doute, mais en même temps disparaîtrait la coordination elle-même. Avant d'accepter la théorie kantienne de la volonté « autonome » il faudrait bien entendre que le sujet ne doit se donner sa loi que pour s'effacer ensuite derrière elle. Sans cette condition, une volonté autonome reste en définitive une volonté « anome ». Oui, c'est l'agréant que la dialectique appelle au sacrifice. Il doit se soumettre à l'agréé, se modeler sur lui, se convertir en lui. En d'autres termes, il doit acquiescer au bien une fois pour toutes, comme le serviteur acquiesce aux ordres du maître, l'enfant aux ordres du père, le sujet politique aux ordres du souverain. Dans un acte solennel de volonté, il s'engagera à rester fidèle, quelles que puissent être ses dispositions. L'objet pourra changer, mais lui-même ne changera pas. Même dans les modifications de l'objet, il se courbera, le sachant et le voulant, sous sa bienfaisante tyrannie. La dualité subsistera, sans doute, car la dialectique ne saurait mettre à néant ce qu'elle a une fois établi; mais elle sera sensiblement atténuée. — Tel est le procédé qui nous conduit à la morale de l'obligation. Nous disons « obligation » plutôt que « devoir », pour éviter des équivoques. Toutes les doctrines morales, peut-on dire, ont été des morales du devoir, en ce sens qu'elles ont toutes posé un idéal et établi une hiérarchie. Au contraire, il n'y a qu'un très petit nombre de doctrines qui méritent le nom de morales de l'obligation, si nous prenons ce dernier mot en son sens strict, à savoir : la conversion du sujet en objet.

On a cru que l'idée d'un être supérieur à l'agent moral devenait ici nécessaire. Dieu seul, a-t-on dit, peut obliger l'homme. — Dégageons cette doctrine de ses confusions ordinaires, et supposons

qu'on ne nous demande pas de revenir vers des affirmations déjà repoussées. Mais, s'il ne s'agit que de légitimer la conversion du sujet en objet, pourquoi ne pas nous contenter de ce que nous avons? Cette conversion n'est-elle pas suffisamment exigée par la dialectique? Ne résulte-t-elle pas nécessairement des progrès de la coordination? — On craint peut-être que, sans Dieu, elle ne puisse s'accomplir. Mais comment, avec Dieu, le pourrait-elle? Qu'on ne dise pas que Dieu, en se mettant lui-même à la place de l'objet, rend celui-ci plus attrayant : la doctrine de l'obligation doit justement mettre fin à celle de l'attrait. Qu'on ne dise pas non plus que Dieu oblige parce qu'il commande. Que pourrait être son commandement? Un vouloir portant sur notre vouloir? Mais il ne faut pas qu'un vouloir étranger se substitue au nôtre sans notre assentiment. Tout ce qui pourrait ressembler à une fascination, à une suggestion, est exclu d'emblée du domaine moral. Pour atteindre le but de la dialectique, notre volonté est tenue de garder, même en l'effacement du sujet, la direction de notre conduite. Nous n'avons pas le droit de nous réduire à la pure passivité. Or, si le commandement divin n'a d'efficace que par l'intermédiaire de la volonté à laquelle il s'adresse, et qu'en tant que celle-ci veut bien l'agréer, les difcultés ne sont que reculées. Pourquoi nous soumettre à l'objet moral sous la pression d'un vouloir étranger, plutôt que sous celle de notre vouloir propre, alors que, dans les deux cas, les raisons de la soumission doivent rester les mêmes? D'ailleurs comprend-on, même en pareil cas, l'intervention d'un vouloir étranger? Le vouloir d'un être peut-il porter sur celui d'un autre? J'entends le vouloir achevé, celui qui dépasse le simple désir. De fait, ce qu'on appelle commandement extérieur n'est ordinairement que l'indication ou le rappel, sous forme précise, et au moment opportun, d'une valeur à prendre en considération. Il y a loin de cela à ce qu'on nous propose. — Nous pourrions encore faire remarquer qu'il y aurait quelque inconvénient à mêler le vouloir divin aux artifices d'une dialectique, en dehors de laquelle sa supériorité même devrait le placer.

Mais précisons encore la nature de l'obligation. En définitive, elle se réduit à la substitution de la causalité à la finalité. Nous l'avons dit, l'attrait de l'objet moral ne doit plus compter pour nous. Ce qui a été reconnu bon une fois doit l'être encore dans la suite. Nous imposons aux volitions futures une conception qu'elles n'ont pas à agréer. Nous voulons la vouloir dans l'avenir. Or qu'est-ce que cela,

sinon lier l'avenir au présent, sinon déterminer des volitions semblables à la volition initiale, sinon peser sur les volitions futures comme une cause pèse sur son effet? Ajoutons que le point de départ de cette détermination causale doit se renouveler sans cesse. La volition obligée accepte ce qui lui est imposé, et, en même temps, songe à l'imposer aux volitions suivantes. Et, comme il y a dans chaque fait de conscience, sinon une volition proprement dite, du moins l'ébauche d'une réaction volontaire, la puissance de l'obligation va se renforçant avec la vie. — C'est donc au détriment de la liberté que se réalise l'obligation morale? Sans doute. L'obligation est une contrainte; comme la détermination causale, elle s'oppose directement à l'inconditionnement de la liberté. On ne peut être à la fois, et au même point de vue, libre et déterminé, libre et obligé; et le triomphe de l'obligation serait l'exclusion radicale de la liberté. On protestera sans doute contre cette conséquence; mais comment l'éviter? Elle s'impose à toutes les doctrines de l'obligation, même à celles qui distinguent plusieurs contraintes intérieures. Par exemple, que nous soyons « forcés », ou simplement « tenus d'accomplir le bien », dans les deux cas, notre liberté est appelée à disparaître. — Et la dialectique ne s'en inquiète pas; elle s'en félicite, au contraire. Encore une fois, quelle est la raison d'être de l'obligation? Assurer l'avenir de la loi, prévenir les variations que pourraient y apporter sans motif rationnel les volitions futures, nous mettre en garde contre l'inconstance du sujet. Et qu'est-ce que cela, sinon restreindre, mettre en échec, la liberté?

De cette dernière exigence de la coordination pratique, il ne résulte aucune prescription nouvelle. On le remarquera avec soin, puisque le kantisme l'a méconnu. N'a-t-il pas essayé de déduire de l'obligation l'ensemble de nos devoirs? C'est comme si la dialectique théorique avait prétendu déduire toutes les sciences particulières de la conversion de l'objet en sujet. Qu'on ne l'oublie pas, les degrés supérieurs de la dialectique seraient vides si les degrés inférieurs ne leur fournissaient un contenu. Tout ce que la morale de l'obligation peut faire, c'est d'accentuer à sa manière les prescriptions qu'elle a reçues de la morale du bien, comme celle-ci a accentué à sa manière les prescriptions qu'elle a reçues de la morale du bonheur. — Quelques-unes perdront de l'importance. Ce sont celles qui s'accomplissent aisément, sans longues préparations, sans initiations douloureuses. Par exemple, celles qui se rapportent aux

soins esthétiques élémentaires de notre personne. Sauf de rares exceptions, elles sont agréées immédiatement. Pourquoi donc en encombrer le domaine moral? Ce qui est inutile pourrait devenir nuisible. C'est ainsi que la philosophie phénoméniste néglige les résultats des sciences particulières, tant qu'ils restent très près du monde concret, et qu'elle ne presse point les physiciens ou les naturalistes de traduire rigoureusement leurs observations en son langage. — En revanche, la morale de l'obligation insistera sur les prescriptions difficiles à suivre, sur celles qui risquent de lasser notre patience, ou réclament une défense énergique contre de pressantes attaques. Ou encore sur celles qui sont particulièrement en harmonie avec son principe caractéristique. Telles, les prescriptions relatives aux biens qu'on peut appeler moraux au sens strict. Il y a, en effet, deux manières d'entendre le bien moral, ou le plaisir moral. Au sens large, est moral tout plaisir sérié obtenu à son rang d'urgence et de richesse. Au sens restreint, n'est moral qu'un certain plaisir intellectuel dû à la contemplation de l'agent moral lui-même. Quand notre pensée se porte, soit sur notre vie propre, soit sur une autre vie, et qu'elle n'y rencontre point de violation du devoir, point d'interruption de la série des volitions par une volition révoltée; quand elle peut passer d'un événement à un autre, d'un acte à un autre, avec ordre, sans heurt, rapidement, alors il se produit un plaisir d'une espèce particulière, et d'autant plus riche qu'il est dû à une plus longue chaîne de volitions coordonnées. Naturellement la morale de l'obligation accorde à ce plaisir, qui tient de si près à la bonne disposition de la volonté, une attention spéciale, et insiste sur le bien qui y correspond. — Mais il y a plus. En suivant sa logique, elle est amenée à ne donner d'importance qu'à ce bien moral, et même à ne considérer en lui que la fidélité à la loi et l'abdication du sujet devant l'objet. En définitive, il ne subsiste pour elle d'autre bien que celui de l'intention moralement soumise. Et ainsi, ce n'est plus la loi qui dérive du bien, c'est le bien qui dérive de la loi. Kant peut dire : il n'y a qu'une seule chose dans le monde, et même en dehors du monde, qui ait une valeur absolue, c'est la bonne volonté. Cette assertion, absurde et dangereuse à un autre moment de la dialectique, et si on la séparait de tout ce qui précède, est ici parfaitement légitime.

Elle va nous mettre à l'aise avec la difficulté du premier terme. — Et d'abord pourquoi s'inquiéter de celle-ci au point de vue de la

dépendance causale? Il n'est plus question de chercher loin de nous, hors de nos prises, dans un objet déroutant nos calculs et trompant nos espérances, la valeur dont dépendent toutes les autres. Cette valeur est maintenant tout à fait à notre portée : c'est la décision qui nous lie à l'objet moral, c'est notre bonne volonté. « Quand un sort contraire ou l'avarice d'une nature marâtre priveraient cette volonté de tous les moyens d'exécuter ses desseins, quand ses plus grands efforts n'aboutiraient à rien, et quand il ne resterait que la bonne volonté toute seule, elle brillerait encore de son propre éclat comme une pierre précieuse, car elle tire d'elle-même toute sa valeur. » Une fois la décision prise, il ne s'agit plus que d'aller de l'avant. Dans ce sens seulement la coordination reste inachevée. De même que la science, au moment du phénoménisme, la morale, au moment de l'obligation, comporte des progressions, et non des régressions. — Au point de vue de la dépendance hiérarchique, même avantage. Nous échappons maintenant au mouvement sans fin qui nous emportait de perfection plus haute en perfection plus haute, car le bien suprême reste, par la conclusion même de la dialectique, la soumission de la volonté à la loi. L'objet moral peut s'enrichir encore de déterminations nouvelles, mais qu'importe? Le type de la moralité est désormais invariable : c'est la volonté fidèle, c'est la bonne volonté. Et comme cette bonne volonté ne reste pas isolée dans la vie, comme elle rayonne sur nos événements et sur notre conduite, comme elle communique à nos actions quelque chose de sa nature, on peut bien dire que la coordination pratique atteint ici à la fois son plus large et son plus intime développement.

Ne laisse-t-elle donc rien qui la gêne encore? — Avant de répondre, disons une dernière fois ce qu'elle a écarté. Au point de départ, la réaction volontaire s'absorbait dans le plaisir, dans un plaisir spontané comme elle, sans altération comme elle, se suffisant à soi-même comme elle : la morale du bonheur est venue, et a introduit la chaîne, la série durable, et en même temps les réactions et les tyrannies du voisinage. Mais, quoique émoussé, c'était encore le plaisir proprement dit, le plaisir pur, qui restait le but de la dialectique : la morale du bien n'a conservé qu'un plaisir réfracté à travers ses conditions, mêlé d'intelligibilité, un plaisir en quelque sorte rationalisé, vers lequel ne peuvent se porter vivement que les artistes, les savants ou les philosophes. Il fallait donc, ou revenir en arrière, ou poursuivre l'œuvre d'élimination. C'est ce dernier

parti qu'a pris la morale de l'obligation. La volonté, par une sorte de dédoublement; se réservait en face de son ouvrage et gardait encore sa spontanéité, sa liberté d'acquiescement : elle en a été dépouillée. Le sujet moral a dû abdiquer en faveur de l'objet moral, la finalité a été convertie en causalité, et le plaisir a été soumis à un dernier sacrifice. Il faut le reconnaître, la dialectique a graduellement rapproché la volonté de la pure action réflexe. — Toutefois un élément de finalité et de libre acquiescement subsiste. Oublions, en le disant, les arguments traditionnels en faveur de la liberté, ordinairement si entachés de préoccupations étrangères à la morale proprement dite, et bornons-nous à considérer la chaîne causale que l'obligation vient d'introduire. Elle ne s'explique point par une nécessité rigoureuse. C'est un acte de profonde liberté que celui de l'engagement moral. Sans doute, la dialectique l'exige; mais pourquoi obéir à la dialectique? Quoi qu'on en ait dit, il n'y a d'obligation d'aucune sorte, ni extérieure, ni intérieure, à s'obliger moralement. On s'oblige parce qu'on le veut bien, à ses risques et périls. Les meilleurs raisons, les plus fortes déterminations intellectuelles, sont impuissantes à nous conduire malgré nous à cette décision. Et il ne suffirait pas qu'elles nous y conduisissent sans nous. L'acte initial suppose une intensité qui ne se rencontre que dans la liberté. Et des intensités analogues doivent se retrouver à chaque grand moment de la vie morale. Enfin, même au cours ordinaire de notre conduite, le sujet peut bien être soumis, mais non annihilé. Il se convertit, mais en restant distinct. Peut-être son acquiescement au détail disparaît-il entièrement quelquefois, mais son acquiescement à l'ensemble demeure. Il garde toujours au moins l'amour de la règle, l'amour du devoir, ce que Kant appelait, dans sa sévérité, le respect pour la loi morale. Et remarquez que l'acquiescement à l'ensemble ne subsiste qu'en se renouvelant sans cesse. Mais, par cela même, la loi morale pourrait aussi bien à chaque moment être mise en échec. La dialectique n'a donc point supprimé tous les obstacles. — D'ailleurs, du côté de l'objet moral, elle n'est pas allée non plus jusqu'au bout de son œuvre. Le maximum de fixité n'a pas été atteint. Elle a dû laisser quelque flexibilité aux essences morales, soit en prévision des progrès toujours possibles de la coordination, soit surtout dans l'impossibilité de répondre exactement aux complexités de la vie humaine. Elle serait revenue sur elle-même, en essayant de s'avancer plus loin.

IV. *Affirmations pratiques.* — La dialectique pratique ne saurait se désintéresser de ce qui se passe dans le monde théorique. Tour à tour elle accepte et elle corrige les résultats de la science. Elle les accepte, puisqu'elle s'en sert, par exemple, pour préciser son point de départ et pour établir son échelle de biens. Elle les corrige, puisqu'elle reprend pour son compte les éléments que la science a successivement abandonnés. C'est ce dernier travail qu'il nous reste à considérer.

Remarquons d'abord qu'il n'en résulte point une contradiction véritable entre les deux dialectiques. — Les affirmations pratiques et les affirmations théoriques se produisent, en effet, à deux points de vue différents. Ce que la seconde dialectique reprend, elle ne songe point à le déclarer valable au point de vue de la première. Elle le tient pour bon, pour pratiquement bon, et non pour scientifiquement vrai. Sans doute ses affirmations résultent d'une coordination, et cette coordination s'étend jusqu'au domaine théorique, mais sans y pénétrer. C'est une simple confrontation des deux domaines, faite du point de vue pratique. Telle affirmation sur le monde donné est-elle avantageuse pour la morale? Voilà comment la question se pose. La dialectique pratique ne songe même pas à opposer la vérité de fait à la vérité scientifique. De quel droit parlerait-elle au nom de la vérité de fait? Non, c'est toujours et exclusivement d'intérêt pratique qu'il s'agit pour elle. Par conséquent, ses conclusions peuvent différer de celles de la science, sans les contredire directement. — Mais alors ne sont-ce pas les deux points de vue qui se contredisent? Cela même n'est pas exact. Reportons-nous à la formation de la morale du bien. Du point de vue quantitatif nous sommes passés alors au point de vue qualitatif. Les distinctions par plus et moins se sont transformées en distinctions d'essence. Avons-nous pour cela déclaré sans valeur pratique la tentative de la science de tout ramener au point de vue quantitatif? N'avons-nous pas remarqué que la qualité morale bénéficie des avantages obtenus à ce point de vue? La situation est la même ici. Les affirmations pratiques attendent, pour se produire, que les affirmations théoriques aient produit elles-mêmes leur effet. C'est dire que celles-ci ont leur raison d'être, même pour celles-là. Elles leur servent de contenu, on pourrait dire aussi de fondement. Les affirmations pratiques se superposent en quelque sorte aux affirmations théoriques. Comment donc parler de contradiction entre elles? C'est dire aussi qu'elles ne portent pas exactement sur le même

objet. La qualité morale qui suit la coordination quantitative est différente de la qualité théorique qui précède cette coordination. De même, par exemple, l'objet ultra-phénoménal qu'affirme la dialectique pratique contient quelque chose qui fait défaut à l'objet ultra-phénoménal écarté par la dialectique théorique. On doit employer le même mot pour les deux objets, et en somme la dialectique pratique opère une véritable reprise; mais, entre les deux, un travail s'est accompli, dont le dernier venu bénéficie, et qui explique le retour apparent de la dialectique sur elle-même.

Quoi qu'il en soit, il n'y a pas lieu de s'étonner des affirmations pratiques. Psychologiquement, la dépendance de la croyance à l'égard de la volonté s'explique fort bien. Il est vrai qu'une croyance n'est autre chose qu'un jugement, et que le jugement reste une opération strictement théorique. C'est une constatation, et non une production. Étant donnés les termes du jugement, le rapport qui le constitue se produit nécessairement. Il ne peut pas ne pas être, et ne pas être ce qu'il est. Donc, en un sens, le jugement, et par conséquent la croyance, échappe à la volonté. Mais, d'autre part, la volonté, comme fonction de l'avenir, tient en son pouvoir les termes mêmes du rapport. Si donc il lui plaît de préparer, de créer à son gré les faits de conscience d'où résultera l'affirmation, il faut bien reconnaître que celle-ci, indirectement du moins, se trouve sous sa dépendance. Et, de fait, il semble bien difficile de méconnaître l'intervention de la volonté dans un grand nombre de jugements. Elle est variable, sans doute, mais comme les puissances de détermination qui s'exercent sur le cours de la pensée, et comme l'intérêt que nous portons à nos conclusions. Dans les mathématiques, par exemple, on ne l'aperçoit guère; c'est que les propositions de cette science, grâce à la simplification de leurs objets, s'enchaînent avec une telle clarté, excluent avec une telle rigueur l'ambiguïté des directions, que les mêmes conclusions s'imposent à tous. Mais qu'un affaiblissement se produise dans les déterminations, qu'une ambiguïté apparaisse seulement comme possible, et aussitôt la volonté peut intervenir. Elle intervient à coup sûr, si un vif intérêt s'attache à la question étudiée. C'est le cas lorsqu'il s'agit de politique, de théologie, et de toute autre étude où, à défaut d'autres intérêts, il y a au moins celui de ne pas contredire un ensemble d'idées auquel on s'est habitué, ou bien celui de suivre sa nature d'esprit, mystique ou rationaliste, autoritaire ou libérale. A plus

forte raison est-ce le cas lorsqu'il s'agit des destinées de la morale, où l'intérêt de la volonté elle-même est directement en jeu.

D'ailleurs, les affirmations pratiques ne sont-elles pas aussi légitimes que les affirmations théoriques? Nous ne dirons pas qu'elles soient l'expression fidèle de la réalité, car cette propriété, ne saurait être attribuée ni aux unes ni aux autres. Issues d'une coordination, elles n'ont de valeur qu'au point de vue de cette coordination. Mais ce qu'on est autorisé à dire, c'est qu'elles sont également fondées en réalité, c'est qu'elles ont un droit égal à l'égard du monde donné. Si ce monde, arrangé de la façon la plus favorable à l'extension de la connaissance, reste digne de notre attention, pourquoi cesserait-il de l'être, arrangé de la façon la plus favorable à l'extension de la puissance volontaire? — Il y a bien cette différence, c'est que le monde donné est un objet de théorie, et non de pratique, c'est qu'il s'offre à la connaissance, et non à l'action. Qu'importe, semble-t-il, ce que la volonté décide, quand il ne s'agit que de ce qui est? — Il importerait beaucoup, si l'on pouvait dire que c'est justement sous l'empire de ce qui est, sous l'aiguillon d'un élément de la réalité, que la volonté décide des jugements concernant le monde donné. De la sorte, ce serait le donné lui-même qui préparerait les jugements sur son compte. L'avenir, en tant qu'issu de la réaction présente, devrait correspondre au présent. Or, cette supposition est parfaitement admissible. Ce n'est pas au hasard, avons-nous dit, que la volonté pousse à certaines affirmations. Elle s'y intéresse, elle les agrée, proportionnellement à la réaction positive qui est à son origine. Mais cette réaction ne fait-elle pas partie de la réalité au même titre que l'élément causal qui lui est opposé et qui devient l'objet de la dialectique théorique? Juger d'après la volonté, c'est donc juger d'après la réalité elle-même. Les affirmations pratiques ont ainsi un fondement assuré. — N'y en a-t-il donc pas d'injustifiées? Entendons-nous. Il en est, et c'est le plus grand nombre, qui s'inspirent d'un intérêt restreint, passager, qui n'expriment que la réaction volontaire d'un moment, d'une circonstance, ou d'un esprit particulier. Évidemment celles-ci ne peuvent correspondre à ce qu'il y a de constant et de profond dans la réalité, et on ne doit leur donner qu'une portée restreinte, passagère, comme les réactions dont elles dérivent. Malheureusement on oublie souvent cette règle, on se permet des affirmations disproportionnées avec leur origine, et c'est ainsi que se produisent les erreurs pratiques.

Le même fait se constate dans le monde théorique. Que de fois ne donne-t-on pas la portée d'une loi scientifique à des affirmations qui ne correspondent qu'à un seul moment, qu'à un seul aspect, de la réalité! Ces erreurs ne suffisent pourtant pas à discréditer la science. Toutes les dialectiques sont obligées de veiller attentivement sur elles-mêmes, et il est entendu que la dialectique pratique ne saurait prendre à son compte que des affirmations inspirées par un intérêt profond et constant.

Ainsi se présente celle du monde ultra-phénoménal. — La dialectique théorique l'a écartée, et la dialectique pratique n'en a point souffert. On a dit bien souvent que la première condition de la morale, c'est un monde supérieur à l'expérience : jusqu'ici, nous ne nous en sommes pas aperçus. La dialectique pratique ne craint même pas de se placer à un point de vue strictement phénoméniste. Elle n'a besoin de dépasser les états de conscience, ni pour se fonder, ni pour passer de la morale du bonheur à celle du bien, ni pour passer de la morale du bien à celle de l'obligation. Toutes ses catégories s'établissent, tous ses devoirs s'expliquent, toutes ses considérations se légitiment, sans le postulat de l'ultra-phénomène. Par exemple, que nos semblables aient une existence extérieure à la conscience, ou qu'ils soient seulement des groupes de faits de conscience, en toute hypothèse ils peuvent donner lieu à des devoirs. Si nous nous sentons tenus de leur faire une place importante dans nos préoccupations morales, ce n'est point en tant qu'ils existent dans l'ultra-phénomène, mais en tant qu'ils forment des séries distinctes de celles qui constituent notre moi. Car il y a place dans la conscience pour d'autres « moi » que le moi propre. Ajoutons que la dialectique pratique a bénéficié des coordinations plus amples que le phénoménisme a rendues possibles. Mais ce qui n'est ni nécessaire, ni même avantageux à un moment, peut, avec quelques modifications, le devenir à un autre moment. Les circonstances où l'on construit ne ressemblent pas à celles où l'on consolide. Que l'on songe au besoin de fixité qui a déjà poussé la dialectique à immobiliser son objet dans des essences qualitatives, puis à réclamer l'abdication du sujet moral, et aussitôt l'affirmation d'un monde ultra-phénoménal apparaîtra comme la continuation directe de l'œuvre dialectique. — C'est, en effet, une nouvelle réponse à ce besoin toujours croissant. S'il existe quelque chose hors de la conscience, j'entends de notre conscience, nous pouvons y rattacher l'objet moral. Dès lors, celui-ci prend, sinon plus d'impor-

tance, du moins plus d'autorité et une signification plus arrêtée. Il devient l'expression d'un monde infiniment agrandi. En l'agréant, notre volonté sent quelque chose qui la dépasse, et, sous l'impression du respect plus profond qui s'empare d'elle, elle éprouve un besoin plus urgent de s'engager à la fidélité. — Mais comment rattacher l'objet moral à l'ultra-phénomène? Naturellement, une grande réserve nous est ici imposée. La dialectique pratique ne se charge pas de déterminer avec précision la nature de ce monde, et la dialectique théorique ne saurait, même pour le compte d'une autre, y apporter sans de profondes modifications ses propres catégories. Cependant nous continuerons à nous conformer à l'esprit moral, si nous concevons l'ultra-phénomène comme un monde de consciences soumises, en des circonstances infiniment variées, et sur une échelle infiniment étendue, aux mêmes lois que nous, aux mêmes questions que nous, aux mêmes solutions que nous. Tout ce qui rapproche la réalité de la moralité, tout ce qui ressemble à l'affirmation de ce que certaines philosophies ont appelé « l'ordre moral », communique de la consistance et de l'autorité aux conclusions de la dialectique.

Mais ce n'est pas seulement l'objet ultra-phénoménal que reprend la dialectique pratique; c'est aussi le monde psychique, c'est le monde des qualités, ce sont les choses concrètes elles-mêmes. Elle se reporte au-delà du rationalisme, dont elle a pourtant largement profité, et qu'elle ne renie pas même en ce moment. Il ne lui suffit pas de poser les qualités dans l'objet moral, elle les pose aussi dans la réalité. Il lui semble, en effet, que ses essences morales, déjà consolidées par l'ultra-phénomène, se consolideront de nouveau par l'affirmation d'un monde plus profondément différencié que celui des combinaisons numériques. Les combinaisons qualitatives elles-mêmes lui paraissent moins favorables à son but qu'un monde véritablement concret, concret avant et non après l'abstraction. D'autre part, dans sa recherche de valeurs internes et directement senties, n'est-ce pas un secours que l'affirmation d'un monde qui ne serait pas tout en dehors, tout en relations claires et démontrables, d'un monde plus obscur pour la raison, mais plus riche en conscience, que celui des corps? Et même, pourquoi la dialectique ne remonterait-elle pas plus loin encore, au delà de l'empirisme? Celui-ci n'a porté qu'une main bien légère sur la réalité; cependant il l'a arrachée à son indépendance; il lui a imposé un voisinage qui réagit sur elle, et l'a distribuée en séries qui nuisent à son existence propre; lui aussi,

il a fait œuvre de coordination. Or, il n'est pas indifférent à la dialectique que les choses puissent, en définitive, exister sans la coordination, qu'elles aient un « en soi », qu'elles ne s'identifient point avec le résultat même le plus élémentaire de la science, bref qu'elles soient comme nous avons cru les trouver à l'origine. C'est une nouvelle garantie, c'est un nouvel appui, pour l'autorité de l'objet moral et l'irréductible valeur de ses prescriptions.

Cependant, à mesure que la dialectique pratique avance, elle devient moins exigeante et moins assurée. Ses reprises restent vagues et superficielles. C'est qu'elle risque d'entrer en opposition avec elle-même. Si elle accusait davantage l'irréductibilité du monde concret au monde abstrait, si elle réclamait plus fortement en faveur de l' « en soi » des choses, et contre leur absorption dans la coordination, elle finirait par rencontrer un élément qui n'est pas seulement incoordonné, mais aussi incoordonnable, un élément foncièrement inintelligible, un élément absolu. Et si elle s'avisait de le mettre en relief, elle désavouerait l'esprit de toute son œuvre. Qu'a-t-elle fait jusqu'ici, sinon coordonner, toujours coordonner, comme la dialectique théorique? Or, constituée par la coordination, pourrait-elle se consolider contre elle? Pourrait-elle avoir un intérêt à relever les limites et le caractère artificiel de l'opération avec laquelle elle s'est identifiée? Bien plus. C'est dans le monde pratique que l'élément incoordonnable s'impose le plus fortement à l'attention. La réaction volontaire n'est-elle pas tout d'abord spontanée, rebelle à la mesure, imprévisible en ses apparitions? Et tout l'effort de la dialectique pratique n'a-t-il pas eu pour but la suppression de ce caractère primitif? Son dernier acte n'a-t-il pas été expressément une tentative contre le libre acquiescement de la volonté? Si elle n'a pas réussi à l'extirper radicalement, c'est qu'il lui aurait été impossible d'aller jusqu'au bout de son œuvre sans en détruire l'objet. Dès lors, comment songerait-elle à rétablir sur un autre domaine ce qu'elle a constamment refoulé sur le sien? La question de l'incoordonnable reste donc ouverte. — Une autre dialectique se chargera-t-elle de la traiter? Y a-t-il lieu de s'attacher à l'élément écarté par les dialectiques précédentes, de le poser expressément, et de le mettre en valeur selon un procédé conforme à sa nature? La dialectique religieuse sera-t-elle justifiée en venant compléter ou corriger la dialectique pratique, et, au-delà de celle-ci, la dialectique théorique elle-même? Nous le croyons.

J.-J. GOURD.

LES PHILOSOPHIES DE LA LIBERTÉ

Une philosophie est un système, un tout organique, un ensemble de théories solidaires, dont l'une appelle l'autre, et qui toutes, dominées par des principes communs, conspirent. Prendre l'idée de la liberté comme centre de perspective, considérer l'esprit et le monde de ce point de vue, poser hardiment toutes les conditions qu'implique l'indétermination de la volonté humaine, pour cela, limiter, en les interprétant, les lois de la pensée et les lois de la nature, voilà, en termes généraux, ce qui caractérise « une philosophie de la liberté ». Le rapprochement de ces deux mots n'est pas sans causer quelque surprise. Le problème de la liberté semble un problème particulier, qui se pose à propos de l'homme, qui relève d'une science spéciale, la psychologie, et qui doit y rester enfermé. Par quelle évolution des idées ce problème s'est-il universalisé? comment est-il devenu, pour quelques penseurs, le problème philosophique par excellence? Les constructions métaphysiques de l'antiquité et des temps modernes ont eu pour objet de donner des choses une explication qui satisfasse avant tout aux exigences de la raison : comment la philosophie, si longtemps confondue avec la science même, tout intellectualiste, préoccupée d'exclure de l'objet tout ce qui ne se laisse point entendre, l'indéterminé, l'accident, en vient-elle, comme se trahissant elle-même, à se défier de la raison, de ses prétentions dogmatiques, de son ambition de tout définir et de tout comprendre?

I

Il ne faut pas croire que c'est seulement de nos jours que les philosophes ont aperçu les rapports du problème du libre arbitre à

l'ensemble des problèmes philosophiques, reconnu la difficulté de concilier la contingence avec la nécessité des lois logiques et des lois naturelles. Mais la réflexion a rencontré cette opposition comme une conséquence de vérités antérieurement établies, elle s'y est heurtée comme à un obstacle, elle ne l'a pas prise pour point de départ.

Déjà Aristote montre que le fait de la liberté nie par son indétermination le principe suprême de la logique. Prenez deux propositions qui se rapportent à un événement futur : une bataille navale aura lieu demain; une bataille navale n'aura pas lieu demain. Le principe de contradiction exige que de ces deux propositions, dès le moment où je les formule, l'une soit vraie, l'autre fausse. La liberté d'autre part n'est possible que s'il existe des futurs contingents, c'est-à-dire que si de deux propositions contradictoires qui se rapportent à l'avenir l'une, au moment où je parle, n'est pas plus vraie que l'autre. Si nous donnons une valeur absolue au principe de contradiction, si nous l'étendons aux propositions qui portent sur l'avenir, « rien n'est ou n'arrive fortuitement, ni de manière à être ceci ou cela, mais tout arrive nécessairement et non de manière ou d'autre. Il n'y aurait plus alors à délibérer ni à agir avec réflexion dans la vie ». La difficulté nettement posée, Aristote la résout en faveur du libre arbitre. « Οὐδὲν μᾶλλον ἡ κατάφασις ἢ ἀπόφασις ἀληθής : l'affirmation anticipée n'est pas plus vraie que la négation ». Sans doute si vous prenez les deux propositions *ensemble*, l'une est vraie, l'autre fausse; mais, si dans le sens « composé » l'une des deux propositions est vraie, avant l'événement l'une n'est pas plus vraie que l'autre.

Après Aristote, les écoles de la Grèce sont agitées durant des siècles par les controverses des Stoïciens, des Épicuriens, des Néo-Académiciens, et le *de Fato* de Cicéron comme le Περὶ εἱμαρμενῆς d'Alexandre d'Aphrodise attestent ce qui s'est dépensé d'ingéniosité, de subtilité dans ces discussions où le libre arbitre est conféré aux principes de la logique et aux lois de la nature.

Les Stoïciens tiennent pour le déterminisme, tout leur système l'implique; au libre arbitre ils opposent la logique, la physique, la morale, la religion : par lui les croyances les plus chères de l'humanité sont compromises; s'il est possible de trouver dans le vol des oiseaux, dans les entrailles des victimes les présages certains des événements futurs, c'est qu'entre tous les phénomènes il y a une véritable harmonie préétablie, c'est que le moindre détail est

accordé à l'ensemble et par quelque point le révèle ; introduire la contingence dans le monde, c'est, en brisant cette universelle sympathie, rompre le commerce sacré qui unit la vie des hommes à celle des dieux. Mais, pour pallier les conséquences fâcheuses du déterminisme absolu, le grand Chrysippe, par des arguments que lui empruntera Leibnitz, s'efforce de maintenir au moins de nom la liberté, en la ramenant à la contingence logique qui, sans nier le destin, permet la distinction du possible et du nécessaire ; à l'intelligence, qui expliqne la délibération et le choix des moyens ; à la spontanéité qui fait remonter à la nature de l'homme le principe de ses actes.

Il est assez curieux, assez inattendu de trouver chez Épicure le premier pressentiment d'une philosophie de la liberté. Surtout préoccupé de la vie pratique, Épicure voit dans le destin des Stoïciens une superstition aussi redoutable, plus redoutable que la superstition religieuse : « il est encore meilleur d'ajouter foi aux fables sur les dieux que d'être asservi (δουλεύειν) à la fatalité des physiciens. La fable en effet nous laisse l'espérance de fléchir les dieux en les honorant, mais on ne peut fléchir la nécessité ». Il n'est pas exact de dire que l'hypothèse du *clinamen* est une hypothèse purement physique, qu'Épicure, avec une sorte de « sans façon » scientifique, a ajoutée au fait de la pesanteur, pour expliquer la rencontre et l'union des atomes. C'est parce que sa physique, subordonnée à sa morale, doit chasser du monde tout à la fois les dieux et le destin, qu'il ne s'en est pas tenu au mécanisme de Démocrite, à ces chocs dont on remonte la série à l'infini, mécanisme externe qui suffisait contre les dieux, qui ne suffisait pas contre le destin. Par le *clinamen*, — Cicéron et Plutarque s'accordent dans ce témoignage, — il a voulu sauver le libre arbitre, mettre au cœur même des choses « un principe qui rompe les liens du destin (*quod fati fœdera rumpat*), et qui empêche la cause de suivre la cause à l'infini. » Épicure a donc reconnu le rapport du problème de la liberté au problème cosmologique, il a vu qu'il était impossible de mettre la nécessité partout et la liberté dans l'homme, et il a supposé dans les lois constitutives de l'être un principe de contingence qui devient en nous le libre arbitre :

> Declinamus item motus nec tempore certo
> Nec regione loci certâ, sed uti ipsa tulit mens.

Mais ce n'est point assez de cette conception originale qui soli-

darise la contingence dans la nature et dans l'âme, pour que nous soyons autorisés à faire de l'épicurisme une philosophie de la liberté. Ce n'est pas sous l'idée de la liberté, en la prenant comme centre, qu'est construite la physique épicurienne : le *clinamen* est introduit du dehors, arbitrairement; il est sans rapport à la nature de l'atome, petite masse solide, impénétrable, indivisible, sans perception, sans appétition; il contredit le vrai principe de la physique, le principe sans cesse invoqué que rien ne vient de rien, *ex nihilo nihil*; j'ajoute que, s'il garantissait la liberté, il la ramènerait au pur hasard, à l'indifférence absolue, et qu'il ne la garantit même pas, puisque, dans l'hypothèse du clinamen, la décision pourrait n'être que la résultante nécessaire des mouvements atomiques, de ceux qui se produisent selon la loi de la pesanteur et de ceux qui se produisent au hasard.

Carnéade, le grand philosophe de la Nouvelle-Académie, l'adversaire le plus redoutable du dogmatisme stoïcien, est un probabiliste; il ne voit pas la nécessité de former des choses un système où tout s'enchaîne; il se fait fort de sauver le libre arbitre, sans nier ni le principe de contradiction, ni le principe de causalité, à la seule condition de leur laisser leur sens relatif et d'en accepter la diversité. De deux propositions qui portent sur l'avenir et dont l'une nie ce que l'autre affirme, il faut reconnaître contre Aristote que l'une est vraie, l'autre fausse dès l'éternité; seulement, c'est l'événement seul qui nous apprend quelle était la vraie, quelle était la fausse. La prescience, la divination, le fatum supprimés, la difficulté tombe : si Scipion a pris Numance, éternellement il était vrai de dire : Scipion prendra Numance; mais avant l'événement personne n'aurait pu le prédire, parce que tout n'arrive pas nécessairement, parce qu'il y a des « causes fortuites » dont les effets entrent dans la trame des phénomènes. De même on peut maintenir la liberté, sans nier le principe de causalité. Pour cela il ne faut pas s'embarrasser du clinamen, demander à la physique la solution d'un problème qui ne se pose qu'à propos de l'homme. Quand nous disons que l'âme agit sans cause, c'est par abus de langage, « comme nous disons qu'un vase est vide », nous entendons : sans cause extérieure et antécédente. Mais si l'activité de l'homme n'a pas besoin pour entrer en jeu d'une cause extérieure, antécédente, c'est qu'elle est elle-même une cause dont le caractère propre est d'être libre. Carnéade aime la diversité, la complexité qui gêne les théoriciens de l'absolu, il ne

lui déplaît point qu'il y ait des phénomènes et des lois irréductibles; en isolant le libre arbitre, en en faisant une cause *sui generis*, une cause humaine, qu'il distingue radicalement de la cause physique, il se rapproche de nos spiritualistes, il refuse les problèmes dont sortira la philosophie de la liberté.

Au moyen âge, l'antinomie du libre arbitre et des lois nécessaires se manifeste sous une forme nouvelle. La philosophie est intimement liée à la théologie : le problème est de concilier la liberté avec les attributs divins, de sauvegarder l'intelligibilité que donne à tout ce qui est l'unité de l'action et de la pensée divines, sans enlever à la créature raisonnable la responsabilité de ses actes. En dépit des apparences les difficultés qui se posent alors ne sont pas sans analogie avec celles qui nous embarrassent aujourd'hui : à la toute-puissance immuable et créatrice, dont le « concours » se retrouve en toute action répond le principe de la conservation de l'énergie, l'universel déterminisme; à la prescience réelle de Dieu, la prescience possible du savant qui, s'il en avait toutes les données, pourrait résoudre le problème du monde, déduire l'avenir du présent, suivre les transformations de la quantité invariable de force sans rencontrer jamais l'obstacle du contingent, de l'indéterminé. Il n'est pas jusqu'à la prédestination et à la grâce qui par la loi d'hérédité ne trouvent leurs analogues dans le déterminisme scientifique. La subtilité des théologiens s'épuise en ces difficiles problèmes sans les résoudre. Le grand philosophe franciscain Duns-Scot fait du moins dans la théologie ce qu'Épicure a fait dans la physique : il affirme que la liberté est impossible dans l'homme si elle n'est un attribut de l'être qui crée tous les autres êtres, que la contingence doit être dans le principe pour être dans les effets et qu'il n'y a pas d'autre raison à chercher aux essences aussi bien qu'aux existences que la libre volonté de Dieu.

II

Est-il vrai que Descartes soit, comme on le soutient parfois aujourd'hui, un philosophe de la liberté? Je ne le pense pas. Sans doute il y a dans le système de Descartes tout un ensemble de théories dont on peut marquer le lien et qui font pressentir une philosophie qui subordonnerait l'intelligence à la volonté, mais d'autre part à ces théories on peut en opposer d'autres qui en limitent sin-

gulièrement la portée, et de ces théories mêmes peut-être trouverait-on une interprétation qui les rattacherait à son intellectualisme. Liberté infinie de Dieu, création des essences comme des existences; doute méthodique, subordination du jugement à la volonté, explication de l'erreur par l'infini de la liberté, voilà un ensemble de thèses dont la conséquence semble être de mettre au principe des choses la contingence; mais qu'on se rappelle d'autre part la théorie de l'évidence, l'ambition d'appliquer à toute la philosophie la méthode déductive, le mécanisme qui de l'univers menace d'envahir l'esprit, cette affirmation enfin que l'indifférence est le plus bas degré de la liberté, que la parfaite détermination en est la forme la plus haute, qu'on cherche chez les disciples ce qu'ils ont retenu de la pensée du maître, peut-être en viendra-t-on à penser que la liberté chez Descartes ne pose que la limite de l'intelligence, qu'elle est un élément de son intellectualisme, un corollaire de la théorie de l'évidence. La liberté infinie de Dieu exprime l'impossibilité de remonter à l'infini dans la suite des raisons, de tout déduire, de rendre intelligibles les principes mêmes qui font tout intelligible, la nécessité par suite de poser une limite, une affirmation première qui n'ait pas à être justifiée par l'intelligence. La liberté en Dieu et dans l'homme répond ainsi à la loi qui contraint l'esprit à s'arrêter à la notion claire et distincte, à l'intuition évidente qui, ne pouvant être déduite, ne peut se rattacher à une raison antérieure et ne laisse concevoir au delà qu'une puissance que rien ne détermine. La théorie de la liberté n'est pas, chez Descartes, au premier plan, elle est subordonnée à son intellectualisme, elle en est une conséquence et une condition.

Pour trouver le véritable précurseur des philosophies de la liberté, il faut arriver à Kant, qui donne au problème toute sa généralité, en opposant le déterminisme, condition de la connaissance scientifique, et la liberté, condition de la vie morale. Savant, disciple et admirateur de Newton, Kant, par la *Critique de la raison pure*, veut assurer les principes de la science moderne, justifier les mathématiques, compromises par David Hume, légitimer leur application à la physique générale. Pour échapper à l'empirisme, il approfondit l'idée de l'expérience. Le monde n'existant pour nous que comme objet de la pensée, les conditions de la pensée constituent pour le monde donné des lois auxquelles il ne saurait se soustraire. La condition suprême de la pensée, c'est l'unité. Il faut donc que par l'ensemble

des formes *a priori* qu'il leur impose, de la multitude des phénomènes l'esprit fasse comme un seul phénomène dont rien n'interrompe la continuité. Science et conscience sont solidaires, la pensée ne se constitue dans son unité qu'en constituant de la diversité des phénomènes par leur enchaînement nécessaire un seul et même univers. Ainsi sortir du déterminisme ce serait sortir de la pensée, anéantir du même coup l'esprit et son objet.

Si la raison pure spéculative fournit les catégories qui permettent la science des phénomènes, la raison pratique nous révèle immédiatement dans la loi du devoir la forme sous laquelle doivent rentrer pour s'y ordonner, non plus les intuitions sensibles, mais nos propres actes. Qui dit devoir dit obligation, qui dit obligation dit liberté. D'autre part les actes de l'homme sont accomplis dans le temps, dans l'espace; ils sont à ce titre des phénomènes : or les phénomènes ne peuvent être pensés que rigoureusement déterminés. Les actes de l'homme doivent être libres et ne peuvent l'être, telle est l'antinomie qui oppose la raison spéculative à la raison pratique.

Cette antinomie n'est pas insoluble, l'idéalisme transcendental permet d'y échapper. Nous ne savons rien de l'être, parce que les formes de la sensibilité, l'espace et le temps, nous le dérobent à jamais : « si nous faisons abstraction de notre sujet ou seulement de la constitution subjective de nos sens en général, toutes les propriétés, tous les rapports des objets dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps eux-mêmes s'évanouissent ». Le déterminisme des phénomènes est relatif à notre connaissance, il est créé par elle, et ne nous apprend rien de la chose en soi. Pour la raison pure, le concept du noumène est un concept négatif, limitatif, théoriquement indéterminé; il signifie ce que nous ne pouvons connaître; il n'exprime que l'interdiction d'élever le mécanisme à l'absolu, d'en faire la loi de l'être. Par cela même que la raison spéculative n'atteint pas le monde nouménal, nous avons le droit, dans un intérêt pratique, de soustraire ce monde à un déterminisme, qui n'a de sens qu'appliqué aux phénomènes, et de lui donner pour loi la liberté. Ainsi deux points de vue également légitimes se découvrent à nous : le point de vue de la raison spéculative, monde de phénomènes, causalité empirique, enchaînement nécessaire des mêmes antécédents aux mêmes conséquents; le point de vue de la raison pratique, monde nouménal, plus de temps, plus d'avant ni d'après, plus d'antécédents ni de

conséquents, règne de la causalité intelligible, de la liberté. L'antinomie est résolue : la science se constitue sous l'idée de nécessité, mais elle ne porte que sur les phénomènes, elle ne nous apprend rien de l'être. La loi morale, d'autre part, nous oblige d'agir sous l'idée de liberté, c'est tout ce que par elle nous savons de positif; mais la raison spéculative laissant le noumène indéterminé, il est raisonnable, il est moralement nécessaire de le définir selon les exigences de la raison pratique, c'est-à-dire de concevoir le monde intelligible, le monde de l'être sous la loi de la liberté.

Le déterminisme est la condition de la science, la liberté est la condition de la morale : pour la première fois le problème est vraiment universalisé, la liberté nettement opposée aux principes de l'entendement et aux lois du monde qui nous apparaît. « Système bizarre, a dit Secrétan, ou plutôt expression profonde du déchirement de la conscience humaine, le kantisme est formé de deux parties, une science qui n'est pas vraie, une vérité qui n'est pas sue ». La formule exprime fortement du moins l'espèce de malaise que laisse la doctrine dans l'esprit. L'attitude de Kant est celle d'un sage, modeste, un peu timide, qui craint la métaphysique et ses hasards et qui se contente d'assurer le savoir et l'action en en déterminant les conditions. Mais sa solution n'est-elle pas le problème même qui tourmente l'esprit humain? Déterminisme et liberté, les deux termes plus que jamais s'opposent, ils ne font pas partie d'un même système d'idées, ils sont vrais l'un et l'autre, comme à des plans différents; c'est constater le conflit de la pensée avec elle-même, s'y résigner, ce n'est pas le résoudre. La liberté nouménale satisfait-elle du moins aux exigences de la conscience morale dont on la fait solidaire? C'est dans le monde des phénomènes que je vis, mes actes sont des phénomènes; or c'est de mes actes que je voudrais être le maître et le père, et non de ce caractère intelligible, intemporel, que j'ignore et qui les détermine. La liberté dont j'ai besoin est une liberté de tous les jours, de toutes les heures, qui puisse ce qu'on lui interdit : se soustraire au déterminisme, poser dans le temps des actes que leurs antécédents ne suffisent pas à expliquer. Pour échapper à ces difficultés, les continuateurs de Kant, ceux du moins qui, dans son œuvre, s'attachant à la critique de la raison pratique, seront surtout préoccupés du devoir et de la liberté, seront amenés à chercher une conciliation des deux critiques en introduisant la contingence dans le monde même des phénomènes et en coordon-

nant la théorie générale des lois de la connaissance et des lois de la nature à l'idée de la liberté.

III

Après Kant, l'antinomie du déterminisme et de la liberté, de la science et de la morale de plus en plus se précise et s'impose; l'analyse psychologique, le progrès des sciences positives, l'importance de plus en plus grande donnée par un grand nombre de philosophes à l'idée du devoir, tout concourt à rendre la solution du problème à la fois plus difficile et plus impérieuse.

Pour les psychologues écossais, la liberté est un fait qui participe de la certitude des données immédiates de la conscience; on ne la découvre pas au terme d'un raisonnement, on la voit; on ne la discute ni ne la démontre, on la constate. Un fait n'a pas à se justifier : c'est aux philosophes, s'ils le peuvent, de l'accorder avec les lois de la pensée, les lois de la nature, les attributs de Dieu. Si nous doutons, dit Reid, de notre liberté, dont nous trouvons en nous la conviction si naturelle et si forte, pourquoi nous refuser au scepticisme universel?

L'analyse psychologique a montré de plus en plus clairement l'impossibilité d'assimiler le libre arbitre à un fait directement aperçu, tel que par exemple une sensation, une image, un souvenir. On suppose que la conscience est infaillible, quand elle nous atteste notre liberté; rien n'est moins assuré. En fait il y a des cas où elle nous trompe (désir de l'enfant, ivresse, actes suggérés), où l'homme se croit libre sans l'être, où sa conscience de la liberté n'est, selon la formule de Spinoza, que l'ignorance des motifs qui le déterminent. Rien n'est plus facile que de comprendre comment peut et doit naître dans la conscience cette illusion que l'on veut ériger en preuve irrécusable. Donnez la conscience à la pierre qui tombe : « il est clair qu'ayant conscience de son effort et n'étant nullement indifférente au mouvement, elle se croira parfaitement libre et sera convaincue qu'il n'y a pas d'autre cause que sa volonté propre qui la fasse persévérer dans le mouvement. Voilà cette liberté humaine dont les hommes sont si fiers; au fond elle consiste en ce qu'ils connaissent leur appétit par la conscience et ne connaissent pas les causes extérieures qui les déterminent. » (Spinoza, Lettre LXII) L'illusion de la liberté n'est que la transformation dans la conscience

des causes efficientes et mécaniques, inaperçues comme telles, en finalité, en désir et tendance. Comment l'homme ne croirait-il pas qu'il n'obéit qu'à lui-même, s'il ignore qu'il choisit ce qui lui est imposé [1]. On insistera, on dira qu'en dépit de tous les sophismes, de toutes les arguties, je trouve la certitude d'être libre dans « le sentiment vif interne » que j'ai de l'être. Mais ce sentiment même est-il vraiment la conscience de la liberté avec laquelle on le confond? ne le fausse-t-on pas en l'interprétant, alors qu'on croit le constater? Si je veux m'en tenir au fait, ne pas dépasser ce que je sais, tout ce que j'ai le droit de dire, c'est que je n'ai pas conscience de causes étrangères qui produisent mon action, « mais de ce que je ne sens pas que ma volonté soit nécessitée, suit-il que je sens qu'elle ne l'est pas? » (J. Lequier.) A la conscience immédiate, substituer une expérience du libre arbitre, il n'y faut pas songer. Nous ne saurions réaliser en un phénomène observable la puissance des contraires que nous nous attribuons. Pour faire l'expérience de cette puissance, il faudrait vouloir deux choses contraires au même instant, ou en deux instants différents qui reproduiraient des conditions entièrement identiques. La seconde hypothèse n'est pas moins absurde que la première : l'identité absolue des circonstances, des motifs, des mobiles est une chimère; le fait seul d'avoir une fois accompli une action change à jamais nos rapports à cette action.

L'analyse psychologique a singulièrement compromis la preuve directe du libre arbitre : il n'est plus un fait que sa constatation immédiate et toujours possible élève au-dessus de la discussion. La conscience nous laisse dans le doute sur la liberté, la science — ou du moins ceux qui se donnent pour ses représentants — la nie résolument. Le progrès des sciences positives est le grand fait moderne; or le déterminisme est sinon le principe, du moins le postulatum de la science : il est impliqué par ses méthodes, il est justifié par le succès de leur application à l'étude des phénomènes. Nous ne pouvons généraliser un rapport observé ou découvert par l'expérience

1. Jules Lequier, qui ne se prononce pour la liberté qu'après en avoir fait la critique la plus pénétrante qui en ait jamais été présentée, écrit : « Je sens ce à quoi je résiste et ce par quoi je résiste, mais je ne sentirais pas en moi ce qui agirait avec mon action et dont je tiendrais l'agir même : ce ne pourrait être pour moi *cela qui n'est pas moi*... Dire : je sens que je suis libre en prenant telle résolution, revient à dire : je sens que je ne suis nullement nécessité à la prendre. Mais je ne pourrais me supposer sentir cette nécessité qu'en me supposant y résister, c'est-à-dire vouloir, moi, autre chose que ce que je veux en effet, au moment où je le veux, supposition absurde et contradictoire. »

que dans l'hypothèse où les faits sont enchaînés l'un à l'autre selon des lois inviolables : supposez que le même antécédent étant donné, le même conséquent ne se produise pas, l'induction est impossible. La science ne se borne pas à constater des rapports constants entre les phénomènes, elle applique à ces rapports la mesure et le calcul, elle ne se regarde comme achevée que quand elle a pris la forme déductive en traduisant les résultats de l'expérience dans le langage des mathématiques. Cette extension progressive de la déduction ne suppose-t-elle pas la négation de toute contingence, l'affirmation implicite que toute réalité en son fond dernier est réductible à des éléments quantitatifs, dont la somme est invariable. Ainsi la science a la nécessité universelle tout à la fois pour principe et pour conséquence : elle la suppose d'abord, mais tous ses résultats la confirment et la vérifient. La découverte des lois comme leur généralisation progressive, l'usage des procédés inductifs comme l'effort pour élever la science à la forme déductive impliquent que tous les faits se lient et s'enchaînent, que la quantité d'énergie est une quantité constante que la diversité des phénomènes transforme sans l'altérer.

Arrivé à l'homme, il semble, il est vrai, qu'on entre dans un monde nouveau qui a ses lois propres et qui rompt la continuité des choses : illusion qu'expliquent assez l'amour-propre, l'intérêt pratique et l'ignorance. Oublions qu'il s'agit de nous-mêmes, étudions-nous avec le désintéressement scientifique, en tenant compte de tous les rapports qui par notre organisme nous relient aux phénomènes de la nature, nous verrons que les faits internes continuent les faits externes, loin d'en briser l'enchaînement. « L'homme n'est pas un empire dans un empire », il est une partie dans un tout, l'immensité de l'univers le ramène à ses justes propositions : quelle apparence d'une si minime exception à une loi aussi générale!

Rien qu'au témoignage de la conscience, l'empire de la nécessité envahit le petit monde des faits psychiques qui ne sont pas soustraits à toute loi : le plaisir et la douleur s'imposent; leurs conditions données, il faut les subir; nous ne disposons pas de nos idées, elles s'évoquent, elles se suggèrent, selon les lois de l'association. Qu'est-ce donc si, au lieu de nous contenter de la méthode introspective, nous étudions les phénomènes psychiques dans leur relation avec les faits physiologiques qui en sont les antécédents constants, les conditions nécessaires? Uniquement préoccupée de ce qu'aperçoit

directement la conscience, la psychologie subjective néglige l'étude des mouvements qui sont en corrélation avec les faits internes : elle est amenée ainsi à séparer l'homme moral de l'homme physique et celui-ci du milieu dans lequel il plonge ses racines. En fait, tout phénomène psychique, sensation, image, s'accompagne de mouvements qui en font partie intégrante, qu'on ne peut modifier sans le modifier du même coup. La réaction qui répond à l'excitation ne fait en un sens que la continuer. La volonté est un mot abstrait qui nous éloigne des faits. Revenons aux faits : un acte volontaire au terme se traduit par un mouvement; or ce mouvement est un phénomène physique qui ne peut avoir que des antécédents physiques. L'individu ne crée pas de force, le budget de la nature est invariable : l'organisme est un appareil très complexe qui emprunte au milieu externe une énergie qu'il lui restitue sous le choc de l'excitation. Comprendre le phénomène psychique, c'est, en dernière analyse, le traduire en termes mécaniques. « La réaction finale (la décision), résultant de la délibération, n'est, comme toutes les autres réactions du système nerveux, que l'effet mécanique d'un changement moléculaire dans un centre nerveux » (Maudsley). La délibération elle-même, de ce point de vue, n'est qu'un phénomène physique, une suite de vibrations qui se propagent au sein des couches corticales des hémisphères. Pour apercevoir le côté réel de la vie consciente, il faut se tourner vers le système nerveux, étudier ses lois, définir avec une précision croissante les procédés par lesquels il concentre le mouvement et, sous l'influence du stimulus externe, à travers des circuits plus ou moins nombreux, varie ses formes sans accroître sa quantité. La conscience, sorte de trace lumineuse que laisse ce mouvement complexe en se produisant, n'a aucune efficacité; à dire vrai, elle n'est pas un phénomène, elle est un *épiphénomène*, je ne sais quelle superfluité. L'homme est un automate, il n'agit pas, il est agi.

C'est au moment où l'analyse psychologique ruine la preuve directe de la liberté, au moment où la science oppose à l'idée d'un fait contingent, indéterminé, la dénégation de tous les faits observés, et comme le veto de l'univers, que le problème prend une importance nouvelle. Pour les anciens qui s'efforcent d'identifier le bonheur et la vertu, de réaliser dès ici-bas le souverain bien qui résulte de leur union, la vie morale n'est pas inconciliable avec le déterminisme : à mesure que l'esprit s'éclaire, la volonté se fortifie; le bien

étant la perfection de l'homme, l'achèvement de sa nature, sa plus pleine, sa plus harmonieuse activité, exerce une irrésistible séduction sur l'intelligence et la sensibilité. Mais dégagée par Kant, opposée au plaisir, à l'intérêt, à la perfection même, à tout ce qui peut convaincre ou persuader, l'idée du devoir formel devient, pour certains penseurs, le fondement de l'éthique. Du même coup la vie morale est rendue solidaire de la liberté, car il y a quelque chose d'absurde à imposer à un être une obligation à laquelle il ne dépend pas de lui de se soumettre. Ainsi au moment où l'on identifie le mécanisme et la science, la nécessité et la vérité, on identifie la morale et la liberté : une sorte d'antinomie oppose la raison spéculative et la raison pratique.

L'antinomie est-elle insoluble? Il est impossible de s'en tenir désormais au témoignage de la conscience; le déterminisme psychologique est devenu le corollaire d'une théorie générale de la nature; pour répondre aux savants, il faut que le philosophe se place sur leur terrain. Est-il vrai que la liberté soit impossible logiquement et physiquement, qu'elle s'oppose aux lois de la pensée qui ne comprend que ce qu'elle conditionne et détermine; aux lois de la nature qui expriment par l'enchaînement nécessaire des effets et des causes la continuité d'un même mouvement? Pour rendre une valeur au sentiment de la liberté, qui survit à toutes les négations; pour établir que loin d'être une pure illusion, il répond à l'essence même de la vie spirituelle ; pour justifier par suite l'obligation, le devoir formel, il faut conférer la liberté avec les lois de la raison et avec les lois des choses; il faut à la philosophie du mécanisme opposer une philosophie qui, prenant pour idée maîtresse l'idée de la liberté, établisse que la science et la nature n'en sont la négation que quand on dépasse et fausse leurs données. Par cela même que les déterministes universalisent le problème, montrant en tout la nécessité, la faisant pénétrer du dehors au dedans, les partisans de la liberté doivent chercher dans la contingence un principe qui n'apparait pas miraculeusement avec l'homme, mais qui, présent à tous les degrés de l'être, conciliable avec les exigences de la pensée, autorise les légitimes efforts de l'intelligence pour comprendre la réalité, sans imposer le sacrifice de la vie morale dont l'homme ne saurait se désintéresser.

IV

Kant ne concilie pas le déterminisme et la liberté, il les juxtapose; il ne résout l'antimonie qu'en ce sens qu'il en maintient les deux termes, sans contradiction, comme deux points de vue nécessaires et irréductibles de la pensée. Les philosophes qui admettent avec lui que la vie morale liée à l'idée du devoir, est suspendue à l'affirmation de la liberté, devaient être tentés d'échapper à ce dualisme. Si je suis obligé de faire de la liberté la loi de l'être, d'où vient que ma pensée soit condamnée à faire de la nécessité la loi des phénomènes? Ne serait-il pas plus logique de retrouver la contingence jusque dans le monde donné, de relier ainsi les lois de la connaissance et les lois de la nature aux lois de l'action? De cet effort pour réconcilier la pensée avec elle-même, pour accorder dans un même système la vie spéculative et la vie pratique, sont sorties les philosophies de la liberté. Quel que soit leur point de départ, si variées que soient leurs solutions, ces philosophies ont ce caractère commun d'universaliser la liberté, comme les savants le déterminisme; de ne pas trancher le débat par un appel à la conscience; mais, acceptant le problème tel que leurs adversaires le posent, de montrer que le réel et l'intelligible, loin de s'identifier avec le nécessaire, s'expliquent plus pleinement dans l'hypothèse d'une contingence radicale. Le libre arbitre n'est plus considéré comme un fait exclusivement humain, qu'il suffit au psychologue de constater; à l'intuition se substitue l'analyse des lois de la nature et des lois de la pensée, qui des objections mêmes fait sortir des preuves nouvelles, en coordonnant tout un système à l'idée de l'activité indéterminée qui devient dans l'homme la libre détermination de ses actes. Ainsi s'explique que chaque philosophe pour point de départ prenne l'objection qui surtout le frappe, afin d'établir, en abordant la difficulté de front, que si un peu de réflexion éloigne de la liberté, une réflexion plus approfondie y ramène, et, par delà la nécessité qui est l'apparence, la conséquence, découvre dans la contingence le vrai principe de l'être et de la pensée.

Substituant au dualisme kantien la primauté de la raison pratique, dans l'idée du devoir, qu'il met comme vérité première au début de toute spéculation métaphysique, Secrétan trouve d'abord la liberté; mais philosophe chrétien, disciple de Schelling, préoccupé

de l'idée de Dieu, de sa nature, de ses attributs, c'est l'objection théologique qu'il retourne en preuve. Durant des siècles, les théologiens de la scolastique se sont embarrassés dans les oppositions du libre arbitre avec la prescience, avec la toute-puissance de Dieu, c'est en Dieu, c'est au cœur de la réalité, c'est dans le principe de toute existence qu'il met la contingence pour être assuré de la retrouver en tout le reste. Dieu ne peut être que l'absolue liberté; l'absolue liberté ne nie pas les libertés relatives, elle les pose. A tous ses degrés, l'Être est action, contingence; le monde est à la lettre une histoire, le grand drame de la conscience, dont nous surprenons le secret dans les contrastes de notre nature, dans nos luttes et nos défaillances, dans nos chutes et nos relèvements : la philosophie est l'effort pour découvrir, à la clarté du devoir, derrière l'ordre physique apparent, l'ordre moral seul réel.

C'est par la théologie, par la réflexion sur la nature de l'absolu que Secrétan aborde le problème et prétend le résoudre; c'est la théorie de la connaissance que le néo-criticisme, retournant en preuve la plus redoutable des objections, veut faire servir au triomphe de la liberté. La pensée ne comprend que ce qu'elle détermine; un fait nouveau qui ne tient à rien, sans rapport à ce qui le précède, entre en elle brusquement, du dehors; un commencement absolu la déconcerte; elle va par un progrès qui est sa vie même de la diversité des phénomènes à l'unité des lois, de l'accident apparent aux relations nécessaires, du présent au passé qui le contient et l'explique, de la discontinuité du sensible à la suite des raisons qui l'enchaînent. Secrétan reconnaît que dans son système la science se présente comme un obstacle, parce que le déterminisme semble, selon la pensée de Kant, inhérent à la pensée. Le néo-criticisme, par un coup d'audace, fait de la connaissance non plus la négation, mais la preuve de la liberté.

Un philosophe français, Jules Lequier, que M. Renouvier a révélé au public et qu'il donne pour son maître, résistant au préjugé traditionnel, ramena le problème même de la connaissance au problème de la liberté. « Il méditait jour et nuit le plan d'une reconstruction de la méthode et d'une réforme entière de la philosophie » dont le principe serait la liberté reconnue « comme la première vérité » dont toutes les autres dépendent, parce que celui qui la nie se condamne à ne jamais atteindre la certitude, dont elle est la condition, et, qu'il le veuille ou non, s'enferme dans le scepticisme.

Renouvier reprend et développe avec une singulière originalité les idées de J. Lequier. Il réfute l'antinomie de la raison spéculative et de la raison pratique : ce qui s'oppose au libre arbitre, ce n'est pas la pensée, ce ne sont pas ses lois, c'est le préjugé des philosophes, ce sont les *idola theatri*, c'est la manie d'enfermer le monde dans un système qu'on déclare tout à la fois fermé et sans limites. Loin d'être la condition de la pensée, la nécessité en est la négation; loin de contredire l'intelligence, la liberté est impliquée dans tous ses actes. La nécessité suppose que l'on peut remonter à l'infini la série des phénomènes, elle revient à poser des suites de faits donnés sans commencement et sans nombre; mais admettre l'existence actuelle d'un nombre sans nombre de phénomènes produits et écoulés, c'est poser un nombre qui n'est pas un nombre, c'est violer le premier principe de la pensée, le principe de contradiction. Si, par respect même pour la pensée, nous sacrifions les fausses exigences de la pensée, principe de raison suffisante, continuité, enchaînement nécessaire, l'intelligence, ramenée à ses catégories essentielles, ne s'oppose nullement à l'existence des faits indéterminés, des commencements absolus. Nous pouvons aller plus loin, affirmer que tout exercice réfléchi de l'intelligence, que tout jugement, que toute affirmation n'est rendue possible que par une libre décision qu'on retrouve ainsi au principe de toute certitude. Toute connaissance est croyance, toute croyance implique une action réelle, efficace : la négation de la liberté n'est pas une exigence de la pensée, elle en est l'anéantissement. Supposant un acte libre sous les actes mêmes de l'intelligence, rattachant la science aussi bien que la morale à la croyance volontaire, Renouvier fait poser la théorie comme la pratique sur la liberté, et par là substitue à l'antinomie l'unité de la raison spéculative et de la raison pratique.

Quelle que soit l'ingéniosité de ces considérations générales sur Dieu, sur la connaissance, ne reste-t-il pas toujours comme obstacle à la liberté le grand fait de la science positive, dont il semble difficile de contester que le déterminisme soit tout à la fois et le postulat et la conséquence? L'auteur de la *Contingence des lois de la Nature* nie cette solidarité de la science positive et du déterminisme, et par une sorte de paradoxe qui est une vue profonde, il tire des méthodes et des résultats de la science une conclusion contraire à celle que l'on n'en tire que par une sorte de relâchement de l'esprit logique. La science doit ses progrès à l'emploi de la méthode expérimentale,

c'est-à-dire d'une méthode qui, au lieu d'imposer les lois aux faits, demande aux faits les lois. Si la méthode est empirique, si la vérité n'est que l'expression des faits, si la loi n'est que le fait généralisé, n'est-ce pas faire sortir des prémisses une conclusion qui les nie que de poser le déterminisme absolu comme principe de cette méthode et de cette vérité? Le déterminisme n'est la condition de la science que si l'on suppose que notre science relative doit avoir son principe dans une science absolue qui la rend possible. Mais cette science absolue n'est plus la science positive, elle est une métaphysique qu'on n'a pas le droit de confondre avec la science elle-même. Dira-t-on qu'il y a des sciences déductives, que la science empirique elle-même tend à s'y ramener et à en prendre la forme par ses progrès, qu'ainsi au terme on retrouverait l'enchaînement nécessaire et la continuité. Il faut distinguer : ou les sciences déductives sont des sciences de l'abstrait qui ne nous apprennent pas ce qu'est la réalité, ou elles ne font que traduire en un langage précis des vérités générales qui, établies par l'expérience, ne perdent pas en se formulant déductivement le caractère relatif qu'elles doivent à leur origine empirique.

C'est un fait curieux que les nouveaux défenseurs de la liberté prennent leur point de départ dans les objections qu'on lui oppose. L'argument par la conscience semble abandonné : le sentiment vif interne est un fait auquel on rend une valeur indirectement, en réfutant les théories qui le contredisent. Le mouvement en faveur de la liberté s'achève par un retour à la vieille preuve tant de fois donnée, tant de fois démentie, mais elle reparaît si bien transformée que les philosophes du sens commun auraient peine à la reconnaître .L'auteur des *Données immédiates de la conscience* ne fait pas appel aux postulats de la raison pratique; il ne cherche pas la liberté au terme de raisonnements complexes sur la théorie de la connaissance, sur la méthode et les résultats de la science positive, il veut la montrer, non la démontrer, il la cherche dans la seule conscience, et il la trouve comme une de ses données immédiates, comme un fait premier qui se dégage irrécusable dès que sont dissipés les sophismes ou les illusions spontanées qui l'obscurcissent et le dissimulent. Il ne s'agit pas de preuves, de discussions, il s'agit d'un fait à constater, qui se révèlera de lui-même dès qu'on se sera mis en état de l'apercevoir; nous revenons à l'analyse psychologique; mais, en retrouvant les données immédiates de la conscience, nous

sommes conduits à distinguer des catégories confondues par une sorte d'illusion psychologique née de l'habitude, nous décomposons le temps en durée proprement dite et en espace, et conduits par là à une conception nouvelle du temps et de la causalité, nous modifions entièrement notre idée des rapports de la vie spirituelle à la vie de l'univers. Ainsi le problème de la liberté ne revient à la conscience qu'en gardant son caractère d'universalité : la preuve directe se développe en une philosophie de la liberté.

V

Se rattachant tout à la fois à la critique de Kant et au progrès des sciences positives, les philosophies de la liberté ont leur place dans le mouvement de la pensée contemporaine. Kant oppose le déterminisme des phénomènes, condition de la connaissance, et la liberté des actes, condition de la moralité; il accepte les deux termes de l'antithèse, sans les concilier autrement que par la distinction de deux points de vue qui demeurent irréductibles. Mais le déterminisme scientifique ne s'arrête pas devant les distinctions kantiennes; il pénètre du dehors dans l'homme; il montre au-dessous de la conscience les mouvements qui la précèdent et qui la suivent, un automatisme qu'elle éclaire sans le modifier. Les savants universalisent la nécessité, pour établir l'invraisemblance d'une exception soudaine à cette loi des choses; les philosophes universalisent la liberté, la mettent en tout pour être assurés de la retrouver en l'homme. La thèse de la contingence est une antithèse hardie : à ceux qui, sous prétexte de science, veulent tout réduire au mécanisme, elle oppose la négation radicale de leur théorie, l'indéterminisme foncier des phénomènes; et, par des voies diverses, elle restitue, non seulement dans l'étroit domaine de la vie humaine, mais dans tout ce qui est, un principe dont la liberté n'est que la manifestation la plus haute.

L'origine même des philosophies de la liberté, suscitées par ce ce qu'il y a de partial dans une science qui préjuge la notion de la réalité sur le seul besoin de la faire tenir dans ses cadres, explique leur valeur critique. Leur effort a répondu à ce qui peut être considéré comme l'une des tâches essentielles de la philosophie : maintenir la pensée dans son indépendance, l'empêcher de se prendre dans

ses propres formes, de s'enfermer dans des idées faites qui la séparent de ce qui est, ne lui laissent voir le réel que déformé par l'esprit de système. Rien ne nous est plus ordinaire que la négligence de ce qui nous gêne : nous croyons avoir supprimé ce que nous n'apercevons plus; nous accordons nos théories à la réalité, en faisant abstraction de ce qui reste en dehors d'elles. Il était nécessaire d'appeler l'attention sur les faits oubliés ou faussés, de rétablir la logique dans ses droits, de montrer la distance énorme des prémisses aux conclusions dans des systèmes qui se flattaient d'apporter à la philosophie la rigueur de la science; d'examiner de près la continuité qui effaçait avec toute différence qualitative les caractères spécifiques de chaque science; de rétablir les hypothèses sous-entendues et contradictoires que dissimulaient des affirmations tranchantes, imposées au nom de je ne sais quelle abstraction intangible et sacrée.

Ainsi les philosophies de la liberté ont été ce que doit être la philosophie, une libre réflexion sur la science, sur ses conditions, sur ses principes et ses résultats; elles ont rectifié plus d'une erreur qui prenait l'allure d'une indiscutable vérité; elles ont insisté sur les rapports de la volonté à l'intelligence, de la croyance à la certitude; elles ont remis en lumière tout un ordre de problèmes auxquels on devenait aveugle à force de ne les point voir, les idées de changement, de progrès, de qualité, de différence. Mais par cela même qu'elles sont en lutte avec le mécanisme, elles sont amenées à prendre le problème tel qu'il le pose, et à en chercher la solution dans l'antithèse du principe qu'elles combattent. A la nécessité elles opposent sa négation, la contingence. Sans entrer dans la critique anticipée des systèmes, il est facile de pressentir ce qu'il y a de grave à mettre à la racine des choses la pure contingence, ce qui est avant l'être défini, l'inconnaissable, ce qui n'ayant aucune nature peut tout devenir. Si la nécessité quantitative ne permet pas de rendre compte de la différence, du progrès spécifique, si elle réduit tout à une sorte d'inertie et d'immobilité, il est à craindre que sa pure négation ne rende bien difficile à son tour l'intelligence de ce qu'il y a de défini, d'intelligible, de légal dans le devenir, qui n'amène pas les êtres sur la scène du monde par des coups de hasard, mais par une lente et sage disposition de toutes les conditions qui semblent acheminer vers eux.

G. Séailles.

CINQUIÈME

DIALOGUE PHILOSOPHIQUE

ENTRE EUDOXE ET ARISTE

EUDOXE. — A quel sujet vous plaît-il, mon cher Ariste, que nous appliquions aujourd'hui notre raison?

ARISTE. — A notre raison elle-même, si toutefois cela vous paraît convenable, Eudoxe.

EUDOXE. — A notre raison elle-même, Ariste! Quoi? n'est-il pas déjà assez difficile d'appliquer notre raison à l'étude des choses? Pour moi j'ai toujours cru que pour oser considérer ainsi la Pensée en elle-même, indépendamment de toute connaissance déterminée, il fallait être ou très jeune ou très vieux; car un homme d'âge mûr n'est capable, à ce qu'il me semble, ni de subir la tyrannie des mots, ni de s'en affranchir.

ARISTE. — Excusez, Eudoxe, l'ambition d'un homme très jeune, impatient de réduire à l'unité la multitude des principes, et de les déduire, s'il se peut, d'un principe unique, qui serait la Raison même.

EUDOXE. — Vous seriez capable, Ariste, de ranimer en moi l'ardeur présomptueuse de la jeunesse. Il m'est arrivé, à moi aussi, de m'irriter contre la multitude des principes, et de vouloir, en les ramenant à un seul, expliquer ce qui explique, et démontrer ce sans quoi on ne peut rien démontrer; et c'est avec des transports de joie que je rencontrai, dans les écrits de l'illustre Kant, la déduction des principes de l'entendement. Je dois avouer que cette lecture me servit beaucoup moins à satisfaire mes exigences systématiques qu'à m'apprendre à me garder d'un goût trop vif pour les spéculations abstraites. Car si le tableau des principes me paraissait plus complet que partout ailleurs, et si la table des catégories, d'où les

principes sont déduits, et qu'assurément vous connaissez, me donnait la même satisfaction qu'un édifice harmonieusement construit, j'étais aussi obligé de reconnaître que cette œuvre s'imposait à moi bien plutôt par sa beauté que par sa vérité, et qu'en somme la nécessité de quatre catégories comprenant chacune trois divisions n'était nullement démontrée; que, par suite, la déduction des principes reposait sur des affirmations arbitraires; qu'enfin, puisqu'un si puissant esprit n'avait pu mener à bien la déduction rigoureuse des principes, il était sage de ne la point tenter après lui, avant de s'être exercé à toutes les sciences, et surtout aux parties de la philosophie les plus concrètes et en quelque sorte les plus matérielles, à quoi la longueur ordinaire de la vie humaine me paraissait ne devoir suffire qu'imparfaitement. C'est pourquoi je m'entretiendrais avec vous plus volontiers du mouvement, de la perception, de la nature du corps, et d'autres sujets de ce genre, que des principes et du principe des principes, et je crois que nous aurions plus de profit à étudier de près une des illusions des sens les plus communes, qu'à discourir de la Raison en général.

Ariste. — Me laisserez-vous donc aux prises avec toutes les idées confuses que j'ai recueillies dans les livres au sujet des principes qui dirigent notre pensée, et souffrirez-vous que je me serve de ma raison sans en avoir vérifié les pouvoirs, sans savoir même si elle est quelque chose de plus qu'un mot?

Eudoxe. — Cette difficulté ne me touche point autant que vous le pourriez croire, Ariste, et, quelque surprenante que puisse vous paraître cette opinion, j'estime qu'un philosophe peut très bien se servir de sa Raison sans savoir au juste ce que c'est que la Raison, de la même manière que les plus illustres savants ont pu se servir de leur intelligence, et s'en bien servir, sans savoir ce que c'est que l'intelligence, ni même si l'intelligence est quelque chose, parler des nombres sans savoir ce que c'est que le nombre, des lignes droites, sans savoir si une ligne droite est possible, du mouvement, sans se demander si le mouvement existe, et ainsi du reste. La nature même doit ici nous instruire, puisque nous sommes poussés par elle à marcher avant de savoir comment nous marchons, et à respirer avant de savoir comment nous respirons; c'est pourquoi, nous confiant une fois de plus à la nature, nous devons nous appliquer à bien penser avant de savoir ce que c'est que bien penser.

Ariste. — Un tel discours me surprend d'autant plus, Eudoxe, que

j'ai été accoutumé, au cours de mes études philosophiques, à déterminer d'abord la méthode que je devais suivre, afin de ne pas m'aventurer au hasard et sans guide dans des régions inexplorées; et je croyais suivre en cela l'exemple de Descartes.

Eudoxe. — Descartes avait déjà fait mille découvertes quand il s'avisa de traiter de la méthode, et je suis assuré que ceux qui n'ont encore rien découvert ni dans les Sciences ni dans la Philosophie, ne verront, dans les quatre fameuses règles, que des mots dépourvus de sens; aussi n'ai-je pas constaté sans surprise, au temps où je lisais les ouvrages que l'on destine à la jeunesse, que l'on y traitait avant tout de la méthode; et c'est ce que font aussi la plupart de ceux qui se proposent d'étudier l'organisation et le progrès des sociétés. Et cela me paraît aussi ridicule que si quelqu'un voulait savoir nager avant d'entrer dans l'eau.

Ariste. — On peut cependant apprendre, avant d'entrer dans l'eau, quelque chose de l'art de nager.

Eudoxe. — Sans doute, parce qu'il existe des hommes qui savent nager dans l'eau et qui sont capables d'instruire les autres; mais si l'on veut apprendre à nager tout seul et avec ses propres lumières, il faudra bien d'abord entrer dans l'eau, et découvrir peu à peu, par tâtonnement, l'art de nager. De même c'est en pénétrant avec courage au milieu des questions particulières que nous découvrirons peu à peu, et comme en tâtonnant, les principes et peut-être enfin le principe des principes. N'avez-vous jamais été étonné par cette illusion que l'on éprouve lorsque, regardant deux images planes à travers les prismes de l'instrument appelé stéréoscope, on croit voir le relief et la profondeur?

Ariste. — J'y ai réfléchi, mais je n'en ai pas été étonné, car l'explication de cette illusion m'avait paru très simple.

Eudoxe. — Je vois avec plaisir que, si vous êtes porté avec trop d'ardeur peut-être aux recherches abstraites, du moins vous n'ignorez pas les questions les plus concrètes et les plus simples. Examinons donc cette explication.

Ariste. — Lorsqu'un objet présente un relief, les deux images que nous en connaissons par chacun de nos deux yeux ne sont pas identiques, ni par suite superposables; cette propriété que possèdent deux images d'un même objet de ne pouvoir être exactement superposées devient naturellement pour moi le signe du relief, en sorte que j'arrive à voir non plus deux images inexactement superposées,

mais bien le relief lui-même, c'est-à-dire à connaître immédiatement par la vue que les parties de l'objet sont inégalement distantes par rapport à mon toucher. Or la disposition du stéréoscope a pour effet de m'amener à superposer l'une à l'autre deux images d'un même objet qui diffèrent l'une de l'autre comme deux images visuelles simultanées de cet objet; d'où il résulte que, jugeant par la force de l'habitude que ce résultat ne peut provenir que d'un relief réel, je vois ce relief.

Eudoxe. — C'est fort bien; mais comment pouvez-vous n'être pas étonné de cette explication?

Ariste. — N'est-elle donc pas entièrement satisfaisante?

Eudoxe. — Je ne le conteste point, mais elle risque fort de ruiner d'autres idées beaucoup moins claires et beaucoup moins certaines, et auxquelles la plupart des hommes sont plus attachés qu'à celle-là.

Ariste. — Que voulez-vous dire, Eudoxe?

Eudoxe. — Je veux dire que toutes nos idées tiennent les unes aux autres et dépendent les unes des autres de telle manière qu'on ne peut en modifier une sans être amené de proche en proche à modifier toutes les autres, comme il arrive dans les maisons très anciennes qu'une seule pierre arrachée fait s'écrouler en fort peu de temps; et comme dit le poète :

> Une maille rompue emporta tout l'ouvrage.

Examinons donc si la maison est solide et préparons-nous à la reconstruire depuis les fondements, s'il le faut.

Ariste. — Je ne vois pas où vous voulez me conduire.

Eudoxe. — Constater un fait n'est-ce pas s'assurer qu'il est réel?

Ariste. — Oui.

Eudoxe. — C'est-à-dire qu'il apparaît?

Ariste. — Comment cela?

Eudoxe. — Je veux dire : s'assurer qu'on le perçoit.

Ariste. — Oui, constater un fait c'est bien s'assurer qu'on le perçoit.

Eudoxe. — Et lorsqu'on s'est assuré qu'on le perçoit, alors seulement on affirme qu'il existe?

Ariste. — Alors seulement.

Eudoxe. — Et c'est bien pour cela que la constatation d'un fait vaut contre l'opinion que nous avons de sa réalité?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Notre jugement dépend donc de notre perception?

ARISTE. — Que voulez-vous dire, Eudoxe?

EUDOXE. — Que ce n'est pas parce que nous jugeons qu'une chose existe que nous la percevons, mais bien au contraire que c'est parce que nous la percevons que nous jugeons qu'elle existe.

ARISTE. — Comment le nier?

EUDOXE. — Et c'est pour cette raison qu'un fait bien constaté vaut contre un jugement?

ARISTE. — C'est pour cette raison précisément.

EUDOXE. — Et c'est pourquoi un fait est une preuve et un argument?

ARISTE. — Sans aucun doute.

EUDOXE. — Et n'est-ce point contre cette preuve irréfutable tirée de la constatation d'un fait que vient se briser toute la théorie des sceptiques sur la diversité des opinions et l'impossibilité de rien prouver?

ARISTE. — Oui. Car le fait constaté en commun par ceux qui discutent les mettra d'accord et sera le fondement inébranlable de leurs affirmations.

EUDOXE. — Examinons donc de plus près notre illusion stéréoscopique, car il me semble que son explication s'accorde mal avec ce que nous venons de dire.

ARISTE. — Je le soupçonne aussi, d'après ce que nous avons dit des hallucinations dans un de nos précédents entretiens, mais je ne vois pas clairement pourquoi.

EUDOXE. — Le relief des objets, ne faut-il pas dire que nous le percevons par la vue?

ARISTE. — Il faut le dire.

EUDOXE. — Et pourquoi le percevons-nous, sinon parce que nous jugeons qu'il existe?

ARISTE. — C'est en effet pour cette raison seulement que nous le percevons.

EUDOXE. — Que penseriez-vous donc d'un homme qui, de ce qu'il percevrait par la vue un tel relief, conclurait qu'il existe?

ARISTE. — Je penserais que sa conclusion n'aurait aucune valeur, puisque tout son raisonnement pourrait se réduire à ceci : je juge que ce relief existe, donc je juge qu'il existe.

EUDOXE. — Il peut donc se présenter des cas où l'on perçoive une qualité d'une chose parce qu'on juge qu'elle existe?

Ariste. — Oui.

Eudoxe. — Au lieu de juger qu'elle existe parce qu'on la perçoit.

Ariste. — Il faut bien l'admettre.

Eudoxe. — Mais n'arrive-t-il pas que l'on nie la réalité de ce que l'on perçoit?

Ariste. — Cela arrive assurément lorsque, regardant des images planes à travers les prismes d'un stéoroscope, en même temps je perçois un relief et j'affirme qu'il n'est pas.

Eudoxe. — Et vous avez raison d'affirmer qu'il n'est pas?

Ariste. — Sans aucun doute.

Eudoxe. — Quoique vous le perceviez?

Ariste. — Quoique je le perçoive.

Eudoxe. — Il faut donc bien que ce soit d'un raisonnement, et non de la perception même, que vous tiriez l'idée qu'une chose est ou n'est pas?

Ariste. — Il le faut.

Eudoxe. — Eh bien, Ariste, adoptant pour un moment l'attitude des sceptiques, que pourrions-nous répondre à un homme qui invoquerait un fait perçu par lui et par nous comme un argument ou comme une preuve?

Ariste. — Je ne vois pas ce que nous pourrions lui répondre.

Eudoxe. — Il me semble que nous pourrions lui demander si c'est bien parce que ce fait est perçu par nous que nous le jugeons réel, ou si ce n'est pas plutôt parce que nous le jugeons réel que nous le percevons?

Ariste. — On pourrait lui demander en effet cela.

Eudoxe. — Et que pourra-t-il faire, sinon prouver, par quelque raisonnement, qu'il doit et que nous devons juger réel ce fait que nous percevons?

Ariste. — Il faudra bien en effet qu'il le prouve.

Eudoxe. — N'est-il pas alors évident que ce qui serait important, ce ne serait pas de savoir s'il perçoit ou ne ne perçoit pas, si nous percevons, ou si nous ne percevons pas telle ou telle chose, mais d'examiner s'il raisonne bien ou mal, s'il peut oui ou non prouver ce qu'il avance?

Ariste. — Cela est vrai.

Eudoxe. — D'où il suit que la constatation d'un fait n'est pas capable de mettre deux esprits d'accord, tant qu'ils ne se sont pas au préalable accordés par des raisonnements.

Ariste. — Cela est incontestable.

Eudoxe. — Voilà qui nous explique pourquoi la constatation d'un fait, qui devrait mettre fin à toute controverse, est au contraire presque toujours le point de départ d'une controverse sans fin. Car il suffit de se rappeler que le jugement peut modifier les perceptions et même les créer, comme il arrive dans les illusions des sens, pour comprendre que chacun verra trop souvent, dans un fait, ce qu'il y cherche, et risquera toujours de constater ce qu'il attend uniquement parce qu'il l'attend.

Ariste. — C'est bien en effet ce qui arrive, et c'est sans doute pour cela que les miracles n'ont jamais converti que ceux qui étaient convertis d'avance.

Eudoxe. — Considérez à quelles conclusions très étendues nous conduirait l'analyse attentive d'une simple illusion des sens, et vous verrez par là que l'étude de ce que l'on appelle les fonctions inférieures de la pensée est aussi utile et aussi féconde qu'aucune autre. Ainsi un fait n'a par lui-même aucune autorité ; toute vérité est fille du raisonnement et de la démonstration, et l'accord de deux esprits n'est possible que si l'un d'eux peut être amené, par un enchaînement nécessaire de jugements, à penser comme l'autre?

Ariste. — Comment le nier?

Eudoxe. — De sorte qu'il faut admettre ou bien qu'aucun accord des esprits n'est possible, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune vérité, ou bien que l'accord des esprits résultera de démonstrations nécessaires?

Ariste. — Et du reste il faut bien qu'il y ait une vérité, car si tout est douteux, il sera encore vrai que tout est douteux, et on pourra démontrer que tout est douteux.

Eudoxe. — Vous rappelez fort à propos ce que nous avons antérieurement établi, Ariste. Ainsi il faut que deux esprits puissent se mettre d'accord par des démonstrations nécessaires?

Ariste. — Il le faut.

Eudoxe. — Mais toute démonstration ne suppose-t-elle pas quelque vérité reconnue préalablement, et qui est comme son principe?

Ariste. — Il le faut bien.

Eudoxe. — Une démonstration nécessaire suppose donc elle-même une proposition nécessaire?

Ariste. — Comment s'imposerait-elle s'il en était autrement?

Eudoxe. — Une proposition nécessaire, c'est-à-dire déjà démontrée?

Ariste. — Oui.

Eudoxe. — Mais si l'on vient à remonter ainsi de proposition en proposition, ne faudra-t-il pas enfin s'arrêter à quelque proposition qui soit nécessaire par elle-même?

Ariste. — Il le faudra bien, sans quoi il n'y aurait aucune vérité.

Eudoxe. — Mais il y a nécessairement une vérité?

Ariste. — Oui.

Eudoxe. — Il faut donc qu'il existe en tout esprit quelques propositions nécessaires par elles-mêmes et qui soient les mêmes pour tous les esprits?

Ariste. — Il le faut bien.

Eudoxe. — C'est-à-dire quelques principes?

Ariste. — On ne voit pas comment de telles propositions ne seraient point des principes.

Eudoxe. — Mais y aura-t-il dans chaque pensée plusieurs principes ou un seul?

Ariste. — Je ne sais ce que je dois vous répondre; car il me semble qu'un seul principe vaudrait mieux, mais qu'il en faudra plusieurs.

Eudoxe. — Posons donc qu'il y en a plusieurs; seront-ils d'accord les uns avec les autres?

Ariste. — Il faut bien qu'ils le soient, car sans cela les esprits, loin de pouvoir s'accorder entre eux, ne seraient même pas d'accord avec eux-mêmes.

Eudoxe. — Cet accord entre les principes sera-t-il fortuit ou nécessaire?

Ariste. — Il sera nécessaire; car la possibilité de l'accord entre les esprits est nécessaire.

Eudoxe. — Si donc ces principes sont d'accord les uns avec les autres nécessairement, ne sera-t-il pas nécessaire que, l'un étant affirmé, les autres soient affirmés aussi?

Ariste. — Comment pourrait-il en être autrement?

Eudoxe. — Cela veut dire qu'on pourra, en partant de l'un d'entre eux, démontrer les autres?

Ariste. — Oui.

Eudoxe. — Et ce principe, d'où l'on pourra tirer la démonstration des autres, ne sera-t-il pas le principe des principes?

Ariste. — Comment l'appeler autrement?

Eudoxe. — C'est-à-dire le seul principe?

Ariste. — Oui, le seul, à parler exactement.

Eudoxe. — J'eus tort assurément, au commencement de cet entretien, d'affirmer que je ne m'occuperais pas avant longtemps du principe unique et des principes qu'on en peut déduire, car voici que la suite naturelle des idées nous amène à ce point même d'où vous vouliez tout à l'heure me faire partir; aussi notre entretien risque de se terminer là; car s'il est facile de prouver qu'il n'y a qu'un principe, il est bien difficile de dire quel il est.

Ariste. — Ne pourrions-nous point passer en revue tous les principes nécessaires, jusqu'à ce que nous trouvions celui dont ils dépendent tous et qui ne dépend point d'eux?

Eudoxe. — Nous le pourrions. Il est en effet plus facile de dire quel il n'est pas que de dire quel il est.

Ariste. — Assurément.

Eudoxe. — Mais je vois que par ce moyen je suis entraîné vers une étrange conclusion.

Ariste. — Laquelle, Eudoxe?

Eudoxe. — Elle est si étrange que je ne sais s'il serait raisonnable de la formuler.

Ariste. — Comment ne serait-ce pas raisonnable, si c'est la raison qui nous y conduit?

Eudoxe. — Pourtant comment ne pas juger absurde et déraisonnable la conclusion qu'aucun principe ne peut être principe?

Ariste. — Comment donc seriez-vous conduit à cette proposition singulière?

Eudoxe. — Vous allez voir par quel chemin. Dites-moi, Ariste, un principe n'est-il pas une affirmation?

Ariste. — Que serait-il, s'il n'était une affirmation?

Eudoxe. — C'est-à-dire quelque chose que la pensée affirme?

Ariste. — Oui.

Eudoxe. — Mais le principe doit être nécessaire?

Ariste. — Assurément.

Eudoxe. — Et ne dépendre de rien autre chose que de lui-même?

Ariste. — Il le faut.

Eudoxe. — Si la pensée n'affirme pas, une affirmation pourra-t-elle exister?

Ariste. — Comment le pourrait-elle?

Eudoxe. — Si donc la pensée n'affirme pas, il n'y aura aucun principe?

Ariste. — Il n'y en aura aucun.

Eudoxe. — Aucun principe n'est donc absolument nécessaire?

Ariste. — Comment cela?

Eudoxe. — Puisque son existence dépend d'autre chose que de lui-même.

Ariste. Cela est vrai.

Eudoxe. — Donc aucun principe n'est véritablement un principe?

Ariste. — Il faut bien l'accorder.

Eudoxe. — Il n'y a donc aucun principe?

Ariste. — Cela semble incontestable.

Eudoxe. — A moins que l'affirmation elle-même ne soit principe.

Ariste. — Pourquoi non?

Eudoxe. — C'est que le principe doit être nécessaire, et que je ne vois point comment l'affirmation pourrait être nécessaire; car on voit bien que, dans certains cas, une affirmation étant supposée, une autre affirmation est nécessaire; mais si aucune affirmation n'est, il n'y a pas de raison pour qu'une affirmation soit.

Ariste. — Il faut pourtant bien que l'affirmation soit nécessairement.

Eudoxe. — Il le faut en effet, sans quoi il n'y aura plus de vérité ni de principe ni d'être, et comme dit Aristote : « A ce principe sont suspendus la terre et les cieux ».

Ariste. — Cela est vrai.

Eudoxe. — Nous avons donc à choisir entre l'affirmation que rien n'est vrai, et l'affirmation que l'affirmation est.

Ariste. — Oui.

Eudoxe. — Mais n'oubliez pas, Ariste, que notre choix importe fort peu.

Ariste. — Comment cela?

Eudoxe. — Car que nous choisissions l'un ou l'autre, l'affirmation est.

Ariste. — Oui; car il faudrait être insensé pour prétendre affirmer que l'affirmation n'est pas.

Eudoxe. — Donc l'affirmation est nécessairement.

Ariste. — Je ne vois pas comment échapper à cette conclusion.

Eudoxe. — Il semble donc qu'il n'a pas parlé au hasard celui qui a dit : « Au commencement était le verbe ».

Ariste. — Oui, le verbe, c'est-à-dire l'affirmation.

EUDOXE. — Posons donc comme principe des principes que la pensée affirme.

ARISTE. — Posons-le. Mais j'avoue que je ne vois pas ce que nous pourrons tirer d'une telle proposition.

EUDOXE. — Il suffira peut-être de l'exprimer d'une autre manière pour que nous en apercevions toute l'importance.

ARISTE. — Je ne demande qu'à vous suivre dans cette recherche.

EUDOXE. — Voici, Ariste, un cahier. Lorsque j'ai affirmé qu'il est bleu et qu'il n'est pas bleu, n'ai-je pas embrassé toutes les affirmations possibles au sujet de sa couleur?

ARISTE. — Il me semble que non; car je puis bien dire qu'il est rouge, jaune, vert.

EUDOXE. — Affirmer tout cela, Ariste, ce sera toujours affirmer implicitement qu'il n'est pas bleu.

ARISTE. — Cela est vrai.

EUDOXE. — Il faut donc bien que j'affirme ou qu'il est bleu ou qu'il n'est pas bleu.

ARISTE. — Il le faut.

EUDOXE. — A moins de ne rien affirmer du tout, et, comme on dit, de suspendre mon jugement.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Mais puis-je suspendre mon jugement?

ARISTE. — Pourquoi non?

EUDOXE. — Puis-je donc penser à la couleur de ce cahier sans en rien affirmer?

ARISTE. — Pourquoi ne le pourrais-je pas?

EUDOXE. — Je pourrai donc penser sans affirmer?

ARISTE. — Il me semble que oui.

EUDOXE. — Mais nous avons posé comme principe des principes que la pensée affirme nécessairement?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Peut-on alors penser sans affirmer?

ARISTE. — On ne le peut pas.

EUDOXE. — Comment donc suspendre son jugement?

ARISTE. — Cela est impossible.

EUDOXE. — De telle sorte qu'il n'y a point de milieu entre affirmer et nier une chose d'une autre?

ARISTE. — Vous me conduisez, Eudoxe, par des chemins qui sont

tellement nouveaux pour moi que j'allais laisser passer, sans le reconnaître, ce célèbre principe du milieu exclus.

Eudoxe. — Vous voyez qu'après l'avoir exilé dans la grammaire générale, que quelques-uns appellent logique, vous le retrouvez ici au premier rang des principes de la pensée vivante. Mais continuons cet examen, car il semble en vérité que les anciens principes aient été supplantés injustement par d'autres, et il peut être utile de rendre à chacun d'eux son rang.

Ariste. — Pour ma part j'ai hâte de savoir quand sera démontré le principe de causalité.

Eudoxe. — Peut-être n'a-t-il pas toute l'importance que vous lui attachez. Mais poursuivons notre déduction, si pourtant nous le pouvons, car il me semble qu'elle court le risque d'être dès maintenant arrêtée.

Ariste. — Pourquoi cela?

Eudoxe. — La pensée affirme; mais s'il n'existe pas autre chose que la pensée, la pensée ne pourra que s'affirmer elle-même éternellement.

Ariste. — Cela est vrai.

Eudoxe. — Il faut donc poser qu'un objet est donné à la pensée?

Ariste. — Il le faut.

Eudoxe. — Et un objet différent d'elle?

Ariste. — Oui, sans quoi la pensée se penserait elle-même éternellement.

Eudoxe. — Et cet objet donné est-il nécessaire?

Ariste. — Il faudrait, pour qu'il le fût, qu'on pût le déduire du principe : la pensée affirme.

Eudoxe. — Or comment les contraires sortiraient-ils les uns des autres?

Ariste. — On ne voit pas comment cela serait possible.

Eudoxe. — Agissons donc en hommes, et au lieu de chercher à démontrer ce qui n'est pas démontrable, posons qu'un objet est donné à la pensée.

Ariste. — Posons-le.

Eudoxe. — Et comme tout objet est multiple et changeant, posons qu'un objet multiple et changeant est donné à la pensée.

Ariste. — Oui.

Eudoxe. — C'est-à-dire que l'expérience existe.

Ariste. — Comment cela?

EUDOXE. — L'expérience n'est-elle pas la rencontre de la pensée avec une multiplicité changeante?

ARISTE. — Vous avez raison.

EUDOXE. — Mais qu'arrivera-t-il si la pensée, négligeant cette multiplicité changeante, se renferme en elle-même?

ARISTE. — Il me semble qu'alors l'objet sera pour elle comme s'il n'était pas.

EUDOXE. — Il faut donc que la pensée ne puisse pas négliger la multiplicité changeante?

ARISTE. — Il le faut.

EUDOXE. — C'est-à-dire qu'elle soit forcée d'y penser?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Il faut donc poser que la multiplicité changeante est une multiplicité sensible?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Posons donc que la pensée éprouve une multiplicité changeante.

ARISTE. — Je veux bien vous l'accorder. Mais voilà qu'au lieu de prouver nous demandons, et qu'au lieu de déduire nous posons.

EUDOXE. — C'est que je suis assuré, mon cher Ariste, que l'opposition entre la pensée et son objet ne peut être réduite; j'ai pleine confiance dans la puissance de la raison humaine, mais s'il y a vraiment quelque problème insoluble, j'ose dire que c'est celui-là. C'est pourquoi, au lieu de faire là dessus quelque raisonnement bâtard, par quoi la pensée tire son objet d'elle-même, prenons le parti de supposer un contraire de la pensée, à quoi la pensée se heurte, afin que de là puissent se déduire, sans subterfuge et avec une entière rigueur, tous les autres principes. Car c'est faute d'avoir bien distingué ce qui est démontrable et ce qui ne l'est pas que Kant, en paraissant démontrer son principe de la qualité, aussi bien que Leibniz, en formulant son principe des indiscernables, sans dire d'où il le tire, ni sur quoi il le fonde, n'ont fait que poser que la multiplicité sensible existe, oubliant même le changement, et ne faisant ainsi que dissimuler, sous le nom de principe, une partie seulement d'une demande indémontrable. Mais poursuivons notre déduction.

ARISTE. — Poursuivons-la, Eudoxe.

EUDOXE. — La pensée affirme?

ARISTE. — Nous l'avons dit.

EUDOXE. — Qu'est-ce qu'affirmer, sinon affirmer l'être?

ARISTE. — Affirmation et être sont en effet inséparables.

EUDOXE. — Ou bien m'introduisons-nous pas quelque chose de nouveau en parlant de l'être?

ARISTE. — Non car affirmer c'est dire : est.

EUDOXE. — Que dirons-nous donc de l'être?

ARISTE. — Je ne sais ce que nous pourrons en dire, si nous ne disons rien que de nécessaire.

EUDOXE. — Ne dirons-nous pas que l'être est?

ARISTE. — Comment ne le dirions-nous pas?

EUDOXE. — Et aussi que l'être est seul à être?

ARISTE. — Pourquoi cela?

EUDOXE. — Posons que quelque chose est qui n'est pas l'être.

ARISTE. — Posons-le.

EUDOXE. — Ce quelque chose n'est-il pas le non-être?

ARISTE. — Comment cela?

EUDOXE. — Y a-t-il, Ariste, quelque milieu entre bleu et non bleu?

ARISTE. — Non, d'après le premier de nos principes.

EUDOXE. — Ainsi ce qui n'est pas être est non-être?

ARISTE. — Nécessairement.

EUDOXE. — Donc, si quelque chose était en dehors de l'être, il faudrait poser que le non-être est.

ARISTE. — Il le faudrait. Mais cela est absurde dans les termes mêmes.

EUDOXE. — Dirons-nous donc que l'être est seul à être?

ARISTE. — Nous le dirons.

EUDOXE. — L'être est donc unique?

ARISTE. — Il le faut bien.

EUDOXE. — Mais l'être unique pourra-t-il être divisé?

ARISTE. — Je ne sais que répondre.

EUDOXE. — Examinons donc. Pour qu'une chose soit divisée, ne faut-il pas que quelque autre chose, s'introduisant entre les parties de la première, les sépare et les tienne écartées?

ARISTE. — Il le faut bien, car c'est là l'idée même de la division.

EUDOXE. — Quelle chose pourrait donc diviser ainsi l'être en parties si l'être est seul à être?

ARISTE. — Aucune assurément, Eudoxe.

EUDOXE. — L'être est donc indivisible?

ARISTE. — Il l'est nécessairement.

EUDOXE. — L'être, étant unique et indivisible, est donc un?

ARISTE. — Comment le nier?

EUDOXE. — Eh bien donc, munis de cette proposition comme d'une règle inflexible, examinons de quelle manière la pensée, se heurtant à la multiplicité et au changement, pourra affirmer que la multiplicité est et que le changement est. La pensée éprouve une multiplicité?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Mais elle affirme l'être?

ARISTE. — Elle l'affirme nécessairement.

EUDOXE. — Et l'être est nécessairement un?

ARISTE. — Il est un nécessairement.

EUDOXE. — La pensée affirmera donc nécessairement que la multiplicité des apparences recouvre un être un?

ARISTE. — Il faudra bien qu'elle l'affirme.

EUDOXE. — Et n'est-ce point là un principe.

ARISTE. — Je reconnais que c'est un principe, mais je ne crois point l'avoir jamais rencontré.

EUDOXE. — Eh quoi, Ariste, n'avez-vous jamais entendu parler du principe de substance, d'après lequel les chimistes d'autrefois posèrent un seul corps, les physiciens la force et tous la matière?

ARISTE. — Je reconnais maintenant ce principe.

EUDOXE. — Peut-être, Ariste, prend-il encore d'autres déguisements. Aristote ne disait-il point qu'il ne fallait pas multiplier les principes?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et qu'ainsi, de deux explications d'ailleurs équivalentes, la plus simple était la meilleure?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et n'est-ce point là ce que l'on appelle le principe d'économie?

ARISTE. — C'est ce principe lui-même, Eudoxe.

EUDOXE. — Ne vous apparaît-il pas clairement, Ariste, que ce nouveau principe n'est qu'une manière nouvelle de dire que l'être est un?

ARISTE. — Comment cela?

EUDOXE. — Si l'être est un, approcher de l'unité, ne sera-ce pas aussi approcher de la vérité, si du moins la vérité c'est ce qui est?

ARISTE. — Vous avez raison.

Eudoxe. — Mais si nous considérons maintenant le changement, ne découvrirons-nous pas quelque nouveau principe?

Ariste. — Je ne vois pas lequel.

Eudoxe. — Dites-moi, Ariste, l'être unique et indivisible peut-il devenir autre chose que ce qu'il est?

Ariste. — Comment le pourrait-il, puisque rien autre chose n'est que lui, c'est-à-dire que ce qu'il est?

Eudoxe. — Vous avez raison, Ariste c'est que l'être étant tout ce qui est, ne peut rien devenir.

Ariste. — Cela est vrai.

Eudoxe. — L'être est donc immuable?

Ariste. — Il faut l'accorder.

Eudoxe. — Si donc la pensée éprouve le changement, il faudra bien qu'elle affirme que sous le changement l'être reste immuable?

Ariste. — Il le faudra bien.

Eudoxe. — Et ce nouveau principe n'est-il pas une partie de ce que l'on appelle le principe de substance?

Ariste. — Je le reconnais encore une fois, Eudoxe.

Eudoxe. — Poursuivons donc notre déduction, afin de nous rapprocher autant que possible des sciences particulières et de découvrir, s'il se peut, le principe de chacune d'elles.

Ariste. — Je vous suivrai, Eudoxe, avec toute l'attention dont je suis capable.

Eudoxe. — La pensée affirme l'Être?

Ariste. — Nous l'avons dit.

Eudoxe. — Elle l'affirme à chaque instant?

Ariste. — Oui, puisqu'elle l'affirme nécessairement.

Eudoxe. — Ainsi lorsque la pensée affirme que le multiple est un, elle affirme que cette union du multiple et de l'un est.

Ariste. — Elle l'affirme de toute nécessité.

Eudoxe. — C'est-à-dire est une?

Ariste. — Oui.

Eudoxe. — Et indivisible?

Ariste. — Oui.

Eudoxe. — Donc la pensée connaîtra à chaque instant quelque chose qui tout en étant multiple reste un, et qui tout en étant divisible ne peut être divisé.

Ariste. — Il le faut, mais quelle est cette chose, Eudoxe?

Eudoxe. — Que serait-elle sinon l'espace?

ARISTE. — Vous avez raison.

EUDOXE. — N'avons-nous pas ainsi découvert quel est le vêtement nécessaire de la multiplicité connue par la pensée dans l'expérience?

ARISTE. — Nous l'avons découvert.

EUDOXE. — Et cette nécessité de l'espace comme forme de l'expérience n'est-elle pas le principe de la géométrie universelle?

ARISTE. — Comment cela?

EUDOXE. — N'est-ce pas par la nécessité de ce principe que le géomètre, lorsqu'il étudie les propriétés nécessaires des figures dans l'espace, est certain d'étudier la nature même?

ARISTE. — Comment en serait-il certain autrement?

EUDOXE. — Mais nous n'avons rien dit du changement?

ARISTE. — Non.

EUDOXE. — Et de ce que sera le vêtement du changement?

ARISTE. — Je suis curieux de le savoir.

EUDOXE. — Comment donc la pensée connaîtra-t-elle qu'une chose change en restant la même?

ARISTE. — Je ne vois pas comment cela serait possible?

EUDOXE. — L'union du changeant et de l'immuable n'est-elle pas connue sous la forme du mouvement?

ARISTE. — Comment cela?

EUDOXE. — Se mouvoir n'est-ce donc pas changer en restant le même?

ARISTE. — Cela est vrai.

EUDOXE. — Ainsi le mouvement est la forme intelligible du changement, comme l'espace est la forme intelligible de la multiplicité?

ARISTE. — Il faut l'accorder.

EUDOXE. — Ainsi la pensée sera conduite nécessairement à connaître tout changement comme un mouvement?

ARISTE. — Elle ne peut y échapper.

EUDOXE. — Et cette nécessité du mouvement comme forme de l'expérience n'est-elle pas le principe de la mécanique universelle?

ARISTE. — Comment cela?

EUDOXE. — N'est-ce pas par la nécessité de ce principe que le mathématicien, lorsqu'il étudie les propriétés nécessaires du mouvement dans l'espace, est certain d'étudier la nature même?

ARISTE. — Vous avez raison. Mais je vous avoue que je vous suis avec peine dans la démonstration de ces principes, si nouveaux pour moi.

Eudoxe. — Prenez courage, Ariste, car il ne nous reste à démontrer que le principe des sciences physiques, et puisque vous m'avez entraîné dans cette recherche téméraire, n'est-il pas à propos que nous la poussions jusqu'au bout, afin de n'avoir plus à y revenir?

Ariste. — Je rassemble mes forces pour vous suivre, Eudoxe, dans la voie où mon imprudence nous a entraînés.

Eudoxe. — Ainsi l'être est un et indivisible?

Ariste. — Oui.

Eudoxe. — Aucune partie de l'être n'est donc indépendante des autres.

Ariste. — Aucune ne peut l'être.

Eudoxe. — Par suite tout se tient dans la nature?

Ariste. — Oui puisqu'on n'y peut supposer aucun intervalle ni aucun vide.

Eudoxe. — Si donc un mouvement se produit quelque part qu'arrivera-t-il?

Ariste. — Il me semble que ce mouvement se répercutant de proche en proche se fera sentir dans le monde entier.

Eudoxe. — Cela ne veut-il pas dire que tous les mouvements réels sont liés entre eux?

Ariste. — C'est cela même.

Eudoxe. — Qu'un changement dans une partie entraînera nécessairement quelque changement dans toutes les autres parties?

Ariste. — Oui.

Eudoxe. — Que tout ce qui arrive est lié à chaque instant à tout ce qui arrive?

Ariste. — C'est bien cela.

Eudoxe. — C'est-à-dire qu'aucune puissance concevable ne peut changer une partie sans changer le tout?

Ariste. — La pensée ne saurait en effet concevoir une telle puissance sans se contredire elle-même, puisqu'elle affirme nécessairement que l'être est un et indivisible.

Eudoxe. — Mais n'est-ce pas cela même que l'on veut dire quand on dit que la Nature est soumise à des lois?

Ariste. — C'est cela même, Eudoxe.

Eudoxe. — Vous voyez donc, Ariste, que le physicien ne s'appuie pas sur des principes incertains lorsque, considérant l'univers comme un vaste système de mouvements qui sont tous liés les uns aux autres, il écarte, comme cause des événements, toute puissance

qui prétendrait changer une partie sans toucher à tout le reste, comme est par exemple ce que l'on appelle la Providence, et que ce n'est pas sans raison qu'il considère qu'un événement qui ne tiendrait à rien et ne dépendrait de rien, et qui surgirait comme un intrus, sans que l'Univers tout entier en fût complice, tel que serait un miracle par exemple, doit être nié alors même qu'il serait perçu.

Ariste. — J'admire que les principes des sciences particulières se rattachent ainsi par des liens nécessaires à la nature même de la pensée, laquelle se trouve ainsi régler les conditions de tout ce qui a été, est et sera.

Eudoxe. — Je crois comme vous que la contemplation du nécessaire et de l'éternel donnerait à notre esprit la plus pure des satisfactions; mais je n'ose, Ariste, m'abandonner à la joie d'avoir mené à bien une entreprise aussi difficile. Peut-être, en croyant démontrer les principes de toute science et de toute recherche, n'avons-nous enchaîné que des mots. Toutefois si, après y avoir fait réflexion, vous venez à cette conclusion que nous avons aujourd'hui perdu notre temps, n'en accusez que vous.

Criton.

ÉTUDES CRITIQUES

DE L'USAGE SCIENTIFIQUE DES THÉORIES PSYCHOLOGIQUES

A PROPOS DE DEUX LIVRES RÉCENTS

II. — LA PSYCHOLOGIE DES SENTIMENTS

Par M. RIBOT. [1]

L'article de M. Ribot sur les caractères paru dans la *Revue philosophique* de novembre 1892, et que nous avons analysé ici même, a marqué selon nous un changement dans sa manière [2].

Jusqu'alors M. Ribot s'était posé la question suivante : Quelle hypothèse pourrait-on imaginer, dans l'état actuel de nos connaissances, qui permît de ramener les faits de conscience à l'*unité* des lois physiologiques? Les notions que nous possédons sur les conditions physiologiques de ces faits étant assez pauvres, il ne pouvait s'agir ici d'une hypothèse *scientifique*. M. Ribot ne cherchait pas l'explication *actuellement* applicable aux phénomènes; il n'est pas parti de l'hypothèse physiologique pour en établir *en savant* et *expérimentalement* la preuve. C'est ainsi qu'il n'a pas à la façon des pathologistes essayé de déterminer les conditions cérébrales précises de la mémoire; il n'a pas davantage, à la façon des psychologues anglais, étudié les lois de la mémoire dans leur complexité : la description de la mémoire *n'avait-elle pas été faite, et faite définiti-*

1. Voir le numéro de la *Revue de Métaphysique et de Morale* de janvier 1897.

2. L'*évolution* de M. Ribot date sans doute de plus loin : l'article sur les *Idées générales* où l'on peut l'entrevoir déjà est de 1891 (*Rev. phil.*, XXXII, p. 376), mais l'article en question est comme le *symbole* de la transformation dont nous constatons ici le parfait accomplissement.

vement, par les Ecossais? Mais il s'est demandé s'il ne serait pas possible — à supposer qu'on connût exactement les conditions cérébrales du souvenir, et qu'elles fussent telles ou telles — d'expliquer par le jeu d'associations entre les centres cérébraux le mécanisme de la mémoire. Ainsi MM. Lépine et Mathias Duval ont recherché en dehors de toute expérience directe — impossible, semble-t-il, en l'espèce — quelle *pouvait être* l'explication du sommeil conforme aux récentes découvertes de Cajal sur les relations des cellules nerveuses. Ainsi, sans qu'il eût d'expériences précises à opposer à Newton, Leibniz niait en vertu de raisons *a priori* l'attraction à distance; et d'autres, le suivant dans cette voie imaginaient comment l'apparente attraction à distance (*scientifiquement vraie*) pourrait bien s'expliquer dans l'hypothèse du plein. M. Ribot pouvait dès lors de son cabinet de travail, sans le secours trompeur de l'observation intérieure, construire la mécanique physiologique. Tentative analogue à celle de ces cosmologies variées, atomistiques, continuistes, spiritualistes, qui prolongent à l'aide d'ingénieuses hypothèses les lignes de l'expérience. Psychologie non pas; mais philosophie matérialiste de la psychologie.

Au contraire, comme l'article cité plus haut, et qui en forme un des chapitres, le livre que nous allons analyser est une étude, et une belle étude, de *psychologie*.

Ce n'est pas que M. Ribot ait renoncé à la thèse qui lui est chère, la thèse physiologique. Mais s'il résout le problème dans le même sens, il le résout moins aisément, et se contente à moins de frais. Il accumule les observations, les analyses minutieuses; son champ d'investigation s'est infiniment élargi, et s'étend de la pathologie mentale qui sert seulement ici d'illustration, aux études sociales, morales, religieuses, esthétiques, à la psychologie introspective et individuelle. Il suit de là qu'en dépit peut-être de l'auteur la partie d'analyse très riche et parfois admirable passe au premier plan; et que la thèse souvent irritante par son simplisme peut être détachée du livre, sans que celui-ci en souffre autrement qu'au point de vue esthétique. D'ailleurs, sauf sur la doctrine essentielle — mais ceci est un point de foi, — les affirmations de M. Ribot sont sans cesse corrigées par des réserves, des atténuations auxquelles il ne nous avait pas habitués.

La *Psychologie des sentiments* présente toujours cette belle ordonnance qui caractérise les autres ouvrages de l'auteur. La thèse est

nettement posée dans la Préface : M. Ribot adopte *sans restriction aucune* la thèse physiologique (celle de Bain, Spencer, Maudsley, James, Lange, etc.) et il repousse la théorie intellectualiste qui a trouvé dans Herbart et son école sa plus complète expression [1]. Le sentiment fondamental n'est pas le plaisir ou la peine, fait conscient : c'est la tendance, et la tendance n'est *rien de mystérieux*, elle est un mouvement ou un arrêt de mouvement[2]. L'auteur commence par esquisser l'évolution générale de la vie affective. La vie affective se manifeste d'abord par les tendances purement vitales ou physiologiques qui s'expriment dans ce qu'on appelle les sensations internes (faim, soif, besoin de sommeil, etc.) Il y faut joindre les tendances correspondant à la *vie de relation* (vision, toucher, locomotion, etc). C'est la période des *besoins*. A cette période succède celle des *émotions primitives*. L'émotion est au besoin ce que la sensation est à la perception. C'est un état complexe, synthétique, qui se compose essentiellement de tendances, c'est-à-dire de mouvements produits, ou arrêtés, de modifications organiques (dans la circulation, la respiration, etc.), et d'un état de conscience agréable ou pénible ou mixte propre à chaque émotion[3]. Les émotions expriment non plus la constitution physique, mais la constitution psychique. Elles tendent à conserver et à développer l'individu en tant qu'être conscient[4]. Voici l'ordre chronologique d'apparition de ces émotions : 1° La peur, forme offensive de cet instinct conscient de conservation : 2° la colère, forme défensive du même instinct; 3° la tendance sympathique et les émotions tendres (non sexuelles) ; 4° l'instinct du jeu, la tendance à dépenser un superflu d'activité; 5° la curiosité; 6° les tendances *égotistes* qui expriment le moi, la personne comme ayant conscience d'elle-même, et se traduisent dans l'orgueil et ses variétés (selbstgefühl, amor proprius); 7° l'instinct sexuel.

A la suite de ces émotions primitives, qui, quoique composées de plusieurs éléments, sont simples en tant qu'émotions et peuvent être regardées comme innées puisqu'elles dépendent de l'organisation, naissent les *émotions secondaires*. Celles-ci résultent des premières par l'intermédiaire des idées générales qu'il faut être capable de concevoir pour les éprouver. Les formes supérieures de ces émotions

1. Préface, p. IX.
2. P. 2.
3. P. 12.
4. P. 194.

sont les émotions de la science, de l'art, de la religion, de la morale.

Ce qu'on appelle *l'instinct de la conservation* n'est qu'une formule collective, la somme de toutes les tendances particulières que nous venons d'énumérer.

Cette histoire des sentiments esquissés, l'auteur en étudie dans une première partie (*Psychologie générale*) les caractères généraux. Il analyse successivement le plaisir et la peine, les émotions, les associations et les fusions des sentiments; une seconde partie (*Psychologie spéciale*) est consacrée à l'étude des émotions particulières, des émotions primitives d'abord, peur, colère, etc., puis des émotions dérivées et supérieures, sentiments sociaux et moraux, religieux, esthétiques et intellectuels. Deux chapitres sur les caractères ou les variations individuelles des sentiments fondamentaux et un chapitre sur la dissolution de la vie affective terminent l'ouvrage.

Or, de cette enquête immense ressort avec évidence cette conclusion que le fond de l'homme est non l'intelligence, mais le sentiment; l'agir et le sentir, et l'agir plus que le sentir. Or l'action, c'est le mouvement, et le mouvement des organes profonds et vitaux. L'histoire de la vie affective nous montre les besoins vitaux apparaissant bien avant la conscience; et ces besoins liés étroitement à l'organisation physique. L'étude des émotions aboutit à cette conclusion que le plaisir et la peine sont les expressions conscientes et superficielles de ces besoins; des épiphénomènes que l'on peut ajouter ou retrancher (ainsi dans les analgésies où la connaissance peut persister après la douleur), les *symptômes* des tendances comme les mouvements externes. Les plaisirs ou les douleurs morales ne sont pas d'autre nature que les douleurs physiques; ils s'accompagnent des mêmes effets physiques; les mêmes remèdes ou les mêmes excitants (opium, haschich, sédatifs, toniques) peuvent les produire ou les guérir; et d'autre part les inquiétudes physiques ne sont-elles pas en même temps morales? Quant aux émotions elles-mêmes, elles sont, selon la doctrine de Lange, James, etc., le retentissement en notre conscience des mouvements de notre organisme. Supprimez de l'émotion les phénomènes respiratoires, circulatoires, moteurs; il vous reste le phénomène intellectuel nu, indifférent, et sans action. Il n'en est pas autrement des émotions supérieures. Elles n'agissent que si elles sont *émotions*. L'idée comme telle n'agit pas. On pourrait avoir étudié à fond la Raison pratique de Kant, en avoir pénétré toutes les profondeurs, l'avoir couverte de gloses, et de

commentaires lumineux, sans avoir ajouté pour cela un iota à sa moralité pratique. Et ces émotions supérieures se rattachent aux émotions primitives, en ce qu'elles se rapportent comme celles-ci, quoique indirectement, à la conservation de l'individu et de l'espèce. Par là elles se rattachent, elles aussi, à l'organisme, elles n'agissent que dans la mesure où les idées qu'elles impliquent éveillent des tendances, c'est-à-dire des éléments moteurs [1]. Les caractères individuels se définissent essentiellement par la façon de jouir, de souffrir, de désirer. Quand la vie affective se dissout, les sentiments supérieurs et complexes disparaissent les premiers, et en dernier lieu seulement les besoins organiques (besoin de nutrition, etc.), et cette dissolution n'est pas due à celle des idées, mais à un état de déchéance organique que souvent la désagrégation intellectuelle manifeste plus tard seulement. Le fond de la vie affective c'est donc l'appétit ou son contraire, c'est-à-dire des mouvements ou arrêts de mouvements; dans sa racine elle est tendance, acte à l'état naissant ou complet, indépendant de l'intelligence, *qui n'a rien à y voir et peut même ne pas exister*. On peut donc dire que dans la totalité de la vie psychique la place de la vie affective est *la première*, non pas sans doute au sens où l'entendent certains auteurs, qui ont recherché laquelle de la sensibilité ou de l'intelligence est supérieure à l'autre, question factice, déraisonnable, puisqu'il n'y a pas de commune mesure entre les deux. Mais la vie affective est première parce qu'elle apparaît la première, et dès lors il est clair qu'elle ne peut être dérivée; elle n'est pas un mode, une fonction de la connaissance, et est irréductible. Ainsi posée, la question est simple, et la réponse est de toute évidence [2].

*
* *

M. Ribot est un homme heureux. Dans un temps où il n'est pas une théorie scientifique qui échappe à la critique, tout au moins aux réserves, aux corrections, où un livre de physique est aussi complexe, comporte presque autant de va-et-vient de la pensée qu'une œuvre morale ou littéraire, il a gardé la sérénité des certitudes. Son doute ne porte que sur les faits; l'enfant a-t-il peur dès le second jour, ou seulement à deux ou à quatre mois? Preyer, Darwin, Perez

1. P. 19.
2. P. 429.

ne sont pas d'accord sur ce point, et cela le fait hésiter. Mais la théorie intellectualiste et la théorie physiologique sont radicalement distinctes; et le choix entre l'une et l'autre n'est pas douteux. Le contraste est curieux entre ce scrupule à prononcer sur tel problème minuscule, et cette assurance tranchante, cette foi invincible en face de problèmes immenses.

La thèse de M. Ribot est essentiellement celle-ci :

1° les émotions sont des mouvements ou arrêts de mouvements; et ces mouvements sont *centripètes*, c'est-à-dire appartiennent à la *vie végétative*.

2° Les émotions secondaires sortent par des complications successives et continues des émotions primitives, et le degré de force, et la couleur affective de ces émotions dépendent absolument de la vie végétative.

En un mot, on peut scientifiquement prouver que l'intensité de nos sentiments, quels qu'ils soient, est proportionnelle à celle de la vie organique, que le cerveau ne fait qu'exprimer. Voilà la thèse que M. Ribot prétend établir. Et celle qu'il établit en réalité est celle-ci : l'homme est mené par ses passions *plus que* par ses idées, et ces passions dépendent *pour une bonne part* de l'état de nos viscères.

Quoique cette vérité ne nous fût pas tout à fait inconnue, nous ne pensons pas du tout qu'il n'y ait aucun intérêt à en renouveler par des analyses précises la démonstration. Mais il y a loin de cette observation modeste qu'il faut laisser à la *vieille psychologie*, à l'assertion rigoureuse et *scientifique* : ôtez les mouvements organiques, vous ôtez l'émotion.

La thèse de M. Ribot se compose de deux propositions. Voyons la première.

Et d'abord est-elle aussi absolue que nous l'avons faite? Nous disons que pour M. Ribot le cerveau en tant qu'organe de l'émotion est un simple enregistreur des mouvements organiques périphériques. Or M. Ribot dit quelque part que le cerveau n'est pas seulement l'écho des sensations internes, qu'il agit et réagit suivant sa disposition [1]. Mais il est bien évident qu'il ne peut être ici question d'une autonomie réelle. Si M. Ribot admettait que le cerveau en tant qu'organe de l'émotion peut être cause à son tour, cause réelle et non apparente, il admettrait, tout en la traduisant en langage physiolo-

1. Voir p. 116.

gique. l'opinion courante que les émotions sont causes des mouvements, comme les mouvements des émotions, et il serait en désaccord à la fois avec lui-même et avec la théorie de James à laquelle il se rallie. Ce n'est pas davantage en tant qu'organe de la sensation ou de l'idée que le cerveau est la cause primitive de l'émotion, puisque la sensation et l'idée sont inefficaces par elles-mêmes et expriment superficiellement des besoins organiques profonds. Si donc M. Ribot distingue le cerveau de l'organisme, c'est *logiquement*. Ou si l'on veut, il contribue à l'émotion, mais une fois pour toutes, par cela qu'il existe; comme la *table rase* de Locke. Comme elle il a une nature propre, mais tout à fait dépendante. Il n'agit pas, il réagit,

Il faut donc donner à la proposition de M. Ribot un sens absolu.

Or, pour l'établir, il faudrait d'abord montrer la variation proportionnelle de l'émotion et des modifications organiques périphériques. Et je ne vois pour cela que deux moyens : ou bien produire l'émotion par l'excitation artificielle des mouvements et mesurer l'équivalen cérébral de l'émotion en fonction des mouvements produits. Ou bien, par la suppression des mouvements, supprimer l'émotion.

Nous n'avons pas besoin de dire que la première expérience n'a pas été tentée; les expériences de Mosso sur la circulation cérébrale prouvent tout au plus la relation de la circulation cérébrale avec l'émotion [1]. On connaît la tentative de M. Sollier, qui a essayé de réaliser la seconde expérience [2]. Mais les conditions en ont été très sévèrement et, semble-il, très justement critiquées [3]; et les résultats en sont contredits par d'autres observations [4].

Ces deux expériences ne suffiraient même pas. Le cerveau pourrait être effet dans certains cas, et cause dans d'autres. Il faudrait donc montrer qu'une excitation directe du cerveau ne peut produire l'émotion par elle-même; connaître assez la carte cérébrale pour pouvoir en attribuer les différentes parties à des fonctions déterminées, et éliminer ainsi l'hypothèse d'une attribution possible à un certain territoire d'un centre autonome de l'émotivité. Notre science en est-elle à ce point de précision? Et quand cela serait fait, on pour-

1. Voir Mosso, *La peur*, trad. fr., ch. IV, p. 46.
2. *Revue phil.*, mars 1894.
3. *Psych. Rev.*, sept. 1894, Analyse et critique de l'article de M. Sollier par M. Gardiner. M. W. James lui-même a contesté la valeur de ce genre d'expériences, même numéro, p. 517.
4. Voir les articles ci-dessus.

rait se demander encore si l'émotion ne correspond pas à une certaine excitation cérébrale fonctionnelle distincte impossible à localiser. Pour présumer le contraire, il faudrait faire voir par exemple que dans toute maladie caractérisée par des troubles de l'émotivité, les troubles nervoso-cérébraux sont toujours d'origine centripète *secondaire* et non pas nés d'un trouble nerveux ou cérébral *primitif*. M. Ribot se charge-t-il de la preuve [1] ?

Et supposons même par impossible toutes ces preuves faites, rien ne prouve que, si le cerveau est absolument dépendant, en tant qu'organe de la vie affective, de l'organisme périphérique, il en soit de même de la conscience. M. Ribot regarde comme anti-scientifique l'hypothèse d'un fait psychique, cause indépendante. Nous persistons à croire que l'hypothèse du parallélisme absolu de la conscience et de l'organisme est une hypothèse métaphysique à peine susceptible de justifications expérimentales grossières. Et quelle que soit la solution métaphysique de la question, il y a des cas où, dans l'état actuel de nos connaissances, l'hypothèse d'un concomitant *adéquat* et à plus forte raison d'une cause organique du fait de conscience, est tout à fait arbitraire et où le psychique peut être tenu scientifiquement pour *cause*.

D'ailleurs le lecteur n'a qu'à se reporter aux discussions soulevées par la théorie de M. James, et il jugera si la lumière s'en dégage [2]. M. James lui-même, à la suite d'explications multiples et parfois, semble-t-il, contradictoires, a fini par retirer une partie de sa proposition, en prétendant d'ailleurs que cette réserve était déjà exprimée dans la première forme de sa théorie : il admet qu'un sentiment peut être lié immédiatement à la sensation et à l'idée comme telle, mais ce n'est pas une émotion complète : il faut distinguer avec Münsterberg le *désagréable* et l'*intolérable*, le *Schmerz* et l'*Unlust* [3]. Et M. Ribot lui-même ne cesse de montrer la difficulté qu'il y a de connaître tous les mouvements qui correspondent à une émotion [4]. Or, peut-on

1. La question de l'existence de nerfs dolorifères spéciaux, est-elle aussi définitivement tranchée dans le sens de la négative que le dit M. Ribot, p. 27? Nichols maintient l'affirmative, *Psych. Rev.*, mai 1896. — Comme il le fait remarquer, l'existence de ces nerfs serait une objection grave à la théorie de James.

2. Voir les articles cités par M. Ribot, p. 112, note 1. Voir aussi les analyses de l'*Année psychologique*, 1re année, p. 436.

3. *Psych. Rev.*, sept. 1894, M. Baldwin remarque justement, *Ps. Rev.*, nov. 1894, que l'explication de W. James contredit *in terminis* la théorie exposée dans sa *Psychologie*, vol. II, p. 471.

4. p. 115 et 116, 120.

affirmer une proportionnalité là où on ne possède pas tous les éléments à mesurer? Nous demandons sans doute des preuves expérimentales impossibles en l'espèce, mais précisément il suit de l'impossibilité de la preuve en ces matières qu'il n'y a pas place en psychologie pour des propositions aussi absolues; la rigueur des affirmations ne change rien à l'incertitude des choses. Quand on songe à la lenteur méthodique avec laquelle a été établie la démonstration de la théorie de l'équivalent mécanique de la chaleur, et que l'on y compare cette prétention hâtive d'étendre infiniment, sur la foi de quelques expérimentations douteuses, jointes à *l'experientia vaga*, la portée de généralisations approximatives, on demeure confondu. En fait, des théories semblables ne peuvent être données tout au plus qu'à titre de suggestions discrètes.

Pour la seconde proposition, — la réduction des émotions secondaires aux émotions primitives, et l'assimilation des conditions de celles-ci aux conditions de celles-là, — on peut douter si M. Ribot l'accepte pleinement. M. Ribot nous dit en effet que l'ordre du développement des émotions supérieures est rigoureusement dépendant de l'ordre du développement des idées générales. C'est l'évolution des idées qui règle ici celle des sentiments. Nous nous trouvons ici, dit-il, en parfait accord avec la théorie intellectualiste[1]. La proposition fondamentale de M. Ribot que les instincts sont d'autant plus importants qu'il apparaissent plus tôt aboutirait même à cette conséquence logique et inattendue que la curiosité intellectuelle est plus essentielle que l'amour dans la vie humaine. Car la curiosité, d'après M. Ribot, apparaît dans l'évolution psychologique, avant l'instinct sexuel, qui est le dernier de la série. Disons en passant qu'il s'ensuivrait aussi que l'individu a plus d'importance que l'espèce dans la vie animale, l'instinct de nutrition apparaissant avant celui de reproduction. Mais, de quelque façon que M. Ribot se tire de cette difficulté, sa pensée ne semble d'autre part pas douteuse. M. Ribot rattache en effet *tous les états affectifs* à des conditions biologiques et les *considère comme l'expression directe et immédiate de la vie végétative. Il adopte sans restriction aucune* la thèse physiologique d'après laquelle les sentiments ont leurs racines dans les besoins et les instincts, c'est-à-dire dans les mouvements[2].

1. V. p. 18.
2. Préface, p. IX.

L'émotion se rapporte toujours à la conservation de l'individu ou de l'espèce, directement pour les émotions primitives, indirectement pour les émotions dérivées[1]; la persistance et le développement des émotions individuelles sociales et morales s'expliquent d'eux-mêmes par l'utilité. L'émotion intellectuelle ou scientifique a été tout d'abord pratique et utile : savoir c'est pouvoir. Seule l'activité du jeu, l'activité esthétique semble faire exception : exception apparente, car cette activité était primitivement l'auxiliaire indirect des formes d'activité directement utiles[2]. Telle semble bien la vraie pensée de M. Ribot, puisque, il le répète à satiété, les idées n'agissent pas par elles-mêmes : ce sont des *causes occasionnelles*, incapables d'engendrer par elles-mêmes aucune émotion; celle-ci jaillit du fond intime de l'individu, de son *organisation*[3]. M. Ribot distingue bien la douleur physique et la douleur morale *in genere* : mais, comme celle du cerveau et des organes de la vie végétative, cette distinction est une distinction logique, platonique. Dans la réalité physiologique, les deux phénomènes sont identiques[4]. Si d'ailleurs M. Ribot admet que la vie supérieure peut devenir indépendante, d'une autonomie réelle et non apparente, que devient la thèse physiologique dans sa rigueur? que signifient les affirmations solennelles de la préface?

Or il semble difficile que de la promenade intéressante, mais un peu rapide, et semée d'obstacles à chaque pas, où M. Ribot l'entraîne à travers les évolutions scientifique, esthétique, morale, religieuse, le lecteur sorte convaincu d'une proposition aussi énorme. Il demandera avec Aristote si condition nécessaire est la même chose que condition suffisante, avec Weissmann si toute cette efflorescence luxuriante de sentiments proprement humains n'a d'autre objet que de conserver ou développer la vie organique de l'individu ou de l'espèce.

M. Ribot pense-t-il résoudre la question en constatant longuement comme il le fait les effets physiques des sentiments supérieurs, l'exaltation semblable à l'ivresse des fakirs[5], ou des inventeurs[6], et l'inefficacité de l'intelligence pure? Mais la question est de savoir

1. P. 12.
2. P. 327, 328, 108.
3. P. 111.
4. Voir p. 48.
5. P. 312.
6. P. 102.

si pour ces émotions comme pour les émotions primitives, l'idée est toujours effet, jamais cause, du moins cause réelle. Et si M. Ribot rejette la thèse dans sa rigueur, sa proposition se réduit à peu près à ceci : il y a peu de philosophes dans le monde, et les philosophes sont passionnés pour la philosophie. Grande vérité, mais que nous soupçonnions, et qui n'est pas *scientifique*. Est-ce même une vérité? j'entends la première partie de la proposition. Peu d'hommes sans doute s'intéressent aux jugements abstraits ou philosophiques comme tels, s'élèvent à l'intelligence claire et explicite des choses? Mais les idées sont puissantes, sous forme de sentiments confus. M. Ribot le reconnaît à propos de l'idée de justice [1]. Et l'Église catholique pense justement qu'une âme n'est pas perdue, tant que la foi demeure. Il y a quelque exagération à dire que les formes supérieures du sentiment sont inaccessibles à la plupart des hommes, et que peut-être un individu sur cent mille ou un million y atteint [2]. Pour la religion, en particulier, l'assertion étonne. Et la question se pose toujours de savoir si l'on aime davantage son pays ou sa foi dans la mesure où les mouvements respiratoires, circulatoires, etc., sont plus nombreux ou plus rapides, ou s'il y a des conditions d'intensité liées à ces sentiments comme tels. Les idées générales — explicites ou non — sont-elles ou non des épiphénomènes?

Les lacunes que nous venons de signaler dans l'argumentation de M. Ribot sont au reste comblées et les indécisions enveloppées à l'aide des métaphores matérialistes connues : le sentiment religieux *plonge* dans l'organisme tout autant qu'un autre [3], ou les émotions composées *sortent* des émotions primitives [4].

En réalité, nous n'avons pas affaire ici à une théorie scientifique, mais métaphysique, ou plutôt à une foi forte et confuse. La clarté de ces généralisations fuit à mesure qu'on l'approche. Ce qui s'en dégage c'est une vague et puissante sympathie pour tout ce qui porte l'enseigne physiologique ; une vague et puissante horreur pour tout ce qui de près ou de loin touche à la métaphysique. Et M. Ribot entend l'histoire de la philosophie comme la philosophie. Les systèmes lui apparaissent comme un bloc : il aime ou hait par grandes

1. Voir p. 291.
2. P. 17.
3. P. 311.
4. P. 17, 139.

masses. Sous le nom de théories physiologiques ou de théories intellectualistes, M. Ribot confond des théories bien différentes ou même opposées. Mais toute théorie *où il y a du physiologique* est dans le sens de la vérité, toute théorie *où il y a de l'intellectuel* est suspecte. C'est ainsi que Bain, Spencer, Lange, James sont également des représentants de la théorie physiologique. Or la théorie de M. James est beaucoup moins finaliste que celle de Spencer. M. James insiste sur l'exagération des théories qui rapportent tous les sentiments à l'utilité de l'organisme[1]. MM. Baldwin et Dewey, suivant sur ce point Spencer, ont précisément prétendu compléter la théorie de James en la rattachant à une théorie finaliste[2]. Et M. Ribot lui-même superpose à la théorie de James qui s'en peut détacher une théorie de la finalité organique. Si M. James est beaucoup plus réservé que MM. Baldwin, Dewey ou Ribot sur la question de l'utilité organique des sentiments, Lange paraît étudier les émotions par la méthode exclusive des sciences physico-chimiques; Dumont prétend les traiter comme des forces mathématiquement mesurables. Bain les classe en naturaliste de l'ancienne école. Physiologistes finalistes ou mécanistes, naturalistes classificateurs sont ainsi rapprochés parce qu'ils parlent tous de physiologie.

Lorsqu'il combat l'intellectualisme, M. Ribot a en vue je ne sais quel rationalisme jacobin qui traiterait tous les hommes en philosophes. « Comment se peut-il que des faits si clairs, si nombreux d'observation commune (il s'agit des faits qui prouvent la force du sentiment) qui n'exigent pour être découverts ni expérimentations, ni recherches spéciales, ni même une longue réflexion, aient été généralement méconnus[3]?. » Nous partageons ici l'indignation de M. Ribot. Mais ce rationalisme vulgaire n'a aucun rapport avec l'intellectualisme philosophique, et n'y est lié ni historiquement, ni logiquement.

Je ne sache pas que les métaphysiciens aient en général péché par trop de confiance en la raison humaine. Ce n'est le cas ni de Spinoza, ni de Malebranche, ni de Leibnitz; ni, dans l'antiquité, de Platon ou d'Aristote. Et, si Descartes croyait le bon sens également partagé entre tous les hommes, il ne croyait pas que dans l'organisation de la vie sociale la raison dût avoir un grand rôle : d'ailleurs

1. *Textbook of Psychology*, 1890. p. 390.
2. Dewey, *Psych. Rev.*, nov. 1894, janv. 1895. Cf. Baldwin, *Psych. Rev.*, nov. 1894.
3. P. 432.

M. Ribot le range parmi les physiologistes. Quel est le métaphysicien coupable d'avoir dit qu'il suffisait d'inculquer les principes pour qu'ils agissent ? Kant n'a jamais pensé comme le prétend M. Ribot que l'homme fût un être exclusivement raisonnable par nature, indifférent, mais peut-être — et encore le sentiment de respect pour la loi morale n'est pas un état d'indifférence — qu'il devait tendre à l'indifférence [1]. Quant à Herbart et aux intellectualistes de son école, ils distinguent des idées comme telles, douées d'une force intrinsèque, les idées liées de façon à constituer des *vérités*; et la force des idées ne dépend nullement, selon eux, de leur valeur en tant que vérités [2].

En revanche, les prétendus empiriques n'ont pas été les moins confiants dans la toute-puissance de la raison humaine; et, parmi les amis intellectuels de M. Ribot, on en pourrait trouver qui, physiologistes ou savants distingués, n'en sont pas moins convaincus tout comme leurs précurseurs du XVIIIe siècle de la facilité avec laquelle l'humanité pourrait recevoir, immédiatement et tout entières, les lumières de la science.

Et en effet, aucune des deux formes d'intellectualisme que M. Ribot confond (l'intellectualisme finaliste, l'intellectualisme mécaniste) n'est liée nécessairement à la thèse de la toute-puissance des idées dans la vie. Cela est évident de la théorie de « l'intelligence confuse », d'après laquelle tout se passe *comme si* les sentiments raisonnaient sur leurs intérêts. Il ne s'agit pas ici de jugement spéculatif, mais pratique, limité à l'utilité, et de jugement *inconscient*. Pour Descartes ce jugement n'est pas autre que l'émotion même [3]; il en est la traduction intellectuelle, comme la formule mathématique traduit la couleur. Spinoza distingue de l'idée et de l'appétit qui n'est autre que l'idée du corps considérée comme *force*, *l'idée de l'idée* et la *conscience de l'appétit*; et toute sa théorie des passions est fondée sur l'hypothèse implicite de jugements ou de raisonnements

1. Voir sur la distinction du *Vorstellen* et du *Denken* l'herbartien Volkmann de Volkmar, *Psych.*, 1874, vol. II.

2. P. 351. Dumont distingue une autre forme d'intellectualisme : l'intellectualisme objectif de Wolf. Selon cette théorie les sentiments correspondraient à des jugements sur la vérité ou l'erreur; les métaphysiciens, comme Descartes, Spinoza, l'admettent pour les émotions qui accompagnent l'activité de l'âme raisonnable. On peut dire que les sentiments généraux, moraux, religieux, etc., peuvent-être traduits — si on les développe en langage d'entendement — en jugements de cette sorte; ils constituent une forme d'intelligence *spéculative* confuse.

3. Voir les Passions de l'Ame, 1re partie, art. 74; 2e partie, art. 91, 94.

inconscients sur l'utilité. Pourquoi d'autre part un métaphysicien croirait-il à l'influence souveraine de la pensée abstraite? Parce qu'on croit le monde intelligible, croit-on tout homme capable de le reconstruire? Parce que l'univers est susceptible d'une traduction mathématique, tout homme est-il mathématicien? A vrai dire, il semble suivre de la théorie de Herbart, pour qui tous les sentiments correspondent à des relations d'idées, qu'en modifiant les idées on puisse modifier les sentiments. Mais Herbart admet que ces idées impliquées dans un sentiment ne peuvent être toujours isolées soit du complexus d'idées auquel elles appartiennent, soit de l'organisme [1]. Et ainsi, pratiquement selon lui, c'est non par des idées mais par des sentiments et des habitudes que l'on agit d'abord sur l'homme. De plus, lors même que la culture ou l'éducation proprement dite commence, les idées agissent par leur force propre, par l'*intérêt* qu'elles excitent : non pas nécessairement en tant que jugements explicites, à plus forte raison en tant que jugements vrais [2].

Les doctrines intellectualistes sont donc tout à fait innocentes en fait et en droit de l'idéalisme puéril que M. Ribot y rattache. De plus, il confond sous le nom d'intellectualisme — comme sous le nom de théories physiologiques — deux doctrines opposées, *l'intellectualisme finaliste ou volontarisme* (théorie de la finalité organique ou psychologique de l'intelligence confuse) et *l'intellectualisme mécaniste* de Herbart, d'après lequel les idées sont des forces en relations mécaniques, mathématiquement mesurables [3]. Cette seconde forme d'intellectualisme concerne la nature, la substance des sentiments eux-mêmes, la première, le procédé, le mode d'action du sentiment. On peut être intellectualiste en ce premier sens, tout en admettant que les sentiments sont en eux-mêmes des faits organiques; parce qu'on suppose alors qu'ils se développent *logiquement* en vue d'un but. M. Ribot est en ce sens un intellectualiste. L'organisme, au moins dans les cas normaux, ne juge-t-il pas de son intérêt? Et M. Ribot

1. Voir Herbart, *éd.* Hartenstein, vol. V, p. 30... als entspringend aus Verhältnissen sehr vieler Vorstellungen die sich *aber nicht einzeln angehen lassen, ja die vielleicht aus physischen Gründen gar nicht gesondert können wahrgenommen werden.*

2. Voir les *Œuvres pédagogiques* d'Herbart, trad. Pinloche, Alcan, 1894. En particulier p. 115 et 79.

3. Herbart admet l'idée de finalité; mais il ne l'utilise pas dans sa psychologie. Voir sur la finalité d'après Herbart, Mauxion, *La métaphysique de Herbart*, Hachette p. 211.

4. P. 409.

ne parle-t-il pas de la logique implicite de nos sentiments[4]? On peut inversement admettre, comme Herbart, que les sentiments sont en eux-mêmes des idées, tout en admettant que leur mode d'action est mécanique. Spinoza est à la fois intellectualiste comme l'est M. Ribot, puisqu'il admet la finalité interne, et intellectualiste au sens de Herbart : car le sentiment est pour lui l'idée même (expression du corps à vrai dire) considérée comme force [1].

L'étrange est que M. Ribot, qui croit les idées si inefficaces, attribue tant de puissance aux philosophes. Ils ont caché aux hommes cette vérité de la toute-puissance des instincts que la nature leur crie de toute ses forces! La foi se forge ainsi des fantômes que tour à tour elle craint ou méprise.

Il nous a semblé même que dans son ardeur combattive M. Ribot méconnaissait ses alliés. Nous l'avons vu déjà, M. Ribot parfois est intellectualiste sans le savoir. Ainsi encore il réfute la théorie de Strong qui assimile le plaisir ou la peine à une *sensation* [1]. Or cette théorie signifie précisément que le plaisir est un *état spécial irréductible*, qu'il y a un plaisir comme il y a une sensation de rouge, de même qu'il y a selon M. Ribot un type affectif aussi bien qu'un type sensitif ou imaginatif. C'est donc précisément la théorie de M. Ribot que M. Ribot refute. Le mot *sensation* (*fait intellectuel*) l'a trompé; et il a vu rouge.

Une phrase de Léon Dumont exprime bien cette attitude de dévotion et d'amour compréhensif à l'égard de tout ce qui a comme un relent scientifique, attitude qui fut, dans la période héroïque de la psycho-physiologie, celle du psychologue positif. Dumont rapproche dans un même culte comme équivalentes et indifféremment applicables à la psychologie toutes les hypothèses utilisées dans les sciences positives, la théorie *mécanique* de l'énergie par exemple et la théorie de l'évolution fondée sur l'existence d'un besoin, et qui ne peut se passer du concept de finalité : n'ont-elles pas comme un air de parenté? La science ne les couvre-t-elle pas toutes de son aile? « Nous croyons qu'elles (nos théories) doivent s'imposer... à tous ceux qui acceptent la théorie *de l'évolution et de la sélection naturelle*, la réduction du moi à une série de sensations élémentaires, la *théorie de l'équivalence des forces*, la *transformation et la conservation de l'énergie*, l'identité de la sensation et du mouvement, la sensibilité dans les

1. Voir *Psych. Rev.*, juillet 1896; sept. nov. 1895; janv. 1896; Ribot, p. 38.

fonctions inconscientes de l'organisme, l'explication des instincts et des facultés par l'habitude et l'hérédité, et enfin les nouvelles méthodes d'analyse physiologique qui présentent nos organes comme des pures associations d'éléments histologiques, et leur fonctionnement, comme la résultante des mouvements moléculaires [1]. » Une phrase semblable, certes M. Ribot ne l'eût ni écrite, ni pensée; mais il y a quelque chose en lui de cette foi synthétique.

Et cependant, si l'on compare ce livre aux livres antérieurs de M. Ribot, on y sent un souci constant et souvent exprimé de limiter les théories : le ton du livre est changé; il y a comme une sourdine aux affirmations. M. Ribot hésite sur ces questions d'origine sur lesquelles il se prononçait jadis avec plus de hardiesse. Il passe rapidement sur les premiers stades de la vie affective et se hâte vers la lumière, c'est-à-dire vers la conscience [2]. Dans les *Maladies de la personnalité*, M. Ribot trouvait ces obscurités lumineuses ; et la personnalité consciente devait selon lui s'expliquer par ses antécédents inconscients [3]. M. Ribot utilise les explications finalistes; en était-il question dans les *Maladies de la mémoire*? Il préfère aux expériences de laboratoire les enquêtes objectives sur la vie collective de l'humanité [4]. Les mêmes réserves reviennent à propos de chaque question. Sur le problème même dont la solution importe essentiellement à la thèse physiologique, les affirmations de M. Ribot sont parfois hésitantes. Toutes les mélancolies sont-elles d'origine organique, ou en est-il d'origine intellectuelle? « Je ne voudrais pas encourir le reproche de tirer des faits plus qu'ils ne contiennent et de vouloir l'unité à tout prix ; mais il résulte de ce qui précède que si l'état affectif n'est pas toujours et partout primitif, il l'est le plus souvent [5]. » Nous disions plus haut que M. Ribot trouve insuffisants les documents sur le nombre et la nature des concomitants organiques de l'émotion (langage vulgaire). Mais sa pensée, complexe et souvent comme inquiète dans le courant du livre, apparaît dans la Préface et la Conclusion comme lumineusement simple et sûre d'elle-même. M. Ribot doute dans le détail, et croit dans l'ensemble; comme celle des croyants, sa devise est : Quand même.

1. Dumont, *Théorie scientifique de la sensibilité*, 1877, p. 6.
2. Voir Introduction et p. 272.
3. *Maladies de la personnalité*, p. 30.
4. P. 186.
5. P. 73.

*
* *

Heureusement, la théorie qui semble être le fond du livre n'en est que l'écorce. Celui-ci vaut par un exposé parfaitement clair, des analyses précises et suggestives. On trouvera ici certainement comme un répertoire complet et méthodique de tous les documents nouveaux ou mieux analysés que la psychologie ou la physiologie moderne peuvent fournir en faveur de la thèse éternellement vraie que l'homme est en général mené par ses passions ou par son tempérament. Et M. Ribot ajoute lui-même à cet immense recueil admirablement mis au point des aperçus nouveaux. Nous citerons en particulier les études sur la mémoire affective, le type affectif; il nous semble seulement que M. Ribot eût pu justifier l'existence de ce type à l'aide d'exemples littéraires. L'émotion chez le *symboliste* est une émotion *générale*, lien réel d'images diverses, et sans relation apparente, rapprochées par une émotion commune [1]. Citons encore les études sur l'association des idées et des sentiments, le *transfert* des sentiments, et l'excellente analyse — objective — des diverses formes de l'instinct de conservation.

Mais ici même, dans les parties d'analyse, il y a lieu de regretter que l'esprit du système gâte parfois ou appauvrisse l'observation.

La terminologie même de M. Ribot se ressent du parti pris physiologique. M. Ribot désigne par le mot *émotion* le complexus formé de tendances et d'états affectifs — plaisirs ou peines — les tendances telles qu'elles se révèlent après l'expérience, et cela surtout parce que dans le mot *émotion* il y a le mot *mouvement*. Or si l'idée de mouvement est en effet contenue étymologiquement dans « émotion », il est certain que dans l'usage de la langue l'idée de mouvement en est totalement absente, et que le mot émotion évoque bien plutôt l'idée d'un *état*. Nous réserverions donc le mot émotion pour désigner les *états affectifs* quand ils se présentent sous la forme en quelque sorte aiguë du plaisir et de la peine. Le mot *passion* nous paraît au contraire devoir désigner une partie des sentiments que M. Ribot qualifie d'émotions; et nous les définirions, à peu près

1. Nous avons eu occasion dans des leçons faites il y a quelques années d'étudier la psychologie du symboliste à propos d'un type psychologique, analogue à celui que décrit M. Ribot, et que nous dénommions : l'*intérieur*.

comme Bossuet, des *mouvements de l'âme* qui suivent les plaisirs sentis ou imaginés, sauf à modifier cette définition de façon à ne pas effaroucher les psycho-physiologistes. Le mot *tendances* ou le mot *besoin* (quand il s'agit de besoins proprement organiques) désignerait les tendances innées.

Nous ne voyons pas d'inconvénient à ce que, sur la question de savoir s'il existe ou non une mémoire affective, M. Ribot cite le nombre des personnes qu'il a consultées. Mais nous trouvons qu'il y a quelque pédantisme à attacher à un chiffre autant d'importance qu'il paraît le faire. Le fait de la mémoire affective est bien connu, au moins en ce qui concerne les émotions supérieures; et s'il n'a pas été mentionné par des psychologues de profession, qui ignorent les faits tant qu'ils n'ont pas l'estampille du laboratoire, il l'a été certainement par des romanciers [1]; nul n'ignore que certaines personnes gardent le souvenir des choses, et d'autres, comme on dit, le souvenir de leur *impression* seulement. Or, supposons qu'un psychologue ait condensé sur ce point en une ligne les résultats de l'observation et aussi de cette imagination intérieure que l'*experientia vaga* de la vie assouplit et rend capable de former des types psychologiques viables; supposons qu'il ait présenté cette note à la vérification de ses semblables : M. Ribot l'eût sans doute négligée comme une observation de littérateur. Et cependant la constatation de M. Ribot que 60 pour 100 ont répondu oui, 40 pour 100 non, y ajoute-t-elle quelque chose de plus qu'une apparente précision scientifique? Précision qui permet souvent à des esprits médiocres de dissimuler sous des chiffres leur écœurante banalité.

Peut-on dire que tout sentiment intellectualisé est un sentiment atténué [2]?

La théorie de l'instinct de conservation — si intéressante qu'elle soit comme *étude empirique* — reste obscure dans son ensemble, et par endroit incomplète, et cela, semble-t-il, parce que l'auteur, habitué à l'obscure clarté des explications physiologiques, évite d'approfondir les questions à la lumière des faits psychologiques supérieurs.

L'instinct de conservation n'est nullement défini, il est analysé

1. « C'est une des singularités de ma mémoire que je me souviens du texte des paroles moins que de leur accent, et de cet accent moins que de la nuance d'âme que j'ai cru découvrir par derrière. » Bourget, *Pastels*, p. 80.

2. Voir p. 19. C'est une erreur que réfuterait l'observation du premier amoureux venu, pour peu idéaliste qu'il fût.

dans ses diverses manifestations: mais que signifie-t-il en lui-même? Est-ce l'instinct de vivre, de vivre plus, de vivre mieux? Tous ces termes sont-ils équivalents? Il semble cependant que la théorie de M. Ribot exige des explications sur ce point. Il paraît admettre — et cela est dans le sens de sa théorie — que l'instinct de conserver, ou tout au plus de développer la vie organique, est le seul fondamental. Car, pour expliquer le suicide dans cette hypothèse, il s'embarrasse dans des subtilités qu'un métaphysicien envierait. Le suicide est la négation de l'instinct de conservation. Mais l'acte est rationnel puisqu'il va dans le sens du moins mauvais ou de ce qui est jugé tel [1]. Mais aller dans le sens du *moins mauvais*, est-ce la même chose qu'aller dans le sens de la vie, et de la vie organique? En fait l'individu ne la conserve pas, puisqu'il se tue. Y a-t-il donc en l'homme une tendance à aller dans la direction, quelle qu'elle soit où il a commencé d'aller? Et le besoin de jouir peut-il dès lors devenir assez fort pour supplanter le besoin de vivre? M. Ribot admet un amour-propre, un besoin de promouvoir sa conscience personnelle, distinct de l'instinct de conservation : cet amour de soi peut-il devenir absolument indépendant du besoin de se conserver? Il y a des degrés dans l'instinct de conservation, nous dit encore M. Ribot [2]. Mais dans le cas de suicide, il semble que cet instinct soit complètement annihilé. D'autre part, M. Ribot explique précisément l'altruisme par un besoin de bienveillance *active*, un besoin d'être plus. Y aurait-il donc en l'homme des besoins nécessaires et des besoins de luxe? Sur toutes ces questions, pas de réponse, ou des réponses vagues ou en apparence au moins contradictoires. D'excellentes analyses de la peur, de la colère, etc., mais de théorie point. Et cela sans doute parce que la théorie aborderait ici nécessairement des problèmes que la physiologie ne connaît pas (à tort d'ailleurs peut-être).

A vrai dire M. Ribot, lorsque les explications physiologiques lui manquent, se contente de faire l'histoire des sentiments. Mais raconter ou décrire n'est pas expliquer, c'est retourner à l'enfance de la science ; c'est faire de l'histoire naturelle descriptive.

Même il semble que parmi les manifestations de l'instinct de conservation M. Ribot ait négligé d'en étudier séparément une qui est pour ainsi dire précisément cet instinct même : le désir. Sans doute la peur, la colère, sont les premières manifestations de l'instinct de

1. P. 242.
2. P. 243.

conservation, l'être étant d'abord hors de soi, et se garant des choses, avant de se replier sur soi; avant d'être soi, on est d'abord contre autrui. Mais cependant, dès le début de la vie, la spontanéité directe se manifeste dans les mouvements spontanés du nouveau-né, et le germe du désir, puis le désir lui-même ne méritent-ils pas une étude, aussi bien que la sympathie et les affections tendres?

Cette lacune surprend d'autant plus que, dans sa classification des caractères, M. Ribot distingue, en somme, par la différence du *désir* et de l'*état affectif* les deux types qu'il tient pour fondamentaux : les *actifs* et les *sensitifs* (nous dirions plutôt *émotifs*; le mot *sensitif* s'appliquerait plutôt à un type intellectuel). Nous avons eu occasion déjà de parler de cette classification [1]. Disons seulement que M. Ribot ne distingue pas assez, des *actifs* et des *émotifs*, ceux que l'on pourrait opposer sous le nom d'*expansifs* et d'*intérieurs*, et qui sont caractérisés les uns par l'expression motrice des sentiments, les autres par l'absence de ce genre d'expression. La confusion de M. Ribot pourrait conduire à mettre dans la même catégorie Napoléon et un méridional bavard : tous deux, selon le mot de M. Ribot, sont tournés vers le dehors. La distinction des émotifs et des actifs est celle de la spontanéité et de la passivité, distinction admirablement analysée par Bain dans ses études sur les caractères [2].

Il nous semble que ces lacunes viennent pour une grande part de ce que M. Ribot persiste, quoique avec moins d'âpreté intransigeante qu'au début de ses travaux, à penser que le simple seul éclaire le complexe. Si les besoins inférieurs persistent comme éléments de nos passions en apparence les plus éthérées, il se mêle aux besoins les plus grossiers une part d'idéalisme; si l'homme est une brute inconciente, il est aussi un ange déchu, et qui se cherche. Le goût du rythme que M. Ribot note chez les sauvages est-il un plaisir simplement sensible ou déjà intellectuel? Des psychologues comme MM. Baldwin et Ladd pensent que la biologie même, puisqu'elle rattache au *besoin* l'évolution organique, gagnerait à s'éclairer par la psychologie.

Il semble aussi, et par là même, que M. Ribot tient trop peu de compte — entre la psychologie physiologique et expérimentale d'une

1. *Revue de métaphysique et de morale*, sept. 1893.
2. *On the study of Character, including an Estimate of Phrenology*, London, 1861.
3. *Psych. Review*, mai 1896, p. 296.

part et la psychologie collective — de cette psychologie individuelle et traditionnelle fondée sur l'analyse intérieure, à laquelle collaborent tous ceux qui vivent et que le psychologue professionnel se borne à systématiser. Sous la forme d'une maxime ou d'une notation discrète sont là concentrés tout le suc et toute la fleur de l'expérience humaine. On peut appliquer à cette psychologie les termes par lesquels M. Ribot lui-même oppose la psychologie collective à la psychologie expérimentale. « Quelques-uns disent ou laissent entendre dédaigneusement que c'est une étude purement descriptive. Mais, tant qu'on n'aura pas trouvé d'autre méthode pour traiter la question, cela vaudra toujours mieux que le silence. Jusqu'ici l'expérimentation appliquée aux sentiments s'est tenue dans des limites très étroites et n'a guère fait que corroborer les données de l'observation. Il faut donc modifier notre orientation, et chercher ailleurs : l'anthropologie, l'histoire des mœurs, des arts, des religions, des sciences nous seront plus utiles que les apports de la physiologie. Les expériences de laboratoire inspirent à certains une foi inébranlable, mais l'évolution des sentiments dans le temps et l'espace, à travers les siècles et les races est un laboratoire qui opère depuis des milliers d'années sur des millions d'hommes, et dont la valeur documentaire n'est pas médiocre.. Il ne faudrait pas... qu'après s'être mutilée par en bas... elle (la psychologie) se mutilât par en haut [1] ».

Et nous ne saurions mieux faire qu'emprunter encore à M. Ribot cette modeste déclaration qui sera notre conclusion même : « La psychologie doit confronter sans cesse la formule avec les faits, la contrôler par l'expérience, noter les exceptions. Elle se contente de lois empiriques qui embrassent la généralité, jamais la totalité des cas. »

F. Rauh.

1. P. 186.

ESSAI CRITIQUE

SUR

L'HYPOTHÈSE DES ATOMES

DANS LA SCIENCE CONTEMPORAINE

Par A. HANNEQUIN [1].

Avant de discuter la métaphysique de M. Hannequin, il convient de se demander quel est le rapport de cette métaphysique à sa théorie de la connaissance. Le premier Livre de son ouvrage n'a fait que développer et confirmer par la critique de la science contemporaine la deuxième antinomie kantienne : il aboutit à montrer que la recherche d'un élément simple dans la nature est à la fois nécessaire et impossible, donc contradictoire. Le seul moyen, selon Kant, de résoudre cette contradiction, est de refuser au monde phénoménal une réalité absolue et de lui accorder seulement une réalité empirique relative aux formes subjectives de la connaissance. Cette solution paraît insuffisante à notre auteur (p. 361) : il prétend pénétrer dans le monde nouménal dont la critique nous ferme l'accès; il espère y trouver l'élément dernier et vraiment absolu qui nous échappe sans cesse dans la nature. Ainsi, tandis que Kant trouvait dans les antinomies la meilleure démonstration de l'idéalisme critique, M. Hannequin résout la seconde antinomie en faveur du réalisme : il affirme l'antithèse du monde phénoménal et la thèse du monde nouménal, où il découvre les véritables atomes, les unités métaphysiques que la raison cherche en vain dans le monde physique : « Si les individus n'apparaissent point au terme de la division du temps et de l'espace, ou si, en d'autres termes, ils n'en sont point les parties,

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, nov. 1896 et janv. 1897.

il se peut tout au moins, selon le mot de Leibnitz [1], qu'ils en soient les fondements (p. 384) ». C'est donc dans la monadologie leibnitzienne que l'auteur trouve « la solution anticipée » de l'antinomie kantienne (p. 306, note).

C'est ainsi que M. Hannequin justifie la nécessité de l'atomisme, et en même temps explique et résout ses contradictions. Le besoin d'unité qui pousse notre raison à chercher un élément indivisible au sein de la matière correspond au fond à la nature de l'être; et si elle est condamnée à ne jamais le trouver, c'est que les formes de la sensibilité interposent entre elle et les choses le mirage trompeur de la continuité. Si, par une analyse transcendante, on pouvait dépouiller la réalité absolue des voiles qui la déguisent pour nos sens, on atteindrait les êtres simples dont les atomes ne sont que le fantôme toujours fuyant et toujours renaissant. En affranchissant la raison des conditions subjectives de la représentation, on délivre l'atome de ses contradictions; du même coup, il cesse d'être une partie intégrante du monde phénoménal pour en devenir le fondement objectif et absolument réel; ou plutôt, « l'atome s'évanouit avec le continu à mesure qu'on s'élève vers les activités et les unités véritables dont ils ne sont que le reflet, vers les monades et les esprits (p. 20) ».

II

La métaphysique de M. Hannequin peut donc être considérée comme une conciliation du leibnitzianisme et du kantisme. Ajoutons, pour en compléter la genèse, que, de l'aveu même de l'auteur, Lotze en a été l'inspirateur immédiat. En la définissant ainsi en termes historiques, nous voulons simplement la caractériser par son rapport à des systèmes connus, en marquer les origines et les attaches traditionnelles, et nullement en contester ou en diminuer l'originalité : Leibnitz lui-même ne se présentait-il pas comme le conciliateur d'Aristote et de Descartes? M. Hannequin a entrepris de restaurer la métaphysique sur les bases mêmes du criticisme; et non pas la métaphysique au sens où l'entendait et l'admettait Kant, comme système des principes *a priori* de la connaissance de la nature, mais la métaphysique conçue comme la connaissance des choses en soi,

1. « Unitates substantiales non sunt partes, sed fundamenta phænomenorum. » (Gerhardt, II, 268, cité p. 306, note.)

que Kant avait prétendu condamner. Pour cela, il a tiré de la critique toutes les conséquences réalistes qu'elle comporte, et il a habilement profité des concessions et des aveux de Kant favorables au réalisme pour réhabiliter l'ontologie spiritualiste que le grand critique croyait avoir ruinée sans retour.

Notre auteur part de ce principe, que nous n'avons pas d'idées innées ou d'intuitions intellectuelles (p. 254, 262, 400) ; en d'autres termes, la pensée ne crée pas de toutes pièces son objet : elle n'est qu'un pouvoir de synthèse, une faculté de lier le divers, en un mot de juger. Or « la puissance de penser n'est pas une pensée ». « Le « je pense » tout seul ne se pense point lui-même, à moins de penser un monde dont il serait tout l'être ; » or la pensée humaine n'est pas créatrice. « Au « je pense » il faut donc un donné qui le fasse sortir de sa virtualité, qui le provoque à l'acte, et qui du même coup subisse son action. » Cette matière que la pensée ne peut se donner à elle-même, et sans laquelle elle ne peut s'exercer, « cette chose qui se prête à l'action de la pensée sans pourtant qu'elle soit déjà une pensée, qui est dans la conscience sans être connaissance », c'est la sensation (p. 254-255). Cette donnée étrangère à l'esprit, qui s'impose à lui et dont il ne peut se passer, doit donc venir d'ailleurs et être reçue du dehors, c'est-à-dire d'autres êtres, et il faut admettre que ceux-ci agissent sur nous pour produire en nous ces impressions. « Ainsi, par cela seul que le jugement existe, déjà nous rencontrons, parmi ses conditions, l'existence hors de nous de choses qui nous affectent (p. 258-259). »

L'auteur va plus loin : non seulement le jugement nous révèle la réalité des choses en soi, mais encore il nous permet d'entrevoir leur nature. En effet, si les données sensibles sont nécessaires à l'exercice de la pensée et sont un élément indispensable de la connaissance, elles ne peuvent être absolument indéterminées, car alors l'entendement pourrait se passer de cette matière informe et nue, et construirait à lui seul l'univers avec ses catégories. Mais cela n'est pas possible : le phénomène « est *senti*, il n'est jamais *connu* dans son intégrité ; si bien qu'aucun effort n'aboutira jamais, à défaut de l'intuition sensible, comme chez l'aveugle et le sourd, à le livrer à l'entendement : preuve que quelque chose du phénomène échappe toujours à notre intelligence, et que, ne pouvant le construire, elle ne saurait non plus le deviner (p. 5) ». En un mot, la sensation est irréductible aux concepts.

De la nécessité de l'intuition sensible on peut donc déduire que la matière de nos perceptions possède déjà par elle-même quelques déterminations. Mais, d'autre part, elle ne peut contenir des déterminations toutes faites, qui s'imposeraient d'avance à notre pensée : car alors les concepts seraient pour ainsi dire préformés dans les sensations, et l'entendement n'aurait qu'à les reconnaître et à les enregistrer. Or, de l'analyse profonde et subtile des conditions du jugement, l'auteur a conclu l'antériorité du jugement sur le concept, et par suite la spontanéité de l'entendement et son indépendance par rapport à la sensibilité. Pour concilier l'autonomie du jugement, en tant qu'acte synthétique de l'entendement, et son hétéronomie, en tant qu'il s'applique au divers de l'intuition sensible et en constate les déterminations, il faut donner tort à la fois au rationalisme, qui réduit la sensibilité à l'entendement en faisant de la sensation une idée confuse, et à l'empirisme, qui réduit l'entendement à la sensibilité en faisant du concept la copie ou le résumé de nos sensations; et adopter la thèse caractéristique du criticisme, à savoir l'hétérogénéité de la sensibilité et de l'entendement, d'où il résulte que leur mutuel concours est nécessaire à l'élaboration de la connaissance.

Ainsi ni la matière, ni la forme ne se suffit à elle-même et ne constitue à elle seule la connaissance [1]; et pourtant, ni l'une ni l'autre ne peut être indéterminée, s'il est vrai qu'elles sont également indispensables. Mais alors, comment expliquer la concordance des déterminations que la matière tient des choses en soi avec celles que l'esprit lui impose en vertu de ses formes *a priori*? Pour cela, il faut admettre que les données sensibles possèdent, non pas des déterminations fixes et précises, qui anticiperaient ou contrarieraient les opérations spontanées de l'esprit, mais des déterminations vagues et fluides en quelque sorte, qui appellent et attendent les déterminations propres de l'entendement; et il faut aussi que les formes *a priori* soient, non pas des cadres rigides et tranchants, mais des moules élastiques, assez souples pour s'accommoder à toutes les données de l'intuition (p. 257). C'est à ce prix qu'est l'accord des deux facultés inséparables et indépendantes à la fois dont la connaissance est l'œuvre commune.

Or si cet accord est indispensable, il est aussi gratuit, pour ne pas

1. « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles ». Kant, *Critique de la Raison pure*, p. 75 de la 2e éd.

dire fortuit : il implique donc une conformité et une sorte d'harmonie entre les formes *a priori* du sujet et la matière empirique qui vient de l'objet; il exige par suite une collaboration réelle des choses en soi avec l'esprit. De la nécessité de cette collaboration découlent des conséquences très importantes. Pour que la perception soit possible, il faut que les choses se prêtent aux formes de notre sensibilité; et pour que la pensée soit possible, il faut qu'elles se prêtent aux formes de notre entendement. Ou plutôt, puisque notre pensée ne peut imposer aucune nécessité aux choses, il faut que nos formes subjectives soient appropriées et comme proportionnées aux choses, non moins qu'à l'unité de l'aperception. De là l'auteur croit pouvoir tirer des inductions ou des présomptions sur la nature des choses en soi; car si la sensation est, selon la formule d'Aristote, « l'acte commun du sensible et du sentant (p. 393) », on peut connaître ou tout au moins deviner les choses en soi d'après la manière dont elles nous affectent et les impressions qu'elles produisent sur nous.

Et d'abord, que doivent être les choses en soi pour pouvoir être perçues sous les formes de la sensibilité? Pour justifier la nécessité de ces formes *a priori*, il ne suffit pas de dire que nous ne pouvons rien percevoir que dans et par ces formes; car encore faut-il que les choses se prêtent à revêtir ces formes subjectives, sans quoi celles-ci resteraient vides, et la pensée, privée de matière, ne pourrait s'exercer et serait anéantie. Kant lui-même a implicitement admis que les choses doivent pour ainsi dire occuper l'espace et le temps, car il a supposé, pour démontrer l'antithèse de la deuxième antinomie, que la matière ne peut faire défaut en aucun point de l'espace et en aucun instant du temps : il était donc convaincu qu' « il ne manque jamais d'éléments de perception pour les remplir, ni à plus forte raison d'actions des choses en soi pour les déterminer (p. 383) ». Ainsi, de ce que les choses nous apparaissent sous la forme de l'espace, et qu'elles ne cessent de le remplir entièrement de qualités diverses, on conclut qu'elles doivent former une multiplicité infiniment variée. De même, pour pouvoir nous apparaître sous la forme du temps et en remplir tous les instants, il faut que les choses soient en perpétuel changement.

C'est ainsi que l'on croit pouvoir conclure du Devenir sensible à un Devenir réel dont le premier n'est que l'image. Les formes de la sensibilité n'ont pas seulement une nécessité subjective; elles prennent une valeur objective et s'imposent en quelque sorte aux choses

en soi, comme lieu de rencontre et de contact entre elles et l'esprit (p. 266). Puisqu'il faut que la réalité se soumette aux conditions de la représentation, les formes de la sensibilité prennent un sens réel et une portée transcendante, au moins à titre symbolique, car elles expriment à leur manière l'ordre et la constitution des choses. On transporte ainsi dans la réalité absolue la multiplicité et la succession qui caractérisent le monde des phénomènes, et qui sont l'essence de l'espace et du temps. Au fond, on réalise l'espace et le temps eux-mêmes, en les dépouillant seulement de leur continuité, que l'on considère comme un attribut intuitif et sensible, partant subjectif. La durée réelle, lieu d'un changement ininterrompu, est au temps ce que la multiplicité des choses est à l'espace : un prototype et un fondement intelligible.

Cette théorie assez hardie a du moins l'avantage de fonder l'objectivité de la Géométrie et de la Mécanique, et d'expliquer comment il se fait que les phénomènes se soumettent aux lois mathématiques conçues *a priori*. Elle permet à l'auteur de résoudre cette question[1] : Comment les mêmes lois peuvent-elles s'appliquer à l'Espace abstrait, objet d'intuition pure, et à l'Espace concret, c'est-à-dire au monde sensible, donné dans l'intuition empirique? Pourquoi, en d'autres termes, les propositions que je découvre et que je démontre sur le triangle idéal que je construis *a priori* sont-elles encore vraies des triangles matériels connus par expérience? Cela ne peut se comprendre, selon notre auteur, qu'en admettant que les choses en soi, tout en étant hors de l'Espace, collaborent pourtant à la perception qui nous les représente dans l'espace, et qui leur assigne une grandeur et une position. Que toutes choses nous apparaissent nécessairement étendues et figurées, cela s'explique par la conception de l'espace comme forme *a priori* de la sensibilité : mais que telle chose revête dans notre intuition empirique telle étendue et telle figure particulières, cela ne peut plus s'expliquer par la nature du sujet seul; il faut admettre que la chose en soi coopère à l'œuvre de la perception et concourt à déterminer la figure sensible sous laquelle elle nous apparaît.

Toute cette théorie est assurément ingénieuse et profonde, et il faut reconnaître qu'elle complète, sur un point assez obscur, l'*esthé-*

1. Livre II, ch. III, § III.

tique transcendentale de Kant. Mais cette *esthétique transcendante* ne dépasse-t-elle pas les bornes que le criticisme impose à notre connaissance? Il nous semble qu'elle envahit le domaine inconnaissable des choses en soi, et va jusqu'à leur imposer en quelque manière les formes de notre sensibilité, toutes subjectives qu'elles sont. Sans doute, on croit purifier ces formes de tout caractère intuitif en supprimant leur continuité, et on les réduit à n'être plus, selon la pensée de Leibnitz, que l'ordre des coexistences et l'ordre des successions. Mais, bien qu'on dégage autant que possible les choses des apparences dont notre sensibilité les revêt, il n'en est pas moins vrai qu'on leur impose à tout le moins les lois qui régissent l'ordre intelligible de nos perceptions; si peu qu'elles soient engagées dans l'intuition empirique, du moment qu'elles contribuent à la déterminer, elles doivent obéir à la nécessité mathématique fondée sur les formes *a priori* de la sensibilité. Par exemple, s'il est vrai que la perception d'une éclipse requière de la part des choses un concours ou une collaboration quelconque, le fait que la prévision astronomique des éclipses réussit n'implique-t-il pas la soumission des choses à un ordre nécessaire dont nos lois géométriques et mécaniques sont la traduction intuitive? Mais alors, étant donné que l'auteur conçoit les choses en soi comme des individus réels et indépendants, que devient leur spontanéité? Peut-être un kantien trouverait-il que ce n'est pas la peine d'admettre un monde nouménal pour y transporter la nécessité qui règne dans le monde des phénomènes.

D'autre part, on peut s'étonner que, tout en réalisant l'espace et le temps, l'auteur ait cru devoir sacrifier leur continuité. Sans doute, il résout par là les prétendues contradictions de l'atomisme, et il échappe aux difficultés (plus apparentes que réelles) des arguments de Zénon d'Elée (v. p. 405); mais, pour résoudre l'antinomie qu'implique l'atome, il n'avait qu'à supprimer l'un des deux principes contraires, le nombre ou le continu. Or nous savons que, pour lui, le continu est inintelligible, et que le nombre, au contraire, est le type de l'intelligibilité parfaite. Si notre auteur était idéaliste, on comprendrait qu'il pût ériger les exigences de la raison en lois de la réalité, et soumettre les choses en soi à la règle du nombre. Mais puisqu'il est réaliste, il semble que le continu soit plus près que le nombre de la réalité « obscure et inintelligible (p. 11) ». En effet, c'est le nombre qui vient de l'esprit, et dès lors il ne peut avoir de

valeur objective ; c'est au contraire le continu qui vient des choses, et qui exprime le mieux l'infinie variété du Réel : c'est un « objet qui ne vient point de notre intelligence, et qui, de sa nature, pourrait bien être inintelligible (p. 10) ». Le continu est « le résidu du monde sensible, » (p. 10), « un substitut de la réalité sensible » (p. 19), que la quantité discrète ne parvient pas à épuiser [1]. C'est une « énigme indéchiffrable offerte par notre sensibilité aux vaines analyses de notre entendement (p. 10) ». « Échouer sur le continu, c'est donc, pour l'entendement, échouer sur la réalité (p. 19). » Ce qu'il y a de réel dans le phénomène, c'est « ce que le nombre, avec ses relations immuables et fixes, ne saurait exprimer, à savoir le progrès, la puissance de changer et l'acte incessant du changement, ou, d'un seul mot, l'intense et continuelle vie du phénomène » (p. 19). « C'est donc par sa puissance indéfinie d'agir que la réalité échappe, sinon quand on l'arrête et quand on l'interrompt, au nombre et à la science ; et qui sait si le continu, pour envelopper dans le présent cet infini du phénomène, ne devait point lui-même être infini, inépuisable pour toute équation, et assez indéterminé pour recevoir, dans la suite des temps, l'infinité des déterminations possibles? (p. 19-20). » En résumé, le fond de la nature paraît bien être infini et continu ; dès lors il ne faut pas la concevoir sous la forme d'une pluralité discrète d'individus, surtout quand on considère comme contradictoire « un nombre actuel et infini d'unités réelles (p. 137) », mais bien plutôt sous la forme d'une diversité continue, qui sauve et réconcilie l'unité et l'infinité du Réel.

Aussi bien est-ce la conclusion qui paraît ressortir de la critique des sciences positives : car le fait que la science est entraînée dans une régression sans fin vers un élément dernier qu'elle ne peut jamais atteindre, semble manifester la continuité et l'infinité réelles de la nature : et c'est ce qui explique que toute discontinuité et toute limitation imposées aux phénomènes ne puissent être que provisoires, et doivent être fatalement dépassées. La nécessité même de cette régression indéfinie, si elle pouvait être établie, prouverait que le monde physique est essentiellement continu. En tout cas, les inductions les plus probables qu'on puisse tirer des échecs répétés de l'atomisme sont favorables à l'hypothèse de la continuité et de

1. « Le cadre de la quantité... est trop étroit pour les contenir (les phénomènes et le réel) avec les puissances qui constituent leur vie présente, toute pleine du passé et déjà grosse de l'avenir (p. 13) ».

l'infinité de la nature. Et s'il est permis de conclure du monde phénoménal à un monde nouménal qui en serait le fondement objectif, on est en droit de présumer que la réalité absolue, devant enfermer une infinité actuelle de déterminations, est réfractaire au schème du nombre et même à la catégorie de quantité, et ne trouve que dans le continu un symbole adéquat. De la continuité de l'espace on croit pouvoir conclure « la richesse infinie, la diffusion sans bornes et la répétition, dans le champ de l'existence, d'un réel à ce point divers et composé, que le moindre reflet qui s'en projette en nous, que la plus légère impression qu'il y fasse enveloppe à l'infini des éléments de ce reflet et de cette impression (p. 270) »; et l'on ajoute encore : « D'unité absolue sans multiplicité, ou de pluralité également absolue sans rapports ni relations entre les choses multiples, la divisibilité et la continuité de l'Espace suffisent pour empêcher qu'il puisse être question (p. 271). » Toutes ces considérations transcendantes conduisent logiquement à attribuer à la réalité, sinon la continuité intuitive de l'espace, du moins une sorte de continuité métaphysique, synthèse de l'unité et de la multiplicité également essentielles de l'Être, et qui serait le fondement réel de la continuité spatiale, comme l'*ininterruption* du changement réel est le fondement de la continuité du Temps. Pourquoi donc concevoir la réalité comme une pluralité discrète d'individus, au lieu d'admettre l'unité de l'être sous la multiplicité infinie et continue de ses modifications? En un mot, nous ne voyons pas de raison suffisante pour que la métaphysique de M. Hannequin soit un monadisme plutôt qu'un panthéisme, et même nous croyons trouver dans les principes de son système des raisons contraires.

*
* *

Cette raison, que nous cherchons en vain dans la critique des formes de la sensibilité, se trouve dans la critique des formes de l'entendement, et notamment de la causalité. En effet, pour que, malgré l'argument de Sextus Empiricus, la cause reste distincte de son effet, il faut qu'elle en diffère substantiellement; et pour que l'effet n'épuise pas l'activité de sa cause et puisse devenir cause à son tour, il faut qu'il soit dû à la coopération d'agents indépendants. L'analyse de la causalité oblige à en chercher le fondement objectif dans l'action réciproque d'êtres réellement distincts, d'indi-

vidus en un mot, dont l'identité persiste à travers leurs réactions mutuelles, bien mieux, s'affirme et se détermine par ces réactions mêmes, de sorte que le changement perpétuel et universel des choses s'explique par leur activité incessante et par leurs relations toujours renouvelées. Or, pour pouvoir agir les unes sur les autres, et réagir d'une manière propre et originale, il faut que les choses ne soient pas simplement les modalités éphémères d'un être unique, mais des êtres réellement distincts, centres et sources inépuisables d'activité, doués de modes d'action et de réaction caractéristiques. Et voilà pourquoi le monde nouménal est une société de monades, une république d'individus à la fois indépendants et solidaires les uns des autres.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans l'éloquente exposition où il développe son système du monde ; nous préférons renvoyer le lecteur à ces belles pages, d'une inspiration si élevée et d'une pensée si puissante. Notre ingrat métier de critique nous défend de nous laisser séduire par ces spéculations brillantes, et nous oblige à en discuter les principes. Or le point de départ de cette conception métaphysique est la réalisation de la catégorie d'action réciproque, fondée elle-même sur la valeur transcendante qu'on a attribuée au principe de causalité. Il faut rechercher et examiner avec soin les raisons de cette grave infraction aux règles de la Critique. Il ne suffit évidemment pas de montrer que le principe de causalité n'a pas de valeur scientifique pour lui conférer d'emblée une valeur métaphysique. Mais, comme les formes de la sensibilité, les formes et les principes *a priori* de l'entendement, tout subjectifs qu'ils sont, ne laissent pas d'avoir pour notre auteur une certaine valeur objective : car, pour que nous puissions penser, il ne suffit pas qu'une matière nous soit donnée, ni même qu'elle soit disposée à entrer dans les cadres de l'intuition; il faut encore qu'elle « se prête » à l'application des catégories. Nous ne pourrions mettre de l'ordre dans nos perceptions, si le désordre ou le hasard régnait dans la réalité ; et si notre expérience est conforme à des lois déterminées, c'est que les choses en soi ont aussi leurs lois, dont les nôtres sont la traduction symbolique. Soutenir le contraire, à savoir que la matière de la connaissance est par elle-même indéterminée, et qu'il est indifférent qu'elle obéisse à un ordre quelconque, ce serait, selon notre auteur, méconnaître le rôle indispensable de la sensibilité et réduire toutes nos facultés de connaître au seul entendement; ce serait

ruiner la valeur objective de la connaissance, en en faisant une pure création de l'esprit, sans contrôle possible de la part de l'expérience et sans correspondance nécessaire avec la réalité. En un mot, il faut qu'il y ait une sorte d'harmonie entre l'esprit et les choses pour qu'il puisse les connaître; et les formes de l'entendement doivent avoir leur équivalent et leur fondement dans les formes mêmes de l'être. L'existence de la vérité postule donc, « sauf la supposition, absurde en sa rigueur, d'une harmonie préétablie, la soumission des choses à un ordre et des lois qui seuls justifient nos anticipations, et qui, loin de répugner à l'ordre intelligible de notre connaissance, accusent avec lui leur accord mystérieux (p. 261) ». Ainsi toutes les catégories et tous les principes de l'entendement ont un fondement objectif, et correspondent en quelque mesure à la constitution de la Réalité.

Mais s'il en est ainsi, et si vraiment la nécessité subjective des formes de l'entendement implique leur nécessité objective, loin de l'exclure, on peut se demander pourquoi M. Hannequin, au lieu de réaliser d'emblée toutes les catégories, attache une valeur particulière au principe de causalité, et s'en sert comme de « fil conducteur » pour pénétrer le sens et les lois de la réalité. Le « privilège et la supériorité » qu'il attribue à cet égard à la relation causale vient de ce qu'elle est doublement synthétique. Elle l'est d'abord comme le jugement mathématique, en tant qu'elle relie des termes homogènes dans le temps homogène : c'est par là qu'elle offre prise à la catégorie de quantité et se prête aux constructions mathématiques. Mais elle est synthétique au second degré, parce qu'elle relie des termes hétérogènes, à savoir les phénomènes doués de qualités propres, et qui s'enchaînent en vertu de leurs qualités mêmes. Or les synthèses quantitatives sont *a priori*, car elles se fondent sur les formes de l'intuition pure; mais les synthèses qualitatives sont empiriques, car la qualité du phénomène est donnée dans l'intuition sensible et ne peut pas être construite par l'esprit. Aussi les relations mathématiques sont-elles connues *a priori*, parce qu'elles sont l'œuvre de l'esprit, et c'est pourquoi elles constituent proprement la science, du moins sous sa forme idéale et achevée, qui est le mécanisme. Les relations causales, au contraire, ne sont connues que par l'expérience; leur hétérogénéité ne provenant pas de l'entendement, elles ne se laissent ni déduire, ni prévoir par lui; aussi, bien qu'elles provoquent la recherche scientifique et conduisent

à la découverte des lois de la nature, ne figurent-elles dans la science que par leur forme homogène, c'est-à-dire en tant qu'elles se réduisent à des relations mathématiques; elles lui échappent, au contraire, par leur contenu empirique, réfractaire aux vaines analyses de l'entendement. La causalité du phénomène est intimement liée à sa qualité : comme elle, elle est une synthèse confuse et obscure, « impénétrable liaison d'éléments inaccessibles (p. 5) ». Aussi de telles synthèses sont trop complexes pour être l'œuvre de l'esprit : leur richesse même et leur hétérogénéité, comparées à la pauvre et vide homogénéité des synthèses quantitatives, dénotent leur valeur objective, et prouvent qu'elles sont l'œuvre des choses. C'est pourquoi notre auteur croit devoir, à l'exemple de Kant [1], chercher la causalité « intelligible » au-dessus des phénomènes, en dehors de la série homogène qu'ils forment dans l'espace et le temps, et que seule connaît notre science; en un mot, dans les choses en soi que ces phénomènes hétérogènes traduisent dans notre sensibilité, et qui sont le principe de leur hétérogénéité. « La forme synthétique d'un jugement quelconque est donc *a priori* le signe le plus sûr que le rapport qu'il consacre se fonde par quelque endroit sur la nature des choses; car méritât-elle, par sa nécessité et son universalité, d'être ramenée à l'unité synthétique d'une catégorie, comme Kant l'a prouvé de la causalité, encore faut-il, à moins de proclamer contre toute évidence l'indifférence absolue du sensible, que sa diversité, toute confuse qu'elle soit, se prête à recevoir les déterminations qu'y introduit notre esprit, et qui y réussissent ou y doivent réussir sans aucune exception (p. 295). »

On ne peut se dissimuler la portée et la gravité de ces assertions. L'auteur semble ici réduire l'entendement à une faculté logique et analytique, et placer le principe de tout jugement synthétique, non plus dans la raison, mais dans les choses : les relations objectives des phénomènes « répugnant d'une manière manifeste à se laisser réduire aux formes ordinaires de l'identité », il faut bien « qu'elles aient ailleurs aussi que dans l'esprit le fondement de leur constance et de leur nécessité ». « Elles dérivent tout droit de la nature des choses, et non des constructions logiques de l'esprit (p. 294). »

1. *Critique de la Raison pure*, 9e section de l'Antinomie de la raison pure : Remarque finale de la solution des antinomies mathématiques et préliminaire de la solution des antinomies dynamiques.

Ainsi M. Hannequin abandonne la position si forte prise par Kant entre le rationalisme et l'empirisme; il renonce à fonder les jugements synthétiques *a priori* sur la constitution du sujet, et leur cherche un fondement réel dans l'objet. Par là il retire à l'entendement toute spontanéité, et recommence à le « faire tourner autour des choses ». On retombe donc, qu'on le veuille ou non, dans l'empirisme, et l'on revient de Kant à Hume. Mais alors on supprime la certitude et l'objectivité de la connaissance, au moment même où l'on croit les fonder : car, en faisant dépendre la valeur des formes et des principes *a priori* de leur conformité avec les choses, on ruine leur universalité et leur nécessité. En effet, s'il est vrai que l'existence de la science postule « un accord, quel qu'il soit, de l'intuition sensible et des synthèses dues à l'acte de penser (p. 262) », qui nous dit que les choses voudront bien « se prêter » partout et toujours aux formes subjectives de notre sensibilité et de notre entendement? Autrement dit, qui nous permet d'imposer aux choses une nécessité toute relative à la constitution de notre esprit? Si peu qu'on exige des données sensibles pour que leurs déterminations propres cadrent avec nos catégories, on leur reconnaît par là même le droit de résister à leur application; et si le concours des choses en soi est indispensable à la connaissance, il peut aussi faire défaut. Nos jugements synthétiques *a priori* seront donc toujours contingents.

L'auteur répondra peut-être que ce ne sont pas les choses qui « se prêtent » à nos catégories, mais bien nos catégories qui sont appropriées à la nature des choses. Mais cette réplique ne ferait que l'éloigner encore plus du criticisme. En effet, puisqu'il rejette comme absurde l'hypothèse d'une harmonie préétablie entre l'esprit et les choses, il ne peut expliquer l'accord entre les données empiriques et les formes *a priori* qu'en admettant, ou bien que toutes les déterminations du phénomène sont *a priori* et viennent du sujet, ou bien que toutes ces déterminations sont empiriques et viennent de l'objet. La première alternative nous paraît conforme à l'esprit du criticisme, de l'aveu même de notre auteur : « Il semble bien que Kant ait été tenté de confier à l'esprit le pouvoir exclusif d'imposer au sensible... la somme tout entière des déterminations qu'y retrouve la science ; mais dire cela, n'était-ce point supprimer du même coup jusqu'à l'apparence d'une raison de reconnaître l'action, si mystérieuse et si obscure qu'on voudra, mais cependant réelle, de la *chose en soi* sur notre connaissance? (p. 375). » Mais, puisque M. Hannequin

répugne à admettre l'indétermination absolue et la parfaite indifférence du sensible, il doit opter pour la seconde alternative, c'est-à-dire pour l'empirisme pur et simple. Et en effet, le meilleur moyen d'expliquer « l'accord mystérieux » entre les lois de l'esprit et celles des choses consiste à supposer que c'est la nature qui imprime ses formes à l'esprit et le façonne à son image; c'est même la seule manière de garantir la durée et la permanence de cet accord, et par suite l'existence d'une vérité quelconque, du moment qu'on fait consister la vérité dans l'accord de la pensée avec les choses [1]. Ainsi, dès qu'on renonce à voir dans la nature une création de l'esprit, on est obligé de faire de l'esprit une production de la nature. En un mot, il faut choisir entre le réalisme et le criticisme; et peu importe que Kant ait cru devoir admettre l'existence des choses en soi (ce n'est là qu'une question historique), si cette thèse est incompatible avec les principes de la Critique. Or toutes les conséquences que M. Hannequin en a tirées ne font que dénoncer cette incompatibilité; car on ne fait pas au réalisme sa part : « Ce qu'on ne peut en tout cas contester plus longtemps, si seulement avec Kant on pose à l'origine de toute expérience la sollicitation de la chose en soi, c'est la nécessité de faire un pas de plus, et, sinon d'attribuer au Réel lui-même des rapports qui ne peuvent naître qu'en une conscience sensible, du moins de rapporter ces rapports eux-mêmes, comme à leur fondement, à des relations des choses qui pour nous s'y traduisent, et que pour cette raison, mais pour cette raison seule, il devient légitime dès lors d'y substituer (p. 383) ». On ne saurait mieux prouver que Kant n'a pu admettre l'existence des choses en soi que par une infidélité à ses propres principes, et que cette existence est en contradiction avec l'idéalisme transcendental.

*
* *

Mais ce ne sont là que des conséquences lointaines et peut-être contestables des principes posés par Kant; et d'ailleurs, si les conséquences sont contradictoires des principes, c'est apparemment que les principes eux-mêmes recèlent quelque inconséquence. Il nous

1. Il ne faut pas croire, comme semble le dire notre auteur (p. 375), que la suppression des choses en soi ruine la vérité de la science, car dans cette hypothèse la vérité ne consiste évidemment pas dans un rapport de la science au Réel. Comme on vient de le voir, c'est le réalisme qui ruine l'objectivité de la science, tandis qu'elle trouve dans l'idéalisme son plus sûr fondement.

faut donc remonter à l'hypothèse d'où l'auteur est parti, au postulat initial de son réalisme. Or il est tellement réaliste, que lorsqu'on cherche dans son œuvre une définition de la réalité, on en trouve deux. D'une part, le réel est le phénomène, la donnée sensible, la matière de la perception [1], et c'est le sens qui prévaut dans le premier Livre; d'autre part, le réel est la chose en soi, et ce sens, qui domine dans le second Livre, est marqué par une majuscule : le Réel est alors opposé au phénomène. Dans le premier sens, il s'agit d'une réalité immanente à la conscience; dans le second sens, d'une Réalité transcendante et absolue. Cela ne veut pas dire que ces deux conceptions de la réalité soient contradictoires ni même inconciliables, et il serait injuste de méconnaître leur filiation. Dans la connaissance, qui est le produit de la collaboration de l'esprit et des choses, M. Hannequin distingue la forme *a priori*, qui vient de l'esprit et qui seule est intelligible, attendu que « l'esprit ne connaît pleinement que ce qu'il crée (p. 4) », et la matière empirique, qui vient des choses et exprime leur action sur notre sensibilité : « ce que le phénomène contient de qualitatif », selon notre auteur, « c'est ce qui reste en lui du reflet du Réel (p. 412) ». Ainsi la donnée sensible est dans le phénomène à la fois ce qu'il y a de moins intelligible et de plus réel. Lors donc qu'on parle de la « réalité sensible », c'est que « jamais la chose en soi et les réalités ne sont si près de nous que dans la sensation (p.247) »; et si l'on considère les phénomènes comme réels, c'est parce qu'ils traduisent dans notre conscience l'impression que les choses font sur nous. En un mot, le réel (en nous) est l'image du Réel (en soi), et la réalité immanente à la conscience est le symbole de la Réalité transcendante.

Sans doute, répondrons-nous, s'il y a des choses en soi qui nous affectent, nos sensations exprimeront l'action des choses sur nous et auront une valeur objective; mais comment savons-nous qu'il y a des choses en soi, si ce n'est par ces sensations elles-mêmes? Nous ne connaissons directement que des phénomènes, et si nous en concluons l'existence du Réel, c'est parce que nous avons d'abord attribué au phénomène un caractère de réalité. Ainsi, à la vérité, une fois le réalisme établi, la réalité de la sensation dérive de la Réalité des choses en soi; mais, quand on établit le réalisme, c'est

1. P. 13 : « l'infinie variété... des phénomènes et du réel ». — P. 294 : « les réels rapports des réels phénomènes ». — P. 412 : « les réels phénomènes ». (*bis*); etc., etc.

la Réalité des choses en soi qui dérive de la réalité de la sensation. On ne peut donc évidemment justifier celle-ci en disant, par exemple, que « rien n'est en nous si voisin des choses (p. 263) », c'est-à-dire en invoquant l'existence préalablement admise des choses en soi. Il faut se placer d'abord au point de vue idéaliste, et s'enfermer dans la conscience pour y trouver, s'il y a lieu, des motifs d'en sortir et d'en conclure une réalité transcendante; et pour pouvoir attribuer à la sensation une réalité quelconque, fût-elle représentative et symbolique (objective, comme disait Descartes), il faut découvrir dans la sensation elle-même des raisons d'y reconnaître « l'influence nécessaire de ce facteur obscur qui est la chose en soi (p. 375) ».

Nous ne pouvons considérer comme une preuve décisive cette remarque empruntée à Kant [1], qu'il ne saurait y avoir des *apparences* que s'il existe des choses qui puissent *apparaître* (p. 263); car un tel argument a tout juste à nos yeux la valeur d'un jeu de mots. Ce n'est pas une raison parce que le mot *phénomène* (*Erscheinung*) signifie étymologiquement *apparence* (ou *apparition*), pour qu'un phénomène soit nécessairement la représentation de quelque chose, encore moins de la réalité. Du reste, cet argument philologique se retournerait aisément contre la thèse qu'il est destiné à prouver : en effet, tous ces noms imposés à la sensation, loin de lui attribuer une valeur objective, n'ont d'autre but que de lui dénier toute existence absolue : si on l'appelle *apparence*, c'est pour l'opposer à la réalité, et non pour en faire une image de la réalité.

Un argument plus sérieux, et sur lequel M. Hannequin insiste particulièrement, est le suivant : La confusion de la sensation prouve qu'elle n'est pas l'œuvre de l'esprit, mais des choses : en effet, « tout ce qui vient de la pensée est clair pour la pensée (p. 258) »; donc la confusion et l'obscurité du phénomène, irréductible à nos concepts, indiquent qu'il ne vient pas de nous, mais du dehors, et par conséquent des choses. Mais, de ce que la sensation n'est pas l'œuvre de l'esprit, s'ensuit-il qu'elle soit l'œuvre des choses? Nullement, s'il est vrai que nous ne sommes pas « pur esprit », et que nous possédons non seulement un entendement, mais une sensibilité. De ce que la sensation est étrangère et réfractaire à l'entendement, on ne peut conclure qu'une chose, l'hétérogénéité de l'entendement et de la sensibilité; et par le fait même que notre auteur adopte cette thèse,

1. *Critique de la Raison pure*, Préface de la 2e éd., p. XXVII.

il n'a plus le droit de considérer la sensation comme provenant du « dehors » : extérieure à l'entendement, rien ne prouve qu'elle ait une origine extérieure à la conscience même.

Mais, nous objectera-t-on, attribuer la sensation à la sensibilité, c'est avouer par là même qu'elle nous vient du dehors, qu'elle n'est que l'impression que nous recevons des choses : car qui dit sensibilité, selon Kant, dit réceptivité. — C'est précisément là que gît la pétition de principe : de ce que nous avons une faculté de connaître hétérogène à l'entendement, il ne résulte pas que cette faculté soit purement réceptive et n'ait aucune spontanéité : c'est l'entendement qui reçoit ses matériaux de la sensibilité, mais on ne sait pas si la sensibilité reçoit à son tour ses données du dehors; de sorte que c'est bien plutôt l'entendement qui mériterait le nom de réceptivité. — Dira-t-on que nous n'avons pas conscience de nous donner nos sensations? Mais nous n'avons pas non plus conscience de nous donner nos concepts et nos principes *a priori*, qui sont pourtant dus à la spontanéité de notre entendement. En revanche, nous nous donnons bien des images et bien des fictions qui appartiennent au domaine de la sensibilité. — On arguëra enfin du caractère inévitable de nos sensations, qui s'imposent à nous sans que nous puissions le plus souvent les prévoir ni les modifier; il semble bien qu'elles nous viennent d'une puissance étrangère dont nous ne pouvons nous affranchir. Mais c'est encore là, semble-t-il, une illusion : est-ce que nous sommes davantage maîtres des affections qui viennent de nous? Nos émotions, nos désirs, nos passions, nos goûts, et même nos jugements, ne s'imposent-ils pas à nous avec une force contraignante et inéluctable, sans que pour cela nous nous croyions en droit de les attribuer à une influence étrangère, à l'action mystérieuse des choses en soi? Lors donc qu'on vient nous dire de la sensation que « rien n'est en nous d'une part si peu dépendant de nous, et n'apparaît d'autre part sous une si complète, sous une si immédiate dépendance des choses (p. 263) », nous ne pouvons voir dans cet argument qu'une forme subtile et raffinée de l'*argumentum baculinum*.

Au surplus, comment sait-on que les sensations sont sous la dépendance des choses? Ce que nous savons et ce qu'il faut dire, c'est qu'elles dépendent des objets d'expérience, en ce sens que lorsqu'un objet se trouve en notre présence, nous ne pouvons nous empêcher d'en recevoir telles impressions déterminées. Mais il

est à peine besoin de remarquer que cet objet d'expérience n'a rien de commun avec une chose en soi, ni avec un être quelconque, et qu'il n'est qu'un ensemble de sensations organisées et objectivées par l'entendement; de sorte que dire que nos sensations dépendent des choses revient au fond à dire simplement qu'elles dépendent les unes des autres [1]. D'autre part, est-il bien vrai que nos sensations ne dépendent pas de nous? Directement, non; mais n'avons-nous pas une foule de moyens pour supprimer les sensations qui nous déplaisent ou nous gênent? Si une lumière nous éblouit, nous n'avons qu'à détourner la tête ou à fermer les yeux; si le feu nous brûle, nous n'avons qu'à nous en éloigner ou à interposer un écran; et ainsi de suite. Nous sommes donc libres, dans une certaine mesure, d'éprouver ou de ne pas éprouver telle sensation. Mais ce dont nous ne sommes pas maîtres, c'est de faire que la lumière n'éclaire pas et que le feu ne chauffe pas, alors même que nous ne percevons ni lumière ni chaleur; ce qui veut dire, en langage idéaliste, que si nous pouvons supprimer les sensations que nous recevons d'un objet d'expérience, nous ne pouvons supprimer cet objet lui-même, en tant que possibilité permanente de sensations. En définitive, ce qui ne dépend pas de nous, ce n'est pas la sensation comme telle, c'est l'objet d'expérience, c'est-à-dire l'enchaînement de nos sensations tel qu'il résulte des lois naturelles; ce que nous ne pouvons pas changer, ce n'est pas l'ordre de nos perceptions, c'est l'ordre du monde. Nous pouvons nous arranger pour ne pas *sentir* la chaleur du feu; mais nous ne pouvons pas nous empêcher de *penser* que le feu est chaud [2]; de sorte qu'en dernière analyse, ce qui nous résiste dans la nature, ce n'est pas l'aveugle matière ou l'obscure chose en soi, mais la nécessité intelligible issue de notre raison.

On ne peut donc tirer de l'ordre du monde aucune conclusion réaliste, aucune induction transcendante : car cet ordre est entièrement relatif aux formes subjectives de notre connaissance, et n'im-

1. Si nous voulions rechercher l'origine psychologique du réalisme, nous la trouverions peut-être dans la confusion de l'objet d'expérience avec la chose en soi, corrélative de l'illusion qui, nous faisant localiser notre conscience dans notre corps, nous amène à considérer les autres corps comme extérieurs à notre conscience. La prétendue action des choses en soi sur notre conscience ne serait que la transposition métaphysique de l'action des objets d'expérience sur notre corps : et peut-être est-ce en vertu de cette confusion que l'on considère la sensibilité comme une réceptivité.

2. Ces lignes étaient écrites quand nous avons retrouvé les mêmes idées, exprimées sous une forme analogue, dans l'article si intéressant de M. Parodi sur l'*Idéalisme de Th. Hill Green*, ap. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. IV, p. 804.

plique aucun ordre réel qui lui corresponde entre les choses en soi. C'est en vain qu'on interprète l'argument de Kant invoqué plus haut (p. 236) « en ce sens que, n'ayant point sa source en l'unité de l'esprit, il faut bien après tout que l'ordre du sensible, mis en pleine lumière par la possibilité même et le fait de la science, la trouve hors de l'esprit, et dès lors dans des choses dont on peut dire au moins qu'elles sont... (p. 263) » ; car cette assertion, que l'ordre du sensible n'a point sa source dans l'unité de l'esprit, nous paraît contraire aux principes et à l'esprit même de la Critique.

La seule réalité qu'un criticisme conséquent puisse reconnaître n'est ni l'une ni l'autre des deux réalités admises par M. Hannequin. En effet, la *réalité empirique* de Kant n'est nullement la réalité du phénomène brut, mais la réalité de l'objet d'expérience, produit de l'application des formes *a priori* aux données sensibles; et comme l'objet d'expérience est construit par l'entendement en vertu de ses lois propres, c'est à ces lois qu'il doit toute sa réalité. Or cette réalité, étant relative à la constitution du sujet pensant, est essentiellement immanente à l'esprit, et l'on ne peut jamais y voir une preuve ni même un indice quelconque de l'existence d'une réalité transcendante. La sensation n'a par elle-même aucune valeur objective; elle n'en reçoit une que de l'opération intellectuelle qui la soumet aux catégories et aux principes *a priori* pour l'ériger en objet d'expérience : ce n'est donc pas de sa matière, la donnée brute des sens, mais de sa forme que cet objet tient son existence. Partant, il ne peut pas témoigner d'une réalité extérieure et étrangère à celle de l'esprit. Le fait de conscience, pris en soi, n'a aucune valeur, aucune signification; et en ce sens, on peut dire, en répétant un mot célèbre, que « rien n'est plus méprisable qu'un fait [1] ». Ce qui est réel, c'est le

1. L'auteur pourrait ici nous répondre ce qu'il a écrit ailleurs : « On parle sans cesse de la brutalité des faits; rien n'est, en réalité, si mobile, et n'exige, pour être observé fidèlement, des précautions si scrupuleuses. » (*Introduction à l'étude de la Psychologie*, p. 59.) Mais cette remarque confirmerait plutôt notre thèse : le fait que l'on qualifie de brutal est le fait d'expérience vulgaire, beaucoup plus affectif que représentatif, et qui ébranle surtout notre sensibilité. Au contraire, le fait difficile à constater est le fait scientifique, d'où l'observateur élimine autant que possible tout élément sensible pour le rendre plus *objectif*. Or l'épuration que le savant fait ainsi subir aux faits bruts pour les mieux constater est une élaboration intellectuelle, et même, à force d'affiner, de subtiliser, d'idéaliser le phénomène à mesurer, on finit par le rendre presque imperceptible : et c'est ce qui explique la délicatesse et pour ainsi dire la fragilité des faits scientifiques. L'expérience scientifique, toute pénétrée d'intelligence, est aux antipodes de l'expérience vulgaire, sensuelle et grossière; et c'est justement là l'expérience au sens où l'entendait Kant.

même fait, bien et dûment constaté, vérifié et objectivé, c'est-à-dire une fois qu'il est *pensé*. En un mot, sa réalité consiste dans son intelligibilité.

On voit si nous sommes loin de la réalité que M. Hannequin attribue à la sensation brute. Sans doute, il ne méconnaît pas la valeur objective de la science, qu'il a au contraire fondée dans son chapitre de l'*Apparence*; mais, comme ce titre même l'indique, il ne considère la réalité empirique que comme une apparence, et cherche derrière elle une réalité absolue qui se révèlerait à nous dans la sensation. Or, comme la science « s'éloigne du sensible à mesure qu'elle s'approche de sa vérité propre (p. 263) », elle n'arrive à la vérité qu'en tournant le dos à la réalité. Et cela n'a rien d'étonnant, puisqu'on a d'avance attribué à la sensation une réalité en vertu même de son inintelligibilité. Seulement, avant d'affirmer que la réalité est inintelligible, il faudrait avoir prouvé que l'inintelligible est réel; et c'est sans doute ce que la raison se refuse à démontrer, et ce que rien ne la forcera à admettre, attendu qu'il n'est pas d'autorité extérieure et supérieure à la sienne.

Quoi qu'il en soit, la conclusion logique de cette théorie de la connaissance devrait être, semble-t-il, l'agnosticisme; et en effet, on parle de la Réalité en termes presque mystiques : « Les choses ont leur secret (p. 17). » « Le continu n'est rien qu'un substitut de la *réalité sensible*, qu'une forme qui enveloppe et qui résume tous les phénomènes, qu'un ensemble plus simple, mais non moins *mystérieux*, sous lequel ils nous cachent tous leurs *mystères* et toute leur nature... Rien n'est en nous, si près de la réalité que l'intuition sensible, cette *mystérieuse* union des choses et de nous-mêmes (p. 19) [1]. » Aussi ne sommes-nous pas surpris de voir l'existence des choses en soi présentée, en fin de compte, comme l'objet d'un « acte de foi » (p. 258). C'est avouer, au fond, qu'elle ne peut être établie par des arguments d'ordre rationnel, et que les choses en soi ne peuvent être objet d'une connaissance proprement dite. En tout cas, si l'on croit pouvoir deviner, sinon pénétrer la nature des choses, ce n'est pas par l'intelligence, mais par la sensation qu'on y réussira : si donc l'on

1. On remarquera que cette citation justifie la question que nous posions plus haut à l'auteur : Pourquoi n'a-t-il pas fait du continu, sinon une forme de la Réalité, du moins le schème le plus adéquat que nous puissions en trouver?

échappe à l'agnosticisme, c'est pour tomber dans une sorte de sensualisme mystique.

On ne peut s'empêcher de remarquer une analogie frappante entre cette doctrine et celle de M. Bergson [1]. Sans doute, M. Hannequin a dévoilé en quelques mots décisifs le défaut de la méthode de M. Bergson : « D'éclairer le mystère de l'intuition sensible autrement qu'à la lueur de nos propres concepts, d'essayer en un mot de réfléchir ce qui, par la réflexion même, cesse d'être sensation et devient connaissance, c'est sans nul doute œuvre vaine et d'avance condamnée (p. 256) ». Et pourtant, n'est-ce pas une œuvre de ce genre qu'il a entreprise en cherchant à déterminer les choses en soi d'après « l'empreinte la plus fraîche qu'elles laissent sur nous (p. 263) » ? Si vraiment la sensation est la révélation de la réalité et la communion de l'esprit avec les choses, la seule méthode légitime consiste à « reprendre contact avec le réel » en « allant chercher l'expérience à sa source », et à « rétablir l'intuition dans sa pureté première » en la dépouillant, s'il est possible, des formes que la sensibilité et l'entendement y ajoutent, et qui l'éloignent de plus en plus de la réalité « telle qu'elle apparaîtrait à une intuition immédiate [3] ». Une telle méthode engendre une sorte d'*empirisme transcendant* : au rebours du rationalisme qui se flatte de dépasser l'expérience par-dessus, grâce à une intuition rationnelle, cette doctrine prétend dépasser l'expérience par-dessous, en allant chercher l'objet en dehors de la conscience, ou tout au moins en essayant de le saisir au moment où il entre dans la conscience et avant que notre sensibilité ait pu le déformer. Pour connaître les choses telles qu'elles sont, il ne faut pas user de l'intelligence, qui ne peut que les dénaturer, mais se rapprocher de l'expérience brute, se plonger dans le tourbillon des sensations, s'abîmer enfin dans le torrent de la vie animale et végétative, se perdre dans l'inconscience et se noyer dans les choses. Ce réalisme psychologique conduit à l'idolâtrie du fait, en métaphysique et en morale [4]; mais il se détruit lui-même, car, en s'attachant aux données immédiates de la conscience et en voulant les dégager des formes intellectuelles, il arrive à dissoudre

1. Voir *Matière et Mémoire*, Alcan, 1896.
2. Livre II, chap. III, § IV (p. 382 sqq.).
3. *Matière et Mémoire*, p. 201-203; ap. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. IV, p. 257-258.
4. Cf. Jean Weber, *Une étude réaliste de l'acte et ses conséquences morales*, ap. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. II, p. 531.

la conscience elle-même et à faire évaporer le moi au sein de la nature.

Toutefois, il est juste de relever une différence, à l'avantage de M. Hannequin : c'est qu'il cherche à découvrir la réalité par la critique de la science, et non par l'analyse de la conscience. Or la conscience ne peut évidemment nous aider à sortir d'elle-même ni nous autoriser à la dépasser, tandis qu'on peut à la rigueur espérer que la science, dont les moyens d'investigation pénètrent la nature bien plus profondément que nos sens, puisse nous ouvrir des vues sur le fond des choses et sur la constitution de la réalité. Et, bien que l'étude critique de M. Hannequin soit propre à décourager un tel espoir, du moins n'est-il pas absurde *a priori*, ni aussi manifestement chimérique que la tentative de prolonger, au delà des bornes de la conscience, les lignes de l'expérience sensible, pour remonter jusqu'aux choses d'où elles émanent. Aussi voyons-nous M. Bergson lui-même faire appel à la science pour édifier son système du monde : car, parti de l'hypothèse idéaliste d'un monde d'images, il aboutit à une métaphysique matérialiste où l'univers se compose de vibrations éthérées, de sorte qu'il réalise, non plus des faits psychologiques, mais des symboles et des hypothèses scientifiques, les moins scientifiques d'ailleurs des hypothèses et des symboles. Tout cela confirme, en somme, cette vérité trop longtemps méconnue par les éclectiques et les positivistes, et que l'exemple de M. Hannequin remettra, espérons-le, en honneur : à savoir que *ce n'est pas sur la psychologie, mais sur la critique scientifique que doit se fonder la véritable métaphysique.*

L'analogie que nous avons relevée entre les théories de M. Bergson et de M. Hannequin provient sans doute de ce que celui-ci *réalise* la conscience, en attribuant une valeur objective à l'intuition psychologique. Cette thèse s'explique à son tour par le fait que notre auteur a réalisé le temps, ou du moins « l'avant et l'après », c'est-à-dire la forme pure de la succession ; et comme, si la durée est la condition *formelle* du changement, le changement est à son tour la condition *réelle* de la durée, il en conclut que le changement n'est pas seulement la loi de la conscience, mais aussi la loi des réalités qui nous apparaissent dans la durée (p. 277). Il va plus loin encore : il se croit par là obligé de concevoir ces réalités sur le modèle « de l'être que nous sommes, le seul, parmi les êtres, que nous pénétrions, et par qui nous puissions pénétrer tous les autres (p. 279) ». Mais alors, il

n'y a pas lieu d'admirer « l'analogie et la parenté » que la loi universelle du changement établit « entre notre nature et la nature des choses », et d'y voir une « garantie de la réalité profonde du Devenir », puisque c'est du Devenir sensible qu'on a inféré l'existence du Devenir réel.

En tout cas, c'est en prenant la conscience pour type universel de l'être que l'auteur concilie l'unité essentielle de l'être avec la diversité et le changement (p. 330); par là encore il explique qu'un être puisse agir ou influer sur un autre être sans sortir de lui-même ni entrer dans cet autre (p. 333). Aussi, bien qu'il rejette également de sa métaphysique les symboles mécaniques de l'action à distance et de l'action au contact (p. 333), trouve-t-il néanmoins dans le choc le schème approprié de l'action réciproque de deux êtres (p. 334), et se sert-il de cette image pour montrer comment ce mode d'action est compatible avec leur impénétrabilité métaphysique, c'est-à-dire avec leur individualité et leur intégrité. Mais, en concevant ainsi l'univers comme une république de consciences, on est amené à faire de la conscience en général, et de la sensation en particulier, une synthèse d'éléments inconscients : « Même en nous, et non pas seulement hors de nous, l'œuvre essentielle de la connaissance s'accomplit donc en fait au-dessous du niveau de la conscience claire, loin qu'on puisse invoquer l'inconscience des choses contre la possibilité d'assimiler en elles leur mode de pâtir à une connaissance (p. 335) ». Il semble que le réalisme psychologique se contredise et se ruine lui-même, puisqu'il conduit à considérer la conscience comme un produit de la nature inconsciente, et à y voir, non plus l'essence de l'être, mais un accident, fût-il le terme et la fin de son évolution. Ce spiritualisme dégénère donc en une sorte d'hylozoïsme, où la conscience serait le fruit de l'organisation de la nature : les êtres conscients seraient pour ainsi dire des foyers où se condense l'énergie et où se réfléchit l'Univers. C'est en effet à une conclusion de ce genre qu'aboutissait l'auteur, dans son *Introduction à l'étude de la Psychologie* [1]; et bien que son élévation de pensée le retienne sur cette pente glissante, il est curieux et instructif de voir le réalisme se transformer fatalement en naturalisme.

1. P. 135. « Le phénomène psychique apparaît, dans toute l'étendue du monde des phénomènes, comme le point unique où les fragments épars de l'énergie totale se rapprochent et s'unissent, où l'unité du monde reprend dans la synthèse la conscience et peut-être la direction de soi ». (Paris, Masson, 1890.)

Ici, nous semble-t-il, M. Hannequin renonce à concilier Leibnitz avec Kant, et sacrifie décidément Kant à Leibnitz : ce qui ne saurait nous étonner, attendu qu'il a profondément étudié la monadologie, et qu'il s'en est nourri et imprégné, comme le prouvent et sa propre métaphysique et sa critique pénétrante de l'harmonie préétablie [1]. Mais peut-être n'a-t-il pas suffisamment tenu compte des conclusions si fortes de la *Psychologie transcendentale*. Ce n'est pas à nous de lui rappeler que, selon Kant, la conscience n'est pas notre être, mais notre phénomène : qu'elle est même le phénomène par excellence, l'ensemble et le théâtre de tous les phénomènes; qu'elle est, en un mot, l'universelle apparence et la suprême illusion. C'est sans doute pour cela que chacun peut y trouver tout ce qu'il veut et lui faire dire tout ce qui lui plaît, de même que dans les contours mobiles des nuages on peut voir toutes les figures imaginables. De ce que nous nous apparaissons à nous-mêmes sous la forme de la durée et du changement, il ne s'ensuit pas que notre être soit durable et changeant; de même, de ce que les choses nous apparaissent dans la durée, il ne s'ensuit pas qu'elles y soient. Si le monde phénoménal et sensible est sujet au changement, on ne peut en conclure que le monde réel le soit également, s'il est vrai que le temps n'est que la forme *a priori* du sens interne. En un mot, on n'a pas le droit, au point de vue de la Critique, de réaliser le temps et d'ériger cette forme subjective de la sensibilité en une *Durée réelle* qui s'impose aux choses en soi.

La conscience est si peu la réalité que, dans le sens et dans la mesure où elle s'oppose au monde extérieur qu'étudie la science, elle est proprement le domaine de l'*irréel*. En effet, dans ce chaos désordonné d'images fugitives, la raison en choisit quelques-unes qu'elle organise en un système cohérent et stable; ce système, auquel elle confère la réalité, constitue le monde extérieur, et, en vertu de sa construction même, il est soumis à des lois. Ce qui reste dans la conscience subjective, une fois que les perceptions et images dites objectives ont été projetées et localisées dans l'espace et le temps, c'est le déchet et le résidu de la construction de l'univers, c'est la masse informe des images qui n'ont pu entrer dans le système de la nature et être dotées de la réalité. Cet ensemble ne peut être soumis à des lois, car il cesserait dès lors d'être subjectif; voilà pourquoi la

1. Livre II, ch. II, § V (p. 336 sqq., 353 sqq.).

conscience ne peut former une *nature* ni être un objet de science : il n'y a pas de lois psychologiques distinctes des lois physiques. C'est pour cette raison qu'il peut bien y avoir une *méta-physique*, mais qu'il n'y a pas et qu'il n'y aura jamais de *méta-psychologie* [1].

En tout cas, s'il est permis de dépasser la conscience et de s'élever jusqu'à un être qui serait notre être, ce n'est assurément pas la conscience empirique qui nous en fournira le moyen, mais peut-être la conscience intellectuelle : pour la même raison, ce ne sera jamais le *moi empirique* qu'on pourra réaliser, mais bien le *moi pur*, le « je pense » ; et si l'on peut échapper de quelque manière à la condamnation des Paralogismes de la raison pure, prononcée par Kant, ce ne sera pas par l'intuition psychologique, mais par une intuition rationnelle, par le *Cogito* cartésien, que les éclectiques, par une méprise énorme, ont considéré comme une donnée de l'introspection [2]. Si je puis dire que j'existe, ce n'est pas en tant que je sens, mais en tant que je pense; en affirmant mon existence, je n'affirme pas la réalité de mon état de conscience, mais la réalité de l'acte par lequel je le pense. Ce n'est donc pas dans la sensibilité, mais dans la raison que se trouve le fondement de mon existence, et par suite le criterium de toute réalité. Ce qui est vrai de moi est encore vrai des choses : si je puis dire qu'elles existent, ce n'est pas parce que je les sens, mais bien parce que je les pense [3].

La conclusion qui nous paraît ressortir de toutes ces discussions,

1. Nous ferons remarquer que cette thèse est conforme à la doctrine de Kant, qui a fortement établi qu'il ne peut y avoir de science de l'âme, ni par conséquent de métaphysique de l'âme, au début de ses *Premiers principes métaphysiques de la Science de la Nature* (p. 7 de la trad. Andler et Chavannes).

2. Sur le véritable sens du *Cogito*, voir les pages profondes de M. Rauh : *Essai sur quelques problèmes de philosophie première*, ap. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. I, p. 35.

3. Peut-être la critique du Kant n'a-t-elle ruiné le *Cogito* que dans la mesure où l'on prétendait en conclure l'existence de moi comme d'une chose, et connaître comme *objet* ce qui est essentiellement le *sujet* de toute connaissance, mais non si l'on se contente de poser le *sujet* comme fondement de l'existence de l'*objet*, la *vérité* comme antérieure à la *réalité*, l'*idée* comme supérieure à l'*être*. M. Rauh a dénoncé le vice de toute ontologie, lequel consiste à considérer la vérité comme une chose (*art. cité*, p. 48). Nous avons vu que le réalisme, en considérant les esprits comme des êtres objectifs, les plonge dans la nature et les assimile en fin de compte aux choses. Aussi dans tout spiritualisme y a-t-il un germe de spiritisme. Si donc M. Hannequin veut dépasser l'idéalisme transcendental et atteindre l'être, il ne le peut, croyons-nous, qu'en restaurant le *Cogito* sur la base du criticisme. Peut-être serait-il moins difficile de réconcilier Descartes que Leibnitz avec Kant. Cette entreprise est faite pour tenter celui qui a défendu, avec tant de subtilité et de profondeur, la preuve ontologique cartésienne contre la critique de Leibnitz (voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. IV, p. 433).

c'est que le postulat fondamental d'où l'on est parti est inconciliable avec les principes du criticisme. Ce postulat est celui-ci : Nous n'avons pas d'intuition intellectuelle ; et l'on en a déduit les deux corollaires suivants : 1° Il existe des choses en soi, causes transcendantes de nos sensations ; 2° Les données des sens possèdent par elles-mêmes quelques déterminations. Or, nous l'avons montré, on s'engage ainsi dans des difficultés inextricables, car, si vagues, si flottantes, si « virtuelles » que puissent être ces déterminations, du moment qu'elles viennent des choses et traduisent en quelque mesure leur nature et leurs relations, elles sont indépendantes des déterminations *a priori* que l'esprit leur superpose ; et alors, rien ne garantit qu'elles doivent s'accorder les unes avec les autres. Et si elles ne s'accordent pas d'avance, en vertu d'une harmonie préétablie que l'on rejette comme absurde, il est impossible d'expliquer comment leur accord finit par s'établir. Ou bien, en effet, les déterminations objectives et empiriques doivent l'emporter sur les déterminations subjectives et *a priori*, et alors elles annulent l'activité de l'esprit, ou plutôt elles lui impriment la forme des choses et lui imposent du dehors ses principes et ses catégories ; ou bien les déterminations matérielles s'effacent devant les déterminations formelles, et alors elles deviennent absolument inutiles, et tout se passe comme si elles n'existaient pas. Dans ce dernier cas, c'est-à-dire si le sensible est indéterminé et indifférent à l'application des formes *a priori*, notre auteur reconnaît que nous n'avons plus l'ombre d'une raison d'attribuer la sensation à l'action des choses en soi, et que rien n'empêche l'entendement de se donner ou de construire lui-même son objet. Il pourrait donc se passer de la sensibilité pour connaître, ce qui affranchirait la raison des limites de l'expérience possible. La moindre intuition intellectuelle nous livrerait la réalité absolue et nous ouvrirait le monde des choses en soi. Si au contraire on nie toute intuition intellectuelle, on asservit l'entendement à la sensibilité, on subordonne la raison à l'expérience et l'esprit aux choses ; en définitive, on fait dépendre la forme de la connaissance de sa matière, et la valeur des principes *a priori* de leur conformité aux lois de la réalité. Plus les déductions que M. Hannequin a tirées de l'hypothèse réaliste sont serrées, pressantes, rigoureuses, plus elles font éclater la contradiction latente entre cette hypothèse et le criticisme, puisqu'elles aboutissent à la négation de l'idéalisme transcendental. Si donc l'on veut corriger et compléter le criticisme,

ce n'est pas en poussant à l'extrême ses conséquences, ou plutôt ses inconséquences réalistes, mais au contraire en renonçant à l'hypothèse, non seulement superflue, mais ruineuse, de l'existence des choses en soi.

En arrivant au terme de cette longue étude, où nous avons contredit l'auteur sur presque tous les points, le lecteur se demande peut-être, non sans inquiétude, ce qui reste (en admettant que nos critiques soient justes) d'un ouvrage si consciencieux et si profond. Il en restera un enseignement et un exemple. D'une part, le livre de M. Hannequin instruira les philosophes de l'état actuel des théories scientifiques; il les mettra en garde contre les généralisations téméraires et hâtives qui usurpent l'autorité de la vraie science, et qui seules ont « fait banqueroute ». D'autre part, il pourra apprendre aux savants eux-mêmes à se défier de leur matérialisme instinctif et naïf, et à ne pas attribuer une réalité objective aux symboles et aux formules, lors même qu'ils réussissent. Il contribuera à rapprocher des sciences la philosophie, non pas pour en faire une science comme les autres, mais pour lui rendre son objet naturel et propre, et pour l'asseoir sur les bases solides de la Critique; et par suite, à faire cesser entre elles un long divorce et de funestes malentendus. Enfin il montrera la bonne voie aux futurs philosophes, et sera pour eux un guide précieux dans les études scientifiques qui leur sont plus que jamais indispensables. Quant à la doctrine elle-même, elle fournira (notre critique en est la preuve) une ample matière à la réflexion et à la discussion. Nous espérons qu'elle donnera aux esprits méditatifs une impulsion puissante et féconde. Aussi ne regrettons-nous pas d'avoir retenu si longtemps l'attention de nos lecteurs sur cette œuvre magistrale, et ne songeons-nous pas à nous en excuser. Il convenait à cette *Revue*, plus qu'à toute autre, de lui rendre l'hommage qui lui était dû, et de célébrer dignement un événement aussi remarquable que rare : l'apparition d'un métaphysicien.

LOUIS COUTURAT.

QUESTIONS PRATIQUES

UN ASPECT DE LA DÉPOPULATION

Je me hâte de prévenir les lecteurs de la *Revue* que cette étude ne satisfait pas directement les exigences de la rubrique générale : *questions pratiques*. Au moment où le problème de la « dépopulation » fait l'objet de tant de controverses et suscite tant d'activités inutiles, j'ai le courage de confesser mon impuissance à fournir une recette efficace pour enrayer le décroissement de la natalité.

Mais alors, m'objecteront les esprits impatients, à quoi bon nous renseigner sur les causes du mal, si vous n'apportez pas le moindre remède? Et d'abord connaissez-vous les causes réelles et profondes de ce phénomène? Êtes-vous assurés que le remède (si remède il y a) dépend forcément du concours d'un individu, d'un État, d'une loi, d'un système d'éducation? Précisément j'ai pris à tâche de montrer ce qu'il y a d'illusoire dans les correctifs que l'on préconise. L'affaiblissement progressif de la natalité me paraît étroitement lié au mécanisme économique de la vie moderne.

Les démographes et les économistes qui ont traité le problème de la dépopulation ne paraissent guère s'accorder sur les causes de ce phénomène, ni sur les conclusions qu'ils en tirent, ni sur la nature des remèdes qu'il convient de préconiser. Cela tient, sans doute, à leur méthode défectueuse de généralisation qui leur fait envisager la question du point de vue abstrait de la nationalité. Mais si l'on veut introduire un peu de précision et de clarté dans la matière, il est préférable de limiter le champ d'observation à quelques groupes sociaux bien définis, et suffisamment importants pour peser sur les destinées ethniques de la nation.

Ce procédé d'investigation si simple et si naturel ne fut jamais appliqué par les théoriciens de la dépopulation. Aussi ont-ils abouti, le plus souvent, à des explications fantaisistes, à des propositions excessives, imprudentes et inutiles. Notre but, précisément, est de montrer les erreurs ou les contradictions renfermées dans les principales thèses que l'on a soutenues jusqu'à présent; puis, de considérer un groupe social important, celui des populations industrielles, et de prouver que l'affaiblissement de la natalité s'y manifeste avec intensité.

D'après la statistique le chiffre total de la natalité en France éprouve une diminution graduelle. C'est ce que l'on exprime d'une façon ambiguë en disant que la dépopulation sévit avec force dans ce pays. On a donné de ce phénomène une foule de raisons diverses et contradictoires. Si nous interrogeons les médecins, il va de soi que leurs réponses sont surtout d'ordre pathologique. Le docteur Picon, par exemple, attribue cette décroissance de la natalité au développement des maladies vénériennes. On conviendra que cette explication est trop superficielle pour qu'on s'y attarde sérieusement.

Il est impossible encore de s'arrêter à l'hypothèse d'Herbert Spencer, qui rappelle que l'activité intellectuelle ne peut se développer qu'au détriment d'une partie de l'activité génératrice. Il faudrait se garder de généraliser cette thèse — si on l'admet, — étant donné le nombre d'individus proportionnellement faible qui se trouvent placés dans ces conditions particulières de cérébration. L'hypothèse de M. Spencer est donc insuffisante.

Si nous consultons les docteurs Arthur Chervin et Jacques Bertillon, nous sommes amenés à cette conclusion qu'il existe une relation entre l'état de richesse ou de pauvreté d'une part et le mouvement de la natalité d'autre part. « Dès que disparaît la préoccupation de la fortune à conserver (à ne pas partager), déclare M. Bertillon, la natalité prend un essor considérable. » M. Bertillon conclut en affirmant que ce qui rend la natalité si faible, « c'est la stérilité des familles ayant quelque bien ». On ne peut méconnaître la justesse de cette considération, pourvu, toutefois, qu'on se borne à l'envisager comme un *effet* parallèle à celui de la natalité. M. Bertillon le méconnaît; aussi le voyons-nous s'illusionner sur la valeur de certains correctifs chimériques : il a recours à des lois fiscales rigoureuses permettant d'exonérer de l'impôt les familles nombreuses.

Quant aux arguments fournis par les économistes et les moralistes, on est forcé de convenir qu'ils sont tout aussi superficiels. Les uns font intervenir les effets de la guerre qui aurait décimé la partie la plus valide de la population, oubliant que ce facteur influerait plutôt sur un état de mortalité temporaire que sur le taux de la mortalité générale; les autres l'attribuent au service militaire obligatoire, cependant que l'Angleterre, affranchie du militarisme, accuse une diminution sensible de la natalité.

M. Chambert, dans son enquête sur la dépopulation, publiée dans la *Réforme sociale*, parle du régime successoral qui porte atteinte à la puissance paternelle et qui désorganise les foyers; c'est pourquoi, s'inspirant des idées de Le Play, il réclame la restauration de l'autorité paternelle et la liberté de tester.

M. E. Cheysson, ancien président de la Société de statistique, se trouve en désaccord complet avec son collègue M. Chambert. Il fait judicieusement remarquer que le régime successoral est le même en France, en Belgique, en Hollande, dans la Prusse rhénane, et cependant ces pays offrent des natalités extrêmement dissemblables : de 23 à 39 pour 100. M. Cheysson prétend que divers facteurs influent sur la natalité; diverses causes se croisent, se contrarient et aboutissent à des effets contradictoires suivant leurs prédominances respectives. C'est ainsi que l'instinct pousse à la reproduction tandis que l'intérêt la limite; d'autre part certains hommes dominés par les sentiments religieux appliqueraient le « croissez et multipliez ».

Mais à cela M. Charles Richet répond « qu'il est difficile d'attribuer aux sentiments religieux un rôle quelconque dans la fécondité, puisque la natalité est deux fois et demie moindre dans les quartiers de la Madeleine et de Saint-Thomas-d'Aquin que dans ceux du Pont-de-Flandre et de la Goutte-d'Or ».

M. E. Cheysson a confiance dans les effets de l'intervention législative; il réclame des lois fiscales exonérant les familles nombreuses.

Mais le Dr Arthur Chervin, membre du Conseil supérieur de statistique, ne croit pas à l'efficacité des mesures gouvernementales pour augmenter le nombre des enfants dans les familles. Dans l'antiquité on retrouve la même idée, remarque-t-il : César rendit des lois sévères contre les célibataires, les lois Julia et Pappia Poppœa, mais les résultats furent vains. A Athènes et à Sparte même situation, même échec. Vauban et Colbert eurent les mêmes préoccupa-

tions suivies des mêmes insuccès. M. Bernard, député du Doubs, déposait en 1885 une proposition de loi tendant à mettre en vigueur la loi du 29 nivôse an XIII (19 janvier 1805) : Tout père de famille de sept enfants avait le droit d'en faire élever un aux frais de l'État. 400 000 francs furent votés. Mais on avait mal calculé. Aussitôt une avalanche de réclamations effraya la commission du budget, qui fut obligée d'enrayer le mouvement. M. Arthur Chervin, constatant l'impuissance du législateur pour pousser à la propagation de l'espèce, dit qu'il faut se rattraper sur la mortalité. « Il faut tout faire, écrit-il, pour économiser la vie humaine que nous avons : aux médecins de travailler au développement de l'hygiène publique, aux administrations publiques, aux administrateurs d'organiser l'Assistance publique surtout dans les campagnes, etc. »

On voit que si le Dr A. Chervin se rend parfaitement compte de l'inutilité de l'intervention des lois fiscales, il n'apparaît pas qu'il se rende compte exactement de certains facteurs de la mortalité. En effet la vérité nous oblige à constater que dans les populations vouées à la grande industrie on rencontre la moyenne de vie la plus courte. Sans parler des effets de l'industrie du plomb, du cuivre, de la fonte et d'une foule de métaux sur certaines catégories de travailleurs, écoutons ce que disait M. Chamberlain, maire de Birmingham, dans son discours d'ouverture à l'occasion de la Conférence sur les réformes sanitaires (15 janvier 1875) : « Comme l'a constaté le docteur Lee, l'officier de santé pour Manchester, la durée moyenne de la vie est à Manchester de trente-huit années pour la classe aisée et de dix-sept années seulement pour la classe ouvrière, tandis qu'à Liverpool elle est de trente-cinq années pour la première et de quinze pour la seconde. Il s'ensuit que la classe privilégiée tient une assignation sur la vie de plus de deux fois la valeur de celle qui échoit aux citoyens moins favorisés. » Cette proportion n'est pas sensiblement différente dans les autres pays.

La thèse soutenue par M. Paul Leroy-Beaulieu prête le flanc à des critiques sérieuses. Il a publié dans l'*Économiste français* une longue étude sur la dépopulation; elle renferme des chiffres, des documents et des aperçus instructifs; mais son point de vue demeure très attaquable. Cependant M. Leroy-Beaulieu constate avec justesse que l'état démographique de la France inflige un démenti flagrant au prétendu principe de population de Malthus : « Les naissances sont peu nombreuses, dit-il, la population enfantine

est en faible proportion avec la population totale; la petite propriété porte à la stérilité. »

M. Leroy-Beaulieu convient que le poids des impôts, le service militaire, l'absence de liberté de tester, sont des causes secondaires. A son avis la diminution graduelle du taux de la natalité qui paraît devoir s'étendre chez tous les peuples civilisés est dû à deux grandes causes :

1° Dans l'ordre matériel les enfants ne sont plus rémunérateurs et n'apportent pas de revenus aux parents comme autrefois dans les occupations agricoles et industrielles;

2° Le développement de l'instruction, des idées démocratiques, le goût du luxe, la concurrence plus âpre dans les carrières diverses, etc., font appréhender la venue d'un grand nombre d'enfants par ménage.

M. Leroy-Beaulieu résume ces causes en disant que la prolificité décroît en proportion du développement du bien-être, de l'aisance, des idées et des mœurs démocratiques nouvelles. Il conclut en disant que la vraie loi de population se résout à ceci : « La civilisation réduit considérablement la natalité ».

L'erreur très grave de M. Leroy-Beaulieu consiste à faire intervenir les considérations morales dans l'interprétation des phénomènes économiques ou sociaux. Ce mode de raisonnement provoque des malentendus considérables; il substitue des notions purement subjectives aux résultats sans cesse revisables de l'analyse rigoureuse et de l'expérimentation.

M. Arsène Dumont dans son livre instructif : *Civilisation et Dépopulation*, tombe, lui aussi, dans le même travers. Après avoir démontré la fausseté des causes apparentes désignées sous le nom de luxe, vice, misère, concurrence, etc., M. Dumont croit trouver la véritable explication dans la volonté consciente de n'avoir que peu ou point d'enfants. Alors il étudie les causes qui déterminent cette volonté. La principale serait la forme de la politique française : « La France, dit-il, est une démocratie façonnée par la monarchie ». M. Arsène Dumont appartient donc à cette classe d'esprits idéalistes qui continuent d'attribuer aux mœurs, à l'éducation et aux préjugés le pouvoir d'exercer une action sur « la marche de l'histoire et le mécanisme de la société ». Il part de ce principe que tout homme tend à s'élever des fonctions inférieures de la société à celles qui sont au-dessus. Il prête gratuitement à « chaque molécule sociale » un instinct « infaillible et fatal » qui la fait monter sans cesse vers un « idéal lumineux qui la séduit et l'attire ». Cette

méthode d'explication un peu fantaisiste, très imprégnée de vague spiritualisme, prend le nom de « capillarité sociale ».

Il en déduit les règles suivantes :

Le progrès de la natalité est en raison inverse de la capillarité sociale ;

Le progrès de l'individu, soit en valeur, soit en jouissances, est en raison directe de la capillarité sociale.

D'où il conclut que le développement de la race en nombre est en raison inverse du développement individuel en valeur et en jouissances.

La théorie de M. Arsène Dumont ne repose pas sur des bases réelles : les lois qu'il a formulées ne sont pas déduites de rapports généraux entre divers faits sociaux ; elles sont imaginées d'après une hypothèse absolument arbitraire : « la capillarité sociale » ; elles témoignent, de la part de l'auteur, d'une méconnaissance regrettable du jeu des forces économiques et de leur répercussion fatale sur la vie psychique, politique et intellectuelle.

M. Émile Levasseur, auteur d'un ouvrage remarquable, *La population française*, révèle plus de perspicacité. Il conseille d'envisager la question sous le rapport économique : c'est, évidemment, le véritable point de vue.

Il fait observer que les remèdes imposés depuis le XVIIe siècle sont impuissants, qu'ils continueront à l'être, et que la loi qui encourage les pauvres à n'avoir que sept enfants est fausse.

« Entre la natalité et la richesse, écrit-il, nous savons qu'il existe une relation, sans pouvoir établir numériquement que l'une soit fonction de l'autre. Le bien-être est une des causes de la faible natalité de la France. » Mais, comme s'il voulait corriger ce qu'il y a d'absolu dans ce dernier axiome, M. Levasseur a soin d'ajouter : « Il ne faudrait partout pas s'arrêter à l'opinion que la richesse en général est un obstacle à la population ; car c'est le contraire qui est vrai : l'homme vit de richesse, et, plus il y a de richesse, plus il y a de subsistance pour entretenir une nombreuse population. Les progrès énormes de la population manufacturière au XIXe siècle sont une des causes principales de l'accroissement du nombre des habitants de l'Europe et, si la Belgique en porte vingt fois plus par kilomètre carré que la Suède, c'est qu'elle tire de son sol et de ses ateliers de quoi les faire vivre. Mais, dans une population, ce ne sont pas en général les classes aisées qui fournissent le plus fort contingent à l'accroissement. »

Si M. Levasseur emploie nettement les termes de « population

manufacturière » et de « classes aisées », c'est, évidemment, parce qu'il est amené à considérer les classes sociales, ou si l'on veut les divers groupes sociaux. Il est vrai que les statisticiens avaient déjà fait cette distinction, mais leurs conclusions nous paraissent fort attaquables. On dit couramment que dans les classes moyennes (petite bourgeoisie, petits propriétaires, salariat élevé) la natalité est faible et continue de diminuer; au contraire, dans les dernières classes, où l'on vit au jour le jour, soumis à des conditions d'existence précaires, la natalité paraîtrait généralement abondante. Sur ce point Karl Marx s'accorde avec M. Bertillon.

« Non seulement le chiffre des naissances et des décès est élevé dans ces classes, dit l'auteur du *Capital*, mais les diverses catégories de cette surpopulation à l'état stagnant, s'accroissent actuellement en raison inverse des salaires qui leur échoient et par conséquent des subsistances sur lesquelles elles végètent. »

S'il est vrai que la prolificité des populations industrielles est généralement abondante, s'il est vrai qu'elle tendait à s'accroître au milieu du siècle, au moment où Marx accomplissait ses magnifiques travaux, il n'en est plus de même aujourd'hui. Notons d'abord que le décroissement de la natalité n'est pas un mouvement propre à la nation française. En effet une récente statistique publiée dans la *Westminster Gazette* a reproduit un calcul instructif sur l'affaiblissement général de la natalité en Europe. Voici le tableau qui donne les chiffres des années 1876 et 1883.

Pays.	1876.	1883.
Angleterre	36,3	30,8
Écosse	35	31
Irlande	26,4	23
Royaume-Uni (entier)	34,8	30,6
Italie	39,2	36,6
Suède	30,8	27
Autriche	40	36,2
Hongrie	45,8	42,5
Belgique	33,2	29,5
Suisse	32,8	28,5
Pays-Bas	37,1	33,8
Empire allemand	40,9	36,7
France	22,6	22,1
Prusse	40,7	37,5

On voit que le décroissement est général et qu'il s'est manifesté au plus haut degré en Angleterre. Or, comme ce pays est précisément

celui dans lequel les populations nécessiteuses dépassent en nombre l'ensemble de la classe moyenne et de la classe élevée, on est obligé d'admettre que ce n'est pas la diminution de la natalité au sein de ces classes qui influe sur le taux général, mais qu'au contraire c'est le même phénomène produit au sein de la fraction pauvre de la population. Cette conclusion contredit évidemment celle de M. Bertillon, qui, dressant le tableau de la natalité à Paris selon le degré d'aisance (*Journal de la Société de statistique de Paris*, n° de décembre 1895), arrive à ce résultat : que la moyenne des naissances dans les quartiers pauvres (Buttes-Chaumont, Ménilmontant, Montmartre, etc.) est triple de celle des quartiers riches (tels que l'Opéra ou l'Élysée). Cela tient à ce que M. Bertillon paraît négliger l'importance de la densité de la population susceptible de procréer ; il y a plus de huit cents domestiques à l'Élysée (d'après ses propres chiffres) sur quatorze à quinze cents personnes ; tandis qu'il y a huit à neuf cents ouvriers sur mille ou onze cents personnes aux Buttes-Chaumont ou à Ménilmontant. Il y a, en outre, à tenir compte des déplacements fréquents des hautes classes. Au surplus les chiffres cités par la *Westminster Gazette* sont concluants en ce qui concerne l'Angleterre, où domine la population nécessiteuse (voir l'*Angleterre vagabonde*, par le marquis Paulucci di Calboli, dans la *Revue des Revues*, *15 mai 1896*). Ces chiffres accusent pour l'année 1876 une proportion de naissances égale à 36,3 pour 1000 et une proportion de 30,8 pour 1000 en 1883, soit une diminution de 5,5 dans l'espace de sept années.

Que conclure de là, sinon que la fameuse loi de population n'est pas une loi fixe, invariable, constante, puisqu'elle varie dans certains groupes sociaux avec leurs conditions d'existence. A l'époque de l'apparition, dans un pays, de l'industrie manufacturière, l'emploi considérable des bras écarte les risques de paupérisme intense dans les rangs des travailleurs : chaque famille trouve un avantage appréciable à se développer, puisque chaque enfant devient rémunérateur, comme le fait remarquer M. Leroy-Beaulieu ; c'est ainsi que de 1840 à 1870 la natalité de l'Angleterre augmente de 32,6 pour 1000 à 36 pour 1000 : c'est la période manufacturière. Mais le jour où l'homme introduit la machine dans le mécanisme de la production, une véritable révolution s'accomplit dans les rangs des travailleurs. L'industrie basée sur le machinisme se substituant peu à peu (ou violemment selon les cas) à l'industrie manufacturière, il en résulte, comme l'ont fait remarquer M. Funk-Brentano et

M. Mécislas Goldberg, que le nombre des bras inoccupés augmente, et que l'ouvrier d'acier remplaçant l'ouvrier de chair, le chômage prend une extension plus considérable et la misère un caractère plus général et plus aigu. En même temps, la femme et l'enfant suffisent à la machine perfectionnée, qui s'accommode fort bien d'un auxiliaire plus souple et plus docile que l'homme. C'est le moment où la natalité diminue; c'est ainsi que la statistique anglaise accuse de 1871 à 1893 une diminution sérieuse de la natalité.

Il n'existe donc pas de loi fixe de la population, mais à chaque période historique correspond une loi propre de population :

a. Apparition de l'industrie des manufactures : accroissement numérique des travailleurs, degré de paupérisme relativement faible. Dans ce cas il est évident que toute famille nombreuse augmente ses chances de bien-être et la population augmente.

b. Apparition de l'industrie des machines : diminution de la main-d'œuvre, extension du nombre d'individus inemployés, substitution progressive dans les ateliers de la femme à l'homme; résultat forcé : diminution de la natalité, augmentation de la mortalité infantile, dépopulation. Si donc on envisage la question du point de vue particulier de la population industrielle, on est forcé de convenir, avec M. E. Levasseur, que les réformes et les remèdes proposés par les Congrès sont illusoires, car tout se passe dans l'ordre économique.

En résumé, si les théories de la population paraissent si souvent erronées ou superficielles, c'est parce qu'elles sont mal posées. Il en sera toujours ainsi tant que les démographes continueront d'envisager le problème du point de vue abstrait de la nation. Pour le moment, les groupes sociaux demeurent le critère vrai. Si les remèdes sont impuissants, c'est peut-être parce qu'ils s'appliquent à des éléments antagoniques.

En considérant la population industrielle, nous avons vu que dans une phase particulière de la production la natalité augmente, dans une autre elle diminue. Or sa diminution correspond précisément à l'affaiblissement général de la natalité en Europe. Serait-ce donc que ce groupe social exerce (par sa plus ou moins grande vitalité) une action prépondérante sur les destinées ethniques du monde?

HENRI DAGAN.

Le gérant : MAURICE TARDIEU.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

NOTES

SUR LA MÉCANIQUE[1]

Par DELBŒUF

Cette étude devrait porter pour titre : *Excursions d'un ignorant aux abords de la mécanique*. Mais ce titre, pour juste qu'il serait, n'aurait pas le degré de sérieux requis pour s'harmoniser avec celui de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

D'autre part, quoiqu'il s'en défende toujours, aucun auteur n'est exempt d'une certaine prétention. Dans son idée, il apporte au monde de nouvelles vérités, ou tout au moins la destruction de vieilles erreurs. Eh bien, mon ambition ne va même pas jusque-là.

J'ai toujours tenu à être sincère à l'égard de moi-même et de mes lecteurs. J'ai peu de convictions arrêtées, mais j'en ai, par exemple, relativement à la liberté. Toutefois, quand j'essaie de les établir scientifiquement, il ne m'arrivera jamais de présenter comme

1. Delbœuf n'avait pas encore achevé sa *Géométrie euclidienne sans le postulat d'Euclide*, que déjà il songeait à traiter par une méthode analogue les notions de la mécanique. La maladie qui devait l'emporter ne l'empêchait pas de continuer des études qui lui étaient chères; mais, craignant de ne pouvoir les terminer, il nous avait exposé ses idées et nous avait chargés de les publier au cas où il ne pourrait le faire lui-même. Il n'a laissé sur cette question que des notes incomplètes, ébauche du travail qu'il avait en vue. Nous les publions telles que nous les avons trouvées, nous bornant à les coordonner et à supprimer quelques points que Delbœuf n'eût certainement pas laissés subsister. Elles montrent la façon dont procédait l'auteur, plantant des jalons sur la route qu'il se proposait de parcourir, revenant souvent en arrière, et travaillant son sujet jusqu'à ce qu'il l'eût mis au point.

Si parfois les idées qu'il avait émises de premier abord ne lui paraissaient pas d'une exactitude rigoureuse, il ne cessait de les creuser jusqu'à ce que la vérité lui apparût.

C'est ainsi que le lecteur trouvera, vers la fin de ce travail, des théories qui lui paraîtront peut-être discutables, mais que nous n'avons pas voulu supprimer.

F. Mélotte-Delbœuf, Edm. Francken.

péremptoire un argument dont *in petto* je sentirais la faiblesse. Voilà pourquoi j'aurais voulu prévenir tout d'abord le public qui me fait l'honneur de me lire que, en la matière sur laquelle j'écris aujourd'hui, j'étais bien loin, bien loin d'être un savant. Mon écrit s'adresse donc à ceux qui n'en savent guère plus que moi.

Depuis mon initiation aux études philosophiques, il y a de cela plus de neuf lustres, dirait Boileau, je me suis persuadé de jour en jour davantage de l'absolue nécessité pour le philosophe de ne pas rester étranger aux sciences, et de ne pas se contenter d'avoir des notions superficielles sur toutes, mais d'en étudier à fond une ou deux, si possible.

Les nécessités de la vie me dirigèrent vers les lettres, mais mon goût me portait vers la philosophie et la physique. Aussi, à peine avais-je obtenu le double diplôme de docteur en philosophie et lettres [1], que je me faisais inscrire à la faculté des sciences physiques et mathématiques. Je m'y appliquai avec une ardeur peu commune; elles fécondaient vraiment ma pensée philosophique, et surtout elles me permettaient de ne pas me laisser prendre à la glu des formules mathématiques du Père Gratry, alors à la mode.

Mais de toutes ces sciences, l'une resta obstinément fermée pour moi : ce fut la mécanique. Je n'exagère pas en disant que je n'y comprenais absolument rien, sauf la théorie des couples. Il y avait à cela une certaine excuse : le professeur passait pour ne pas y voir plus clair que ses élèves, et l'un de mes condisciples avait fait sur lui un poème qui se terminait par ce vers :

Et d'erreur en erreur atteint la vérité.

Le fait est qu'il couvrait le tableau de formules qu'il effaçait pour pouvoir en écrire d'autres; de formules en formules il atteignait l'heure de la fin de la leçon, il effaçait une dernière fois pour inscrire le résultat au tableau, nous affirmant que *c'est* ce que nous ne manquerions pas de trouver en opérant des réductions qui se présentaient d'elles-mêmes. Homme intelligent d'ailleurs, doué d'un grand esprit d'organisation, et capable d'exposer clairement ce qu'il savait. Seulement ce qu'il savait, il n'était pas chargé de l'enseigner. Il est

1. A cette époque, en Belgique, la loi défendait le cumul. Le *récipiendaire*, comme on dit chez nous, c'est-à-dire l'aspirant au titre de docteur, devait opter entre la philosophie et les lettres. Je refusai d'opter. Le jury ne s'obstina pas. Depuis j'ai eu des imitateurs.

resté célèbre dans la mémoire de tous ceux qui ont dû suivre ses leçons.

Il nous résolvait les problèmes les plus stupéfiants. Je n'oserais jamais en donner un spécimen, parce que, en dépit de ce que je dis ici, j'ai sa mémoire en grande estime. C'était un galant homme toujours disposé à rendre service, et qui, par ses manières polies et fermes tout à la fois, a su commander le respect à ses nombreux élèves.

Voyant que la mécanique du cours était pour moi couverte d'un voile obscur, je me plongeai dans Duhamel. Cette lecture jeta quelques éclaircies dans le chaos de mes leçons, sans me tirer de la tête que la mécanique n'était pas mon fait.

Cependant j'ai bien souvent fait intervenir la mécanique dans mes écrits. Déjà, dans ma *Logique scientifique*, j'essayais de présenter dans un ordre différent de l'ordre traditionnel les catégories fondamentales de la mécanique, et je donnais une déduction telle quelle de la loi d'inertie.

Au principe de la conservation de la force, j'ai substitué — et une partie du monde savant a adopté la substitution — le principe plus fécond de *fixation de la force*, et fait voir que la force proprement dite, celle dont on doit attendre des effets, est la portion transformable des forces [1].

Lorsque j'abordai le problème de la liberté [2], mes études furent toutes bourrées de mécanique, et c'est miracle que je n'y aie pas laissé échapper des marques flagrantes de mon ignorance. Mais aussi j'avais soin de soumettre mes manuscrits à ceux de mes anciens condisciples [3] qui, eux, avaient retiré quelque fruit des leçons du maître et surtout sans doute de leurs lectures ultérieures.

Ce n'étaient pas d'ailleurs les hautes spéculations de mécanique universelle qui m'arrêtaient, c'étaient avant tout les notions élémentaires du début : celles de force, de travail, d'énergie, de force vive, de masse, d'équilibre, d'inertie. La loi d'inertie surtout se refusait à prendre possession de mon cerveau ; la théorie du levier et celle de la composition des forces recélaient des difficultés pour moi insurmontables. Je ne comprenais pas pourquoi un fusil placé sur l'épaule devenait plus lourd, si le reculant en arrière on le retenait par la

1. Voir *Le sommeil et les rêves*.
2. Voir *Revue philosophique*, t. XIII, XIV.
3. Principalement, M. Folie, aujourd'hui directeur de l'Observatoire d'Uccle.

baïonnette. C'était une difficulté analogue à celle qui me préoccupait lorsque je composais ma *Logique scientifique* et que je ne pouvais m'empêcher de voir deux sacs sur une enseigne, intitulée *A la folie*, et représentant un meunier à cheval avec un sac de farine sur le dos. Je ne comprenais pas davantage dans le parallélogramme des forces de quel droit on affirmait qu'une force agissant sur un corps en mouvement produit le même effet que sur le corps au repos.

Mais ma plus grande pierre d'achoppement, c'était la pesanteur, cette force indestructible, contre laquelle les plus grands efforts sont stériles, car un bloc de pierre enlevé par une grue du sol sur lequel il repose n'en pèse pas moins quand il se balance dans les airs.

Oh ! je sens bien que mes lecteurs ne comprennent rien à mes embarras. Combien de savants en X que j'interrogeais me donnaient pour réponses quelques phrases légèrement dédaigneuses. « L'inertie vous embarrasse, moi pas. Je ne cherche pas à pénétrer le fond des choses, c'est du temps perdu. L'inertie est une hypothèse commode qui vient figurer à propos dans mes calculs et les simplifie. Pourquoi exiger davantage ? Votre fusil ? mais on sait bien, c'est démontré, que la puissance et la résistance sont réciproques aux longueurs des bras de levier au bout desquels elles agissent. Lorsque le soldat essaye de le maintenir sur son épaule en appuyant sur l'extrémité de la baïonnette, vous voyez une demi-douzaine de fusils, moi je persiste à n'en voir qu'un, et je n'ai garde de me casser la tête pour me démontrer à moi-même qu'il n'y en a qu'un. C'est de la folie. »

Certes, mes interlocuteurs n'étaient pas tous comme cela. Ils partageaient mes scrupules, avaient été autrefois frappés des mêmes doutes, mais avaient fini par en prendre leur parti. Moi j'avais aussi fini par là, mais j'avais des retours.

Ce fut un article paru dans la *Revue philosophique*, en mai 1895 [1], qui vint me tirer de ma quiétude apparente. L'auteur, professeur de mécanique en Russie, y confessait ingénument qu'il avait beaucoup de peine à inculquer à ses élèves les premiers principes. D'où cela provenait-il ? Après bien des réflexions, il s'était dit que cela tenait sans doute à une mauvaise déduction des catégories fondamentales. Il se déclarait d'ailleurs incapable de les ranger dans un ordre satis-

1. Clementitch de Engelmeyer, Sur l'origine sensorielle des notions mécaniques, *Rev. philos.*, t. XXXIX, p. 511.

faisant, mais il en proposait quand même un autre sur lequel d'ailleurs il ne faisait pas grand fonds.

Cet article me transporta. Ainsi donc il y avait quelque part un professeur de mécanique qui ne se retrouvait pas dans les éléments, et qui en faisait ingénument l'aveu. Car, il ne faut pas s'y méprendre, s'il ne parvenait pas à les expliquer à ses élèves, c'est qu'il ne les comprenait pas lui-même. Il y a, dit-on, à Aix-la-Chapelle, un capucin qui, le jour de certaines solennités, montre aux fidèles d'un lieu élevé un cheveu de la Vierge, relique rare, qu'il n'a jamais vu lui-même. Dans le corps enseignant, il y a beaucoup de ces capucins; je ne voudrais pas jurer de ne pas en être un quelquefois. Toujours est-il que *le même jour*, je me décidai à ne pas rougir de mon ignorance en mécanique, de la proclamer bien haut, et de rechercher à nouveau l'ordre naturel des catégories. Une chose en effet me semble acquise depuis la publication de ces quelques pages échappées à la sincérité de Clementitch : c'est à l'ordre défectueux dans lequel on les présente que sont dues les difficultés et les obscurités qui accompagnent les débuts de la science.

Les sciences reçoivent leurs données de la sensation. Il n'y aurait pas d'optique si nous n'avions pas des yeux sensibles à la lumière et aux couleurs; il n'y aurait pas d'acoustique si nous n'avions pas des oreilles capables d'apprécier les sons d'après leur intensité, leur hauteur et leur timbre. Le sens de la température nous a fourni une branche de la physique qui, sans lui, n'existerait pas. Et l'on peut avancer, sans craindre d'émettre un paradoxe, que la première idée de la chimie nous a été suggérée par l'odorat et le goût.

Mais ces données, qui, à l'état brut, sont fournies aux sauvages comme aux animaux doués des mêmes sens que nous, ont besoin, pour devenir l'objet d'une science, d'être élaborées par notre esprit; il faut, si l'on peut ainsi parler, qu'elles soient divisées, simplifiées, épurées, réduites autant que possible, à des éléments irréductibles. C'est ainsi, par exemple, que la calorique ne s'occupera que de ce qui, dans l'agent que nous appelons chaleur, fait monter la colonne thermométrique.

En quoi consiste essentiellement ce travail de simplification? *à transformer en nombres les phénomènes*. Cette proposition doit faire tressaillir d'aise les cendres de Pythagore. Tant qu'on n'est pas parvenu à se le représenter sous la forme d'une ligne (surface ou

solide) susceptible d'être divisée en parties égales, arbitraires, auxquelles on donne le nom d'unités, le phénomène reste uniquement l'objet de l'observation sensible mais non de la pensée scientifique.

Remontons aussi loin que nous pouvons à l'origine des sciences : nous voyons apparaître le nombre. L'astronomie primitive, celle des Chaldéens probablement, nombrait les jours qui ramenaient le soleil et la lune au même point du ciel, c'est à cela qu'elle s'est bornée d'abord. Un peu plus tard ou en même temps, l'art de l'arpentage, la géométrie réclamait le secours du nombre, et le nombre s'appliquait ici aux lignes et aux angles.

La science de l'acoustique a pris naissance quand on s'est aperçu que le ton dépendait du nombre des vibrations imprimées à l'oreille dans l'unité de temps. Le timbre, tant qu'il demeura indécomposé, ne figurait dans la science qu'à titre de curiosité, et c'est lorsque, vingt-cinq siècles plus tard, Helmholtz parvint à l'analyser, qu'il fut véritablement un objet de l'acoustique. Or en quoi a consisté la découverte de Helmholtz? A ramener un timbre donné à une somme déterminée de tonalités différentes multipliées chacune par un coefficient d'intensité, en un mot, à une série de nombres.

Qu'est-ce qu'une couleur, pour l'opticien? Un nombre. Que sont, pour l'astronome, notre soleil, les planètes et leurs satellites? Des nombres. Et leurs révolutions? Des nombres, rien que des nombres. Car il ne faut pas oublier que, pour le géomètre, les ellipses et toutes les trajectoires sont des nombres, et s'expriment par des relations constantes entre séries de nombres.

On demandera peut-être si le nombre intervient à quelque titre que ce soit dans les sciences qu'on nomme botanique, zoologie, embryogénie, physiologie. Nullement; aussi ces prétendues sciences n'en sont pas; elles sont, si l'on peut ainsi s'exprimer, à l'état naissant. Combien s'en faut-il que la botanique, par exemple, et pour choisir le plus élémentaire des problèmes, soit parvenue à établir *numériquement* la quantité de chaleur, d'humidité et de lumière nécessaire à la prospérité de la plus humble des plantes, de la manière dont nous savons, étant connue la pression de l'atmosphère — mesurée par la colonne barométrique — jusqu'où il nous faudra faire monter la colonne du thermomètre pour faire bouillir de l'eau!

Sans doute, notre science, entendue de cette façon, ne pèse pas lourd : de chimie, quelques vagues aspirations, quelques ébauches

de physique, la mécanique des gaz, des fluides et des mouvements, la mécanique céleste, la science des figures et celle du calcul, tel est, largement compté, l'actif actuel du savoir humain. Et encore combien on y rencontre de valeurs suspectes ou destinées à tomber un jour!

Mais si ces sciences sont en état de réduire certains phénomènes à leur plus simple expression et de les expliquer par ce moyen, il s'en faut qu'elles soient bien assises. On peut dire d'une façon générale qu'aucune science n'a d'emblée la conscience d'elle-même. Le génie qui en crée une procède par induction beaucoup plus que par déduction; il n'a pas une vue absolument claire des vraies données que lui fournit la sensation, ni de la manière dont il doit s'y prendre pour les transformer en nombre. De là vient que même au sujet des plus parfaites on n'est pas d'accord sur les principes. Déjà, même à la question touchant la nature du nombre et de l'unité, chacun répond d'une manière différente. Les fondements du calcul différentiel sont toujours un objet de discussion. C'est un point resté obscur jusqu'à ces tout derniers temps, de préciser quel est l'objet réel de la géométrie, qui est sans contredit la plus parfaite de nos sciences. Nous-même avons essayé de le faire, et avons cru pouvoir soutenir que c'était l'espace conçu comme homogène, parce que notre sensibilité, la vue notamment, et la pratique du dessin nous montrent qu'une figure peut s'y transporter dans toutes les directions sans altération et qu'elle peut y changer de grandeur sans déformation. Les autres pensent que les données de la géométrie sont que d'un point à un autre le plus court chemin est toujours une ligne droite, qu'il existe des surfaces, appelées plans, sur lesquelles une ligne droite peut s'appliquer dans tous les sens, et que sur ces surfaces on peut placer des lignes droites de telle façon qu'elles ne se rencontrent point si loin qu'on les prolonge, etc.

Or l'incertitude qui règne à l'égard des données premières des sciences auxquelles jusqu'à présent on a réservé le nom de mathématiques, se retrouve, et à un degré bien plus prononcé, à l'égard des données premières d'une science qui s'y rattache et finira par y rentrer, de la science des mouvements. Cependant ces données sont bien simples et nous les trouvons en nous-mêmes. Nous pouvons mouvoir et il nous arrivera d'être mus ou d'être en repos ou d'être arrêtés dans notre mouvement; quand nous nous mouvons ou que nous mouvons ou que nous sommes mus, nous constatons que nous

le faisons plus ou moins vite, c'est-à-dire que nous parcourons un plus ou moins grand espace dans le même temps. Nous remarquons aussi que quand nous voulons mouvoir, le mobile présente une certaine résistance, et qu'il présente aussi une semblable résistance quand nous voulons l'arrêter dans son mouvement. Nous trouvons donc en nous les idées de mouvement et de repos, de puissance et de résistance, de vitesse, de chemin parcouru et de temps. Ces idées nous sont fournies en partie par le sens musculaire, qui nous avertit de nos efforts et de nos déplacements ainsi que des contre-efforts des objets que nous cherchons à déplacer; et en partie aussi par la mémoire, qui nous permet de retenir les situations passées pour les comparer aux présentes, et qui par là nous fait distinguer le présent du passé et entrevoir un avenir qui deviendra présent, puis passé à son tour.

Ces données intimes, que chacun constate en lui-même, aussi bien qu'il y constate des sentiments de faim ou de soif, de plaisir ou de peine, deviennent l'objet de la science du jour où l'on a inventé un moyen de les mesurer, c'est-à-dire de les réduire en nombres. En d'autres termes, il s'agit d'inventer une unité de puissance, une unité d'espace, une unité de vitesse, etc. C'est par là qu'il faut commencer, et c'est ce qu'on n'a pas encore fait.

J'ouvre le premier traité venu de mécanique et qu'est-ce que j'y lis?

. . . . . .

*
* *

1. Deux sens, la vue et le tact, nous fournissent l'idée du mouvement. Au fond, c'est le sens musculaire seul qui nous la fournit, puisque c'est grâce à lui que nous sommes informés des mouvements que fait l'œil ou la main ou le corps pour suivre un mobile, ou des mouvements du mobile lui-même lorsqu'il se promène sur notre peau.

2. Dans le mouvement nous distinguons sa direction et sa vitesse. La direction du mouvement le caractérise au point de vue de l'espace et est, à proprement parler, l'objet de la géométrie. Sa vitesse le caractérise au point de vue du temps et est exclusivement du domaine de la mécanique.

3. Le mouvement est généralement vu comme un effet qui a une cause.

La cause qui est la plus ordinaire, si l'on s'en rapporte à l'expérience journalière, réside dans un autre mouvement extérieur. Mais l'observation de nous-mêmes et des autres animaux nous apprend qu'il existe des êtres qui ont en eux le principe de leurs mouvements. A ce principe nous avons donné le nom de *force*. En nous mouvant, nous pouvons mouvoir d'autres mobiles auxquels nous communiquons tout ou une partie de notre mouvement. Il en résulte que tout mobile en mouvement nous apparaît comme étant ainsi doué d'une force mouvante analogue à la nôtre, puisqu'il peut mouvoir, c'est-à-dire communiquer tout ou une partie de son mouvement à un autre mobile.

4. Mouvement, vitesse, force, telles sont les idées fondamentales dont s'occupera la mécanique. Les deux premières se rapportent à des manifestations extérieures à nous, la dernière se rapportant à une faculté ou propriété intérieure.

L'énergie et le travail.

5. La force se manifeste intérieurement sous la forme d'un effort senti, ou d'un déploiement d'énergie. La physiologie nous apprend que ce déploiement d'énergie coïncide avec une dépense de force musculaire, c'est-à-dire une transformation chimique de la substance des muscles analogue à une combustion. Mais ce renseignement ne vaut, pour le mécaniste, qu'à titre de simple curiosité. Le fait qui seul l'intéresse est que nous pouvons déployer de l'énergie pour nous mouvoir ou mouvoir des mobiles : peu lui importe l'origine de cette énergie.

6. Tout mobile présente une plus ou moins grande résistance à être mis en mouvement. Plus cette résistance est grande. plus l'effort, c'est-à-dire le déploiement d'énergie, correspondant avec une dépense de force musculaire, doit être grand pour la vaincre. On a donc là, semble-t-il, un moyen d'arriver à mesurer cette dépense. Il suffirait pour cela de trouver un mobile qui présentât toujours la même résistance à être mu de la même manière, c'est-à-dire déplacé à la même distance.

7. Ce mobile semble être un poids quelconque que l'on cherche à élever verticalement, c'est-à-dire perpendiculairement à la surface de l'eau dormante. Du moins, c'est ce que l'observation et l'expérience tendent à nous confirmer. Nous pouvons donc admettre provisoirement comme vrai qu'il en est ainsi. Si les déductions que nous

tirerons de cette hypothèse restent toujours d'accord entre elles et avec elle, cette hypothèse prendra de plus en plus à *notre esprit* le caractère d'une vérité.

8. Soit donc un poids quelconque P, et soit D la quantité d'énergie nécessaire à déployer pour l'élever à la hauteur H. Il va de soi que lorsqu'il est à cette hauteur, il faudra une nouvelle dépense d'énergie égale à D pour l'élever d'une nouvelle hauteur H, et qu'enfin, si on veut l'élever à la hauteur mH, il faudra dépenser une quantité d'énergie $= m$D.

Nous pouvons donc écrire que la dépense d'énergie est proportionnelle à la hauteur à laquelle elle élève un poids donné; soit

$$D = KH; \qquad (1)$$

K étant un coefficient constant.

9. Il va aussi de soi que s'il s'agit d'élever à la hauteur H un poids égal à 2P, il faudra une dépense d'énergie double $= 2D$; et, en fin de compte, que pour un poids $= n$P, il faudra un effort $= n$D.

Nous pouvons donc écrire que l'effort nécessaire pour élever un poids à une hauteur donnée est proportionnel à ce poids : donc

$$D = K'P; \qquad (2)$$

K′ étant un coefficient constant.

10. Soit D′ l'impulsion nécessaire pour élever le poids P à la hauteur h, et d l'impulsion nécessaire pour élever le poids p à la même hauteur h, nous aurons, en vertu de (1) et de (2) :

$$D : D' = H : h \qquad (3)$$

$$D' : d = P : p \qquad (4)$$

Multipliant les deux proportions (3) et (4) membre à membre, il vient :

$$D : d = PH : ph.$$

De là

$$D = \frac{d}{ph} PH.$$

Si l'on regarde p et h comme constants, d sera aussi constant et la quantité $\frac{d}{ph}$ sera elle-même une constante que nous pourrons représenter par c. Donc

$$D = cPH,$$

proportion qui nous apprend que l'énergie nécessaire pour élever un certain poids à une certaine hauteur est proportionnelle au pro-

duit de ce poids par cette hauteur. Enfin, si nous prenons d comme étant l'unité d'impulsion nécessaire pour élever l'unité de poids p à la hauteur unité h, le facteur c devient égal à l'unité, et l'on a :

$$D = PH. \qquad [A]$$

Cette égalité peut se formuler brièvement comme suit : l'impulsion, la dépense d'énergie pour élever un poids donné à une hauteur donnée est égale au produit de ce poids par cette hauteur.

11. On est convenu de prendre pour p (unité de poids) le kilogramme, pour h (unité de hauteur) le mètre; et l'on appelle *kilogrammètre* la dépense d'énergie nécessaire pour élever un kilogramme à un mètre de hauteur.

On appelle *travail* le produit d'un poids par la hauteur à laquelle on l'a élevé. Le kilogrammètre est l'unité de travail.

Le produit PH représente donc le travail effectué par la quantité d'énergie D, et la formule du paragraphe précédent peut s'énoncer comme suit : Le travail est proportionnel à la quantité d'énergie dépensée[1].

Scolie. Le résultat travail est le même quel que soit le chemin que l'on aurait fait suivre au poids, et alors la dépense d'énergie pourrait ne pas être la même, comme on le comprendra par la suite. Mais nous supposerons toujours que le chemin suivi est la verticale.

Le travail est ainsi l'extériorisation de la force, c'est-à-dire que la force de l'être mouvant a passé dans l'élévation sensible d'un poids à une certaine hauteur.

12. Dans l'évaluation du travail, le poids compense la hauteur et réciproquement, c'est-à-dire qu'une augmentation de poids équivaut à une augmentation de hauteur et réciproquement. En d'autres termes :

$$mP \times H = P \times mH.$$

13. Il s'en suit que si P est infiniment grand, une quantité finie d'énergie ne l'élèvera que d'une hauteur infiniment petite; et, d'autre part, que si P est infiniment petit, la hauteur à laquelle

1. M. Chauveau croit avoir démontré que « les muscles consacrent à l'acte même du soulèvement des charges une dépense énergétique exactement équivalente au travail mécanique accompli » (Voir *Revue scientifique*, 25 janv. 1896, p. 118, 2e col.).

cette même quantité d'énergie le conduira est infiniment grande[1], ce qui revient à dire que le poids ne cessera pas de monter.

La vitesse et le temps.

14. Un homme, un cheval, une machine sont capables de dépenser de l'énergie, en d'autres termes de fournir du travail pendant un temps plus ou moins long. Supposons qu'ils soient astreints à ménager leur force de manière à produire du travail d'une manière régulière, ou, ce qui revient au même, à élever un poids donné à une hauteur déterminée dans le même temps. Nous dirons d'eux que, pendant tout le temps qu'ils sont astreints à cette règle, ils sont des *sources constantes d'énergie.*

15. Nous trouvons en nous la notion du *temps.* Comme nous éprouvons sans cesse une complexité de sensations nouvelles, notre manière d'être est à chaque instant modifiée. Les impressions se succèdent et se remplacent, mais les impressions remplacées ne disparaissent pas complètement; elles sont fixées en partie tout au moins dans la mémoire, et, grâce à cette faculté, elles peuvent être comparées avec les sensations actuelles[2]. Ce qui est contenu dans la mémoire est dit appartenir au *passé*, et ce qui doit venir après l'actuel ou *présent* est dit appartenir à l'*avenir.*

Le temps, tel que le saisit notre sensibilité, se compose ainsi d'instants distincts, ayant chacun leur caractéristique propre, et il se trouve toujours partagé par l'instant présent en deux portions indéfinies, dont l'une s'agrandit toujours aux dépens de l'autre, l'une qui s'enfonce dans le passé et qui, au dire du vulgaire, n'est plus, l'autre cachée dans l'avenir et qui, pour le même vulgaire, n'est pas encore.

16. Mais, comme nous l'avons dit, la science, pour prendre possession de cette notion, doit la simplifier, l'uniformiser, en un mot, en faire un nombre. En conséquence, le temps mécanique se compose d'instants tous égaux, il n'a par conséquent ni passé ni avenir; seulement, en tant que le mécaniste considère par la pensée la route d'un mobile, il pourra, au lieu de parler du point d'où il considère qu'*il part* et du point où il considère qu'*il arrive*, s'exprimer

1. Pour rendre vraisemblable cette conséquence, il suffit de supposer le poids attaché à une corde infinie et sans poids passant sur une poulie située à une hauteur infinie, et à l'autre extrémité de laquelle l'énergie est appliquée.

2. Voir *Théorie de la sensibilité.*

autrement et dire le point d'où *il est parti*, le point où *il arrivera*.

17. Appelons S une source constante d'énergie, c'est-à-dire capable de produire régulièrement pendant un temps notable une même quantité de travail dans un même intervalle de temps.

Scolie. Il n'existe pas de source de travail constante, c'est-à-dire régulière, pouvant agir *indéfiniment*. Les êtres animés ont besoin de repos, et les forces inanimées, par exemple les vents, les courants, les chutes d'eau, sont sujettes à des irrégularités. Mais la science peut effacer les irrégularités et supprimer les défaillances et imaginer des sources d'énergie indéfinies, à l'instar, par exemple, de la pesanteur dont nous parlerons bientôt. N'oublions pas que les notions du début de toute science sont entachées de vague et d'obscurité. Les défauts se dissipent à mesure que l'on avance. Ainsi, à la rigueur, nous pouvons maintenant mesurer le travail, mais pourtant nous ne savons pas si les poids restent constants. De même ici, nous allons parler d'intervalles de temps égaux et nous ne savons pas encore comment vérifier ou obtenir cette égalité.

Deux sources égales fourniront le même travail dans le même temps.

Deux sources inégales fourniront le même travail dans des temps inégaux, ou des travails inégaux dans le même temps.

Enfin une même source fournira du travail proportionnellement au temps.

18. Un travail W étant effectué par une source S en un temps T, pour obtenir un travail mW, il faudra une source $= m$S, ou bien il faudra que la source S opère pendant un temps mT.

Nous pouvons donc écrire, les temps étant égaux,

$$W = kS, \tag{1}$$

c'est-à-dire que le travail est proportionnel à l'énergie de la source ; ou bien, la source restant la même,

$$W = k'T, \tag{2}$$

c'est-à-dire que le travail effectué est proportionnel au temps.

19. Soit maintenant W le travail effectué par la source S en un temps T.

Soit w, le travail effectué par la source s en un temps t.

Soit W′ le travail effectué par la source S en un temps t ;

Nous aurons en vertu de (1) et de (2) :

$$W : W' = T : t;$$
$$W' : w = S : s.$$

Multipliant membre à membre, il vient :

$$W : w = TS : ts.$$

Si nous regardons s comme une source d'énergie égale à l'unité, t comme étant l'intervalle de temps unité, et w comme le travail unité fait par l'énergie unité s, dans le temps unité t nous aurons

$$W = \frac{w}{ts} TS = cTS = TS, \qquad (B)$$

formule qui peut se traduire brièvement comme suit : la quantité de travail produite par une source constante de travail est égale au produit de son énergie par le temps pendant lequel on considère qu'elle fonctionne.

20. De l'équation B, en effaçant la constante, on tire :

$$S = \frac{W}{T};$$

et comme : $W = PH,$

on a : $$S = \frac{PH}{T}. \qquad (C)$$

De même : $$s = \frac{ph}{t}.$$

La source d'énergie égale à l'unité s'appelle *dyne*. Elle est égale au produit du poids unité, dans le cas présent un gramme, multiplié par la hauteur unité, dans le cas présent un centimètre, et divisé par l'intervalle de temps unité, dans le cas présent une seconde. Donc la dyne est la source d'énergie nécessaire pour élever un gramme à un centimètre de hauteur en une seconde.

21. La formule (C) peut se mettre sous la forme $S = P \times \frac{H}{T}$.

La quantité $\frac{H}{T}$ indique le rapport de la hauteur à laquelle on élève un poids au temps employé à le lever. Ce rapport est ce qu'on nomme *vitesse*, et si on le représente par V, nous aurons $S = PV$, c'est-à-dire (D) que la valeur de la source d'énergie est proportionnelle au produit du poids qu'elle peut lever par la vitesse avec laquelle elle l'élève. De là on tire que deux sources données sont entre elles comme les vitesses avec lesquelles elles peuvent élever le même

poids à une même hauteur, ou comme les poids auxquels elles peuvent imprimer la même vitesse.

22. La formule (D) montre que pour évaluer une source d'énergie on peut compenser le poids par la vitesse et réciproquement, c'est-à-dire qu'une augmentation de poids équivaut à une diminution de vitesse, et réciproquement. En d'autres termes :

$$m\,P \times V = P \times m\,V.$$

23. Il suit de là que si P est infiniment grand, la source finie d'énergie ne pourra lui imprimer qu'une vitesse infiniment petite; et, d'autre part, que si P est infiniment petit, cette source lui imprime une vitesse infiniment grande.

Scolie. Cette conséquence, comme celle du § 13, est soumise à toutes les incohérences auxquelles expose l'introduction de l'infini dans les formules de calcul. Ainsi deux sources d'énergie qui seront entre elles dans le rapport de 1 à 2, imprimeront à un poids infiniment grand des vitesses respectives infiniment petites qui seront néanmoins dans le rapport de 1 à 2; et imprimeront à un poids infiniment petit des vitesses respectives infiniment grandes qui seront néanmoins aussi dans le même rapport.

24. De la formule (C) on tire encore :

$$W = PH = ST, \qquad (E)$$

formule qui montre que pour exécuter un travail donné on peut remplacer l'énergie par le temps, ou le temps par l'énergie, ce qui veut dire que si l'énergie fait défaut, on n'a qu'à y mettre plus de temps, et que si le temps fait défaut, on n'a qu'à y mettre plus d'énergie. *Le temps est donc assimilable à une source d'énergie.*

25. Il résulte de ce qui précède qu'une source d'énergie constante appliquée à élever un poids constant lui imprimera une vitesse uniforme, c'est-à-dire toujours la même; d'où cette conséquence que des distances égales parcourues par le poids le long de la verticale correspondront à des intervalles de temps égaux, et que cette verticale graduée pourrait servir à mesurer le temps.

C'est sur ce principe qu'est fondée la construction des horloges.

Dans l'horloge ordinaire à pendule, la descente d'un poids qui, comme on le verra plus tard, est sous certaines conditions une source constante d'énergie, élève continuellement à la même hauteur, le poids du pendule qui continuellement retombe. Ces petits

travaux successifs prennent donc chacun toujours le même temps, et un cadran en enregistre la suite et le nombre.

25 *bis*. Il suit aussi du même principe que si, pendant que le poids monte d'un mouvement uniforme, on ajoute à l'énergie une autre énergie, soit, pour fixer les idées, une énergie égale, double ou triple, la vitesse du poids augmentera d'autant; elle sera, par exemple, doublée, triplée ou quadruplée.

Le levier.

26. Nous avons vu (A) que dans l'évaluation du travail les facteurs P et H sont mis sur le même pied, et aussi (B) que les facteurs énergie S et temps T, étaient également mis sur le même pied.

Le levier est une machine qui a précisément pour but de remplacer au besoin le poids par la hauteur (chemin parcouru) et réciproquement, ou bien l'énergie par le temps et réciproquement.

Il consiste essentiellement en une barre B B′ censée être absolu-

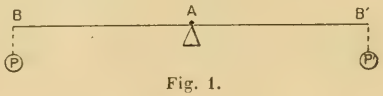

Fig. 1.

ment rigide et que nous supposerons droite, pouvant basculer sur un point d'appui A censé être absolument inébranlable, et qui, étant elle-même sans poids, peut recevoir des poids à ses deux extrémités tels que P et P′. Les deux portions de la barre situées de part et d'autre du point d'appui s'appellent les *bras* du levier.

27. *Principe*. Si, le levier reposant par son milieu sur le point d'appui, on attache à ses deux extrémités deux poids égaux, le levier ne bougera pas, en d'autres termes il restera en équilibre. Car il n'y a pas de raison pour que l'un des poids monte plutôt que l'autre [1].

28. Si au lieu du poids P′ on suppose qu'un homme, ou en général un être animé, exerce en B un effort qui maintienne le poids P′ cet effort sera exactement équivalent au poids P et par conséquent au poids P′.

29. On donne à l'effort exercé sur l'une des extrémités du levier le nom de *puissance*, au poids qui se trouve à l'autre extrémité le nom de *résistance*. Mais ces deux noms sont interversibles, puisque la puis-

1. La poulie, dont il a été parlé plus haut, n'est qu'une modification de cette espèce de levier.

sance peut être remplacée par un poids et réciproquement. L'effort de l'homme peut être regardé comme une résistance, que le poids P équilibre. Le poids P peut donc être assimilé de son côté à un effort, et par conséquent peut être regardé comme contenant de l'énergie. Mais d'ordinaire on accorde le nom de résistance à la chose qu'on *veut* mouvoir, par conséquent à la chose qui *résiste* à la volonté. La distinction n'est pas mécanique, mais psychologique.

30. Supposons qu'une puissance P veuille, à l'aide du levier, élever le poids P′ de B′ en C′ ; elle devra pour cela faire descendre le point B jusqu'en C, et, vu la symétrie de la figure, on a BC = B′C′. Le travail effectué par la puissance P est égal à P′ × B′C′. Nous n'avons

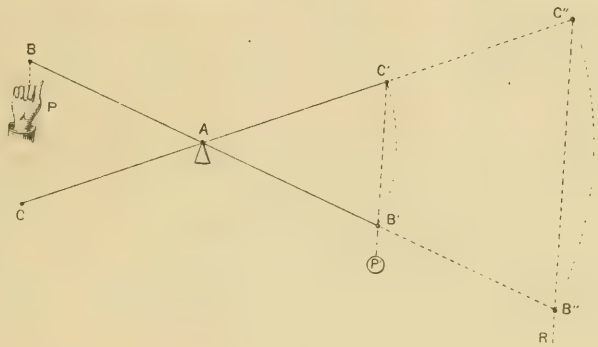

Fig. 2.

pas à tenir compte de ce que les points B et B′ décrivent des arcs de cercle et non des lignes droites (voir 11, *scolie*).

On remarquera que le levier intervertit le sens de l'effort. Si la puissance s'exerçait directement sur le poids P′, elle devrait agir de bas en haut; le levier la fait agir de haut en bas.

31. La puissance continuant à agir en B et le point d'appui A restant à sa place, supposons qu'on double le bras de levier AB′ et qu'on le conduise jusqu'en B″. Le même effort P, abaissant B en C, élèvera le poids R de B″ en C″. Or B″C″ est égal à 2 B′C′ ; il faut donc, pour que le produit R × 2B′C′ soit égal à P′ × B′C′, que $R = \frac{1}{2} P'$.

Si l'on avait triplé le bras de levier, il faudrait que R fût égal à $\frac{1}{3} P'$, et en général, pour $AB'' = m\, AB'$, il faudrait que $R = \frac{P'}{m}$ (12).

32. Cette conséquence est indépendante du chemin B′C′ que l'on

fait parcourir au poids P′. Si le chemin est nul, la puissance fait simplement équilibre à la résistance. Par conséquent si l'on veut que deux poids se fassent équilibre aux deux extrémités d'un levier à bras inégaux, il faut qu'ils soient inversement proportionnels à la longueur des bras sur lesquels ils agissent. Donc

$$P : R = AB'' : AB. \qquad (F)$$

33. *Corollaire.* Une puissance donnée P peut donc faire équilibre à une résistance quelconque R, si grande ou si petite qu'elle soit, pourvu qu'on la fasse agir à l'extrémité d'un bras de levier suffisamment long ou suffisamment court. De plus elle peut de la même manière soulever ce poids et exécuter ainsi un travail. Si le poids est supérieur à la puissance, celle-ci décrit un plus long chemin que celui qu'elle fait parcourir au poids et remplace ainsi ce qui lui manque d'énergie par une diminution de la hauteur à laquelle elle élève le poids.

34. *Corollaire paradoxal.* Si quelqu'un porte sur son épaule un poids P à l'extrémité d'un bâton, il lui fait équilibre par un effort de son bras à l'autre extrémité. Si l'on suppose que le bâton appuie sur son milieu, cet effort est égal à P et l'épaule supporte un poids 2P. Mais si la personne recule en arrière le bâton de manière que le bras de levier qui supporte le poids soit deux fois plus long que l'autre, l'effort devra être égal à 2P, et par conséquent l'épaule supportera un poids égal à 3P, bien qu'extérieurement on ne voie qu'un poids P.

35. Si l'on considère la puissance comme une source d'énergie, on voit que, pendant qu'elle agit en B et fait descendre ce point jusqu'en C, la résistance ou le poids R monte de B″ en C″ et nous avons vu que

$$P : R = AB'' : AB,$$

ou, ce qui revient au même, que

$$P : R = B''C'' : BC. \qquad (F)$$

Les chemins parcourus sont donc inversement proportionnels à la puissance et à la résistance; par conséquent aussi les vitesses, puisque les chemins parcourus le sont dans le même temps. Ce que nous avons dit des chemins (26) s'applique donc aux vitesses, et par conséquent l'énergie qui est en défaut ou en excès, soit dans la puis-

sance soit dans la résistance, peut être compensée par de la vitesse en moins ou en plus.

Comme d'autre part la vitesse pour un même chemin parcouru est inversement proportionnelle au temps, il s'ensuit que le levier peut servir à échanger l'énergie et le temps comme il échange le poids et la hauteur.

36. Le levier montre de plus comment les vitesses sont facilement comparables entre elles. La vitesse le long de BC est l'image raccourcie ou agrandie, mais renversée, de la vitesse le long de B″C″, et l'une sera à l'autre ce que BC est à B″C″.

Mécanique moléculaire. — Travail latent. — Vitesse latente [1].

1. Pour tenir immobile un poids suspendu à mon bras, je dois faire un certain effort, dépenser une certaine quantité d'énergie. En apparence cependant je ne produis aucun travail, puisque le poids ne monte pas. En réalité j'en produis un, proportionnel au temps que dure mon effort, mais qui, pour cette raison qu'il ne se manifeste pas extérieurement, sera appelé travail latent.

Au fond, le poids qui sollicite mon bras ne cesse de descendre, et mon bras ne cesse de le remonter. Il oscille donc autour d'une certaine position moyenne et le travail latent se compose de la somme des petits travaux élémentaires dont chacun consiste à le remonter du point le plus bas au point le plus haut de sa course invisible.

2. Le même phénomène se passe si je tiens immobile le poids reposant sur ma main. Si ma main n'est pas appuyée, mes muscles sont continuellement occupés à la relever ainsi que le poids qui tend à l'abaisser. Si elle est appuyée, une partie de ce travail est exécutée par l'appui, comme nous allons le voir.

3. Si le poids est suspendu à une corde, les mêmes alternatives de descente et de remonte ont lieu, la corde ne cessant de s'allonger et de se raccourcir. Un fil métallique se conduit de la même manière. Enfin si le poids est déposé sur un appui solide, cet appui ne cesse de le repousser pour se laisser écraser l'instant suivant et ainsi de suite. C'est ce qui se passe dans le point d'appui d'un levier en équilibre.

4. Quelle est l'origine de ces mouvements latents, autrement dit, de ces mouvements internes ou moléculaires? C'est l'élasticité des

1. Ce chapitre remplace le § 37 de la rédaction primitive. (F. M. D. et EF.)

corps. L'élasticité est cette propriété qu'ont tous les corps de se laisser déformer dans une certaine mesure et de reprendre leur forme sitôt que la cause de déformation a cessé d'agir. Tout le monde connaît les balles en caoutchouc, les ressorts à boudin ou en spirale, les tiges flexibles, etc. Cette élasticité a, pour chaque espèce de corps, ses limites qu'il ne faut pas dépasser, sans quoi la déformation sera en tout ou en partie persistante.

5. Imaginons donc un ressort à boudin posé verticalement, et proposons-nous d'attacher un poids à son extrémité inférieure. Nous pouvons supposer un dispositif tel que le poids tombant d'une certaine hauteur soit arrêté par le ressort et y reste accroché. Que va-t-il arriver? Le poids est animé d'une certaine force vive en rapport avec la hauteur de chute. Cette force vive ne peut être détruite — rien ne se détruit. Elle va tendre le ressort dont la tension croissante va agir comme force retardatrice, et à un certain moment le poids aura perdu toute vitesse. Où est passée la force vive dont il était animé? dans le ressort sous forme de tension. C'est maintenant le poids qui ne fait plus équilibre à cette tension. Alors le ressort se détend, et remonte le poids. Mais le poids, en remontant, reprend de la vitesse, et, arrivé au point où, s'il était immobile, il ferait équilibre au ressort affecté de la tension répondant à ce point, il le dépasse, jusqu'à ce qu'il soit arrêté de nouveau, cette fois-ci par la pesanteur, agissant maintenant comme force retardatrice, mais qui va reprendre immédiatement son rôle de force accélératrice. Et le jeu va recommencer, le ressort continuant à se tendre et à se détendre, le poids à descendre et à remonter.

6. Ce jeu ne s'arrêterait pas s'il n'y avait des frottements moléculaires et des ébranlements communiqués à l'air, au point d'attache supérieur du ressort, et par suite à son support, et de proche en proche à l'infini.

7. Quelque chose de tout semblable se passe lorsque le poids tombe sur un plancher ou sur le sol. Seulement ici, il y a à considérer l'élasticité du poids et l'élasticité de la surface. Si le poids est parfaitement élastique et la surface parfaitement dure ou inversement, le poids ne cessera de rebondir jusqu'à la hauteur d'où il est tombé. Mais il n'y a pas de corps absolument élastique ou absolument dur, de sorte que l'élasticité de la surface et celle de la matière du poids contribueront à lui faire faire des sauts, qui, en général, iront en s'abaissant et auront même l'air de cesser tout à fait, parce que la

force vive dont il était animé au moment de sa chute sur le plancher ou sur le sol se disperse en ébranlements imprimés à l'air, au plancher, au sol, et le plus souvent en déformations permanentes.

8. Nous avons supposé jusqu'à présent que le poids tombait d'une certaine hauteur. Ne peut-on pas s'y prendre autrement? Nullement. Si l'on accroche le poids avec précaution au ressort, il descendra quand même par suite de la tension de celui-ci, et le phénomène des oscillations se manifestera de la même manière, avec moins d'intensité, voilà toute la différence.

On pensera peut-être qu'on pourrait amener préalablement le ressort à la tension voulue avant de lui accrocher le poids. Pure illusion ! Le ressort oscillera quand même sous l'action de la force qui le maintient à cette tension. Car cette force, quelle qu'elle soit, agira à la façon d'un poids.

9. Il résulte de là qu'il n'y a pas moyen de mettre un levier en un équilibre absolu. Prenons le cas le plus simple, celui du levier à bras égaux. Il faudrait pour cela pouvoir déposer des poids rigoureusement égaux, au même instant, et avec des vitesses égales. Or cela étant impossible, il en résulte que les poids oscillent sans cesse, et, s'ils ne tombent pas, c'est que le point d'appui n'est pas un point idéal, mais offre une certaine surface, de manière que, en oscillant sur cette surface, les bras, égaux en théorie, deviennent inégaux dans le fait, et même alors l'élasticité de flexion du levier interviendrait.

10. Ce que nous avons dit des poids s'applique de tous points aux masses en mouvement. Le jeu de billard nous montre les billes rebondissant sur les bandes, se choquant, se repoussant, et certes si elles étaient, ainsi que les bandes, parfaitement élastiques, et si le drap du billard n'opposait pas une certaine résistance à leur mouvement, une fois poussées, elles ne s'arrêteraient plus.

11. Les considérations qui précèdent contiennent en germe toute la théorie de la communication du mouvement d'un corps en repos à un corps en mouvement lui-même ou en repos. Notons qu'au fond il n'y a pas de corps en repos absolu. Mais rien n'empêche d'en concevoir et d'en admettre par hypothèse.

La pesanteur.

38. Nous avons vu qu'il faut un certain effort D pour élever un poids donné P à une hauteur H. Mais si, quand il est à cette hauteur,

on l'abandonne à lui-même, il retombe spontanément. Et, comme pour l'élever de nouveau à la hauteur H, il faudrait faire un nouveau travail égal à PH au moyen d'une nouvelle dépense d'énergie D, on dit que sa chute a restitué au poids ce même travail.

39. Quelle que soit la hauteur à laquelle on a élevé le poids, nous avons vu qu'il faut toujours le même travail pour l'élever plus haut d'autant. La résistance qu'il oppose à l'effort ne s'épuise donc pas; elle est toujours la même à quelque point qu'on le considère.

40. La descente spontanée du poids, ou encore la résistance qu'il oppose à toute tentative d'élèvement, on l'attribue à une source constante d'énergie que l'on nomme *gravité* ou *pesanteur*. La pesanteur est censée tirer le poids suivant une droite verticale dirigée vers le centre de la terre, ou si l'on aime mieux, le pousser de haut dans la même direction.

41. La pesanteur comme énergie diffère des énergies que nous avons fait fonctionner jusqu'ici. Celles-ci se divisaient, pour ainsi dire, quand le poids qu'on leur donnait à élever devenait plus considérable. Elles avaient un effet réduit de moitié si le poids était double, réduit de deux tiers si le poids était triple, et ainsi de suite. Il n'en va pas ainsi avec la pesanteur : elle proportionne son action en rapport direct avec le mobile; elle meut de la même manière un poids double et un poids triple, comme aussi la moitié, le tiers de ce même poids. Cela veut dire qu'elle agit séparément et avec la même intensité sur les moindres parcelles du mobile.

42. Une autre différence entre la pesanteur et les énergies jusqu'ici étudiées, c'est qu'elle ne s'épuise pas par son action même. Quand un homme ou un animal travaille, il épuise sa force; si un ruisseau semble faire aller le moulin sans s'épuiser, c'est que nous ne prenons pas garde que c'est chaque fois une nouvelle quantité d'eau qui par son poids fait tourner la roue, et que cette quantité une fois en bas ne peut plus être d'aucune utilité pour ce moulin. De même on doit continuellement recharger du combustible dans la machine à vapeur. La pesanteur, elle, est inépuisable dans son activité; non seulement elle attire avec une énergie toujours égale tous les corps qu'on pourrait lui présenter, mais elle les attire sans relâche à quelque endroit qu'ils soient de leur ligne de chute.

43. Il suit de là que les propositions 13 et 25 *bis* reçoivent leur application dans la théorie de la pesanteur. En effet, la première impulsion de la pesanteur agit sur chaque parcelle du corps, aussi

petite qu'on veuille la concevoir. Cette première impulsion fera donc parcourir à cette parcelle un chemin infiniment long. De plus, à peine cette parcelle a-t-elle quitté l'endroit où elle était lors de la première impulsion que la pesanteur lui en donne une seconde, et lui imprime par conséquent une vitesse double. Puis elle acquiert une vitesse triple et ainsi de suite.

44. Comme toutes les parcelles du poids suivent le même chemin, nous pouvons ne plus les considérer isolément, mais bien dans leur ensemble.

45. Soit donc g la vitesse avec laquelle le poids descend pendant le premier instant (indivisible), elle sera $2g$ pendant le second instant... ng pendant le $n^{ième}$ instant. Si nous représentons par t la somme des instants, on aura pour V la vitesse finale

$$V = gt. \qquad (F)$$

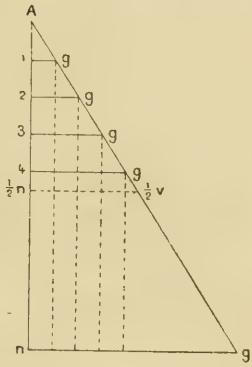

Fig. 3.

La figure ci-contre montre parfaitement ce qui se passe. Le corps tombe et d'instant en instant passe par 1, 2, 3, 4... et arrive en n au bout de n instants.

En 1 sa vitesse est représentée par $1g$ en 2 par $2g = 2 \times 1g$; en 3 par $3g = 3 \times 1g$, et enfin en n, sa vitesse $V = ng$.

46. Il ressort de la figure que la vitesse moyenne du corps pendant le temps de chute t est égale à $\frac{1}{2}$ V. Donc l'espace H parcouru par le corps pendant sa chute est égal à $\frac{1}{2}$ Vt. Et comme

$$V = gt \quad (44)$$

on a définitivement :

$$H = \frac{1}{2} gt^2 \qquad (G)$$

ou encore, en remplaçant t dans cette formule en fonction de V :

$$H = \frac{1}{2g} V^2. \qquad (G')$$

47. Les formules (F), (G) et (G') se traduisent : dans la chute d'un corps la vitesse à chaque instant de la chute est proportionnelle au temps écoulé; et l'espace parcouru proportionnel au carré du même temps, ou encore au carré de la vitesse acquise au bout de ce temps.

Si, dans la formule (F), on exprime t en secondes, et V en mètres par seconde, la mesure de g est 9,8 environ, un peu plus un peu moins, suivant qu'on se rapproche du pôle ou de l'équateur.

48. La pesanteur est une (force)[1] énergie *accélératrice*, parce qu'elle fait que le corps tombe de plus en plus vite, autrement dit d'un mouvement *accéléré*. De plus, elle est une (force) énergie *uniformément* accélératrice, parce que l'accélération est la même pendant des instants égaux pris à n'importe quel moment de la chute.

Force vive et masse[2].

49. Nous appellerons *force vive de chute* le produit du poids par le carré de sa vitesse.

Par conséquent la force vive F acquise par le poids P à n'importe quel moment de sa chute $= PV^2$. (H)

50. Or $V^2 = g^2t^2$, et comme $H = \frac{1}{2} gt^2$, en combinant ces deux formules il vient $V^2 = 2gH$. Donc $F = 2gPH$, formule qui nous donne F en fonction du travail. La quantité $2g$ étant constante, on voit que la force vive est proportionnelle au travail, et réciproquement.

Or $D = PH$; donc

$$D = \frac{F}{2g} = \frac{PV^2}{2g}. \qquad \text{(I)}$$

La formule (I) nous montre que l'énergie dépensée à élever un poids P à la hauteur H est proportionnelle à la force vive que développerait ce même poids en tombant de la hauteur H (38).

Par conséquent une quantité d'énergie musculaire ou autre peut s'évaluer en force vive développée par la chute d'un poids tombant d'une certaine hauteur.

51. La quantité $\frac{P}{g}$ que nous voyons dans la formule (I) est ce que l'on nomme la *masse*, et on la représente par le symbole M; on a donc $P = Mg$, et de là

$$D = PH = \frac{1}{2} MV^2, \qquad \text{(K)}$$

1. C'est avec une intention que l'auteur met (force), puis énergie accélératrice. Il pensait que la pesanteur n'est pas une force, mais plutôt une énergie, et se réservait de réfléchir à ce sujet. D'ailleurs, à diverses reprises, il s'est demandé s'il y avait une distinction essentielle entre la *force* et l'*énergie*. (F. M. D. et EF.)

2. M. Delbœuf se proposait de développer plus longuement les notions de masse et d'inertie. (F. M. D. et EF.)

formule qui nous donne la mesure de l'énergie et celle du travail non plus en fonction du poids, mais en fonction de la masse.

52. La formule (K) nous montre encore que la masse peut compenser la vitesse et réciproquement (exactement la masse compense le carré de la vitesse et la vitesse la racine carrée de la masse). Il faut le même effort pour imprimer à une masse 4M la vitesse V que pour imprimer à une masse M la vitesse 2V.

53. La quantité MV^2 est la force vive proprement dite et, divisée par 2, elle donne la mesure de l'énergie qui a dû imprimer à la masse la vitesse V. Cette mesure est dite *absolue*. C'est pourquoi on dit que la masse d'un corps est la quantité *absolue* de matière qu'il renferme, parce que la masse est indépendante de la gravité.

Si la gravité g est nulle, son poids est nul aussi, et alors il ne faut aucune force, ou plus exactement il suffit d'une force infiniment petite pour le mouvoir, et son mouvement le conduira à l'infini.

54. Un corps qui se meut uniformément et indéfiniment en ligne droite sans recevoir d'impulsion est dit se mouvoir en vertu de son *inertie*, et l'on définit l'inertie comme une force qui maintient le corps dans l'état où il est. Au fond, dire qu'il se meut en vertu de son inertie, c'est dire qu'il se meut parce qu'il est en mouvement.

55. Il s'ensuit que là où la masse est soustraite à l'action de la pesanteur et de toute cause d'arrêt (tel est le cas des poids équilibrés sur un levier, d'une sphère solide sur une surface absolument polie, d'un bateau sur l'eau supposée parfaitement fluide), il suffit de la plus faible force accélératrice constante pour arriver à leur imprimer des vitesses de plus en plus grandes. Ainsi, soit un bateau aussi chargé que l'on veut, relié par une corde sans pesanteur passant sur une poulie située le plus loin possible, le poids d'un gramme suspendu à la corde imprimera à ce bateau un mouvement de plus en plus rapide.

56. La théorie des forces uniformément accélératrices se transporte sans difficulté aux forces uniformément retardatrices.

Composition des forces.

Une masse M soumise à l'action de deux forces égales et de signes contraires ne bouge pas (elle répond par sa réaction intérieure à l'action des forces extérieures). Elle est au repos, mais non pourtant

de la même façon qu'une masse qu'aucune force ne sollicite (voir p. 21). C'est un repos dit d'équilibre. Si l'on annule l'une de ces forces (ou si on la diminue), à l'instant la masse M se mettra en mouvement. Il y a donc repos et repos. Il y a aussi un repos relatif. Un spectateur sur le rivage regarde un bateau qui avance le long du bord. Le spectateur est au repos. Sur le pont du bateau, un passager marche en sens inverse, mais égal à son mouvement. Par rapport au spectateur, ce passager ne bouge pas : c'est le repos relatif (relatif à un point de repère dans l'espace). L'écureuil dans son moulin, quoique montant toujours, ne bouge pas, parce que le moulin descend d'autant. Le cheval que l'on met sur une plate-forme inclinée de certaines machines agricoles, marche toujours sans changer de place. C'est qu'il est animé de deux vitesses, l'une qui le fait aller dans un sens, l'autre égale et qui le fait aller en sens contraire. La masse soumise à l'action des forces égales antagonistes F et F′ est comme ce cheval; d'un côté elle obéit à F et va, par exemple de droite à gauche; d'un autre côté elle obéit à F′ et va de gauche à droite. Ainsi la masse M, soumise à l'action de la pesanteur et reposant sur un appui, tombe sans cesse; seulement la réaction de l'appui la fait aussi remonter sans cesse. Mais l'appui vient-il à lui manquer, elle tombe tout de bon. Quoique ayant l'air de quitter d'elle-même l'état de repos pour celui de mouvement, dans le fond il n'en est pas ainsi, comme on vient de le voir; elle ne se met pas en mouvement, elle était déjà en mouvement.

Donc la masse M sollicitée par deux forces F et F′ égales et de sens contraires est au fond animée de deux mouvements. Seulement, comme ce mouvement n'est pas apparent, on dit que les deux forces s'annulent ou se neutralisent, ce qui ne doit pas être pris à la lettre. Car des forces ne se détruisent pas; elles se compensent, et quand elles ne produisent pas le mouvement elles produisent autre chose. Le géomètre, qui ne considère que le mouvement, ne s'occupe pas de cette autre chose, et raisonne comme si ce n'était rien.

Si les deux forces F et F′ sont inégales, le mouvement se fera dans le sens de la plus grande et proportionnellement à leur différence. Les choses se passent comme si la masse mue par F était tirée en sens contraire par F′; et le mouvement de M, encore une fois, n'est qu'un mouvement apparent.

Mais il y a une partie de la plus grande qui est employée à annuler la plus petite pour le mouvement spatial.

Considérons maintenant le cas de deux forces perpendiculaires l'une à l'autre. Soient deux forces F et F′, lesquelles agissant séparément feraient décrire à la masse M, dans le même temps donné, les chemins M F et M F′. Si elles agissent ensemble, pendant que sous l'action de F, M va de M en F, sous l'action de MF′ il va de M en F′, et au bout du temps donné, il sera parvenu en M′, ayant marché le long de la diagonale MM′.

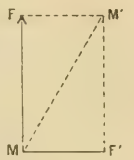

Fig. 4.

Corollaire. Toute force telle que MM′ peut être remplacée, pour l'effet apparent, par deux forces perpendiculaires l'une à l'autre et choisies de façon que MM′ soit la diagonale du rectangle construit sur elles.

Soient maintenant deux forces quelconques F et F′ faisant entre elles un angle quelconque dans le même plan et agissant sur la masse M. Projetons OF′ sur le prolongement de FO. La force F′ représentée par OF′ peut être remplacée par les deux forces rectangulaires OQ et OP. OP sera détruit (par supposition) par la partie FP′ = OP de F, représenté par OF; reste donc à composer OP′ et OQ, qui fournissent la diagonale OD. Or celle-ci est aussi la diagonale du parallélogramme FDOF′, car le triangle FDP′ = OF′P, puisque FP′ = OP et P′D = PF′; donc FD = OF′ et l'angle DFP = angle F′OP; donc la figure FDF′O est un parallélogramme construit sur OF et OF′ et dont OD résultante est la diagonale[1].

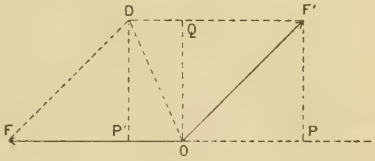

Fig. 5.

1. Cette théorie de la composition des forces est évidemment insuffisante : c'est un premier tâtonnement. Nous ne l'avons conservée que pour montrer la manière dont travaillait l'auteur. Il est revenu plus tard sur la même question, qu'il aborde d'une façon très originale, et il n'est pas douteux que, s'il en avait eu le temps, il aurait continué à creuser le sujet. Il attachait une grande importance à la distinction qu'il avait faite entre le temps réel et le temps mécanique. Il avait tâché de baser sur cette dernière abstraction, d'après lui, la démonstration de la loi de la composition des forces (des vitesses et des accélérations). Il a laissé à ce sujet le fragment que nous donnons à la page suivante.
F. M. D. et E. F.

FRAGMENT

—

1. Les instants dont se compose le temps mécanique, étant égaux, peuvent s'additionner et se soustraire, se multiplier et se diviser, enfin supporter toutes les opérations que l'on fait sur les nombres, être élevés aux puissances tant entières que fractionnaires, etc.

Par conséquent un travail auquel auront collaboré simultanément deux ouvriers de même force, dont l'un aura été occupé trois heures et l'autre cinq, bien qu'il ait été achevé en cinq heures, sera dit en avoir demandé huit. Il en aurait demandé également huit, quand même il aurait été abandonné et repris plusieurs fois. De même encore, quatre ouvriers de même force pourront le faire en deux heures, etc. (Problème des fontaines.)

2. Les instants du temps mécanique sont susceptibles (dans le calcul) d'être déplacés et intervertis. Un travail commencé pendant trois heures et terminé postérieurement en cinq heures, peut être considéré comme ayant été ébauché en cinq et terminé en trois.

Composition des forces(?) *Parallélogramme des forces*(?)

Soit un mobile M qu'une énergie A conduit de A en B dans un temps donné et qu'une énergie B conduirait de B en C dans le même temps ; si on les fait agir l'une après l'autre, elles le conduiront soit de A en B, puis de B en C, soit de A en C′, puis de C′ en C, de manière que le mobile arrivera nécessairement en C. Et il arrivera aussi en C, en vertu du principe... en supposant que les deux énergies A et B agissent en même temps. Par conséquent, dans ce dernier cas elles feront suivre au mobile la diagonale AC appartenant au parallélogramme ABCC′, puisque à quelque moment qu'on le considère il est en un point C déterminé par la proportion $c'c : bc = AB : BC = A : B$.

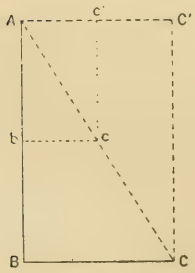

Fig. 6.

LES TROIS DIALECTIQUES

III. — La dialectique religieuse.

I. *L'objet religieux.* — La dialectique religieuse a un objet propre mais non un domaine propre. Dès qu'on a attribué le monde « donné » à la dialectique théorique, et le monde « qui donne » à la dialectique pratique, il ne reste rien de disponible. Tout rentre dans cette double catégorie, même la vie affective que quelques-uns ont tenté de mettre à part. Si donc une troisième dialectique se forme, c'est en s'attachant aux éléments abandonnés par ses devancières sur leur propre domaine. Elle ne saurait avoir d'autre objet que l' « incoordonné », ou l' « incoordonnable ». Nous pouvons dire aussi : l' « absolu ». — Ce dernier nom est ici parfaitement approprié, incontestablement mieux que lorsqu'on essaye de l'appliquer à l'unité suprême des choses, ou à tout autre résultat de la dialectique théorique. N'est-ce pas, en effet, dans l'incoordonnable que doit se trouver l'existence qui se suffit à elle-même? Et, réciproquement, n'est-ce pas dans l'existence qui se suffit à elle-même que doit se trouver l'incoordonnable ? — D'autre part, l'incoordonné et l'absolu conviennent également bien pour désigner ce que la religion a offert de plus caractéristique. On est encore loin de s'entendre sur la nature de la religion, et cela n'a rien d'étonnant quand on songe à son rôle dans l'histoire. Par le fait même qu'elle s'est unie aux premiers rêves de l'humanité, que pendant longtemps elle a été l'unique puissance civilisatrice, qu'elle a absorbé dans ses institutions et soumis à ses symboles toutes les fonctions spirituelles, elle doit présenter un très grand nombre d'éléments combinés entre lesquels il est difficile au premier abord de choisir. Cependant l'élément qui semble le plus propre à la distinguer des autres activités est

aussi un de ceux qu'elle a mis le plus en évidence. Regardez au fond des religions enfantines : n'y a-t-il pas toujours la préoccupation de l'invisible, du mystérieux? L'objet naturel et le fétiche que semble adorer l'homme inculte, sont-ils autre chose pour lui que l'enveloppe, la manifestation sensible, l'habitation, ou le gage, d'une insaisissable divinité? Or l'insaisissable, le mystérieux, l'invisible, c'est bien en quelque manière ce qui échappe à la science, ce à quoi on ne peut rien comparer, bref une sorte d'incoordonné ou d'absolu. Regardez aussi dans les religions plus développées, dans les religions théologiques : à travers les formules scientifiques et morales, vous y trouverez la constante préoccupation du surnaturel. Or le surnaturel, n'est-ce pas encore ce qui échappe à la causalité, aux lois, à la science, bref une sorte d'incoordonné ou d'absolu? Enfin, lorsque le sentiment religieux persiste au sein de la philosophie la plus stricte et la plus raffinée, ne remarque-t-on pas que cette philosophie laisse une place importante à l'idée d'incoordonné ou d'absolu, qu'elle a expressément justifiée?

L'objet religieux a donc varié suivant les moments de chaque dialectique, et d'une dialectique à l'autre. A la fin de la dialectique théorique, il était assez étendu. On le trouvait dans l'élément d'indépendance que tendent nécessairement à écarter de chaque terme donné la coordination spatiale et temporelle, et surtout la coordination causale; on le trouvait aussi dans l'élément de particularité qui est inhérent au monde concret, et que la science doit convertir en une combinaison de qualités abstraites; on le trouvait encore dans l'élément psychique et dans l'élément qualitatif lui-même, que la science doit sacrifier tôt ou tard à l'élément physique et à l'élément quantitatif; on le trouvait enfin dans le monde ultra-phénoménal, qui s'était peu à peu opposé à celui du phénomène, et dont on ne pouvait légitimer théoriquement la connaissance. — Remarquons, en passant, qu'à aucun moment l'infini n'a fait partie de ce monde d'incoordonnés. Ce n'est pas qu'il ne soit, lui aussi, inhérent à la réalité; mais il est si peu l'incoordonné qu'il sollicite sans cesse la coordination à s'étendre davantage. S'il entraîne du malaise pour l'esprit, c'est par son exigence même à l'égard des séries. On le trouve donc du côté de la causalité, de la similarité, de la dépendance, bref de tout ce qui s'oppose à l'absolu. Jamais la tradition n'a été plus mal inspirée qu'en identifiant deux notions aussi distinctes. — Avec la dialectique pratique, la sphère de l'absolu s'est

déplacée. On sait, en effet, que la morale a repris à son compte tous les éléments abandonnés par la science. Incoordonnés théoriquement, ils se sont coordonnés pratiquement. En revanche, une nouvelle série d'incoordonnés a apparu. L'objet pratique, c'est-à-dire le plaisir inhérent à la réaction volontaire, n'est pas entré impunément dans les arrangements de la dialectique. Et d'abord, il a été dépouillé de ce qui l'achève, le ferme, lui permet de se suffire au moment où il se produit. Puis, dans la série elle-même, le véritable plaisir a été sacrifié à un plaisir mélangé, rationalisé. Enfin la liberté a été refoulée : la liberté, c'est-à-dire cet élément subjectif d'acquiescement qui s'était peu à peu opposé à l'objet moral et risquait de se tourner contre lui. Si donc la sphère de l'absolu s'est déplacée, elle ne s'est pas rétrécie. D'ailleurs, même du côté des incoordonnés théoriques, la reprise de la dialectique pratique n'a pas été assez profonde. Elle a laissé de l'absolu après elle. Pour entrer dans une nouvelle coordination, les incoordonnés théoriques ont dû se dépouiller de tout ce qui pouvait offrir de l'analogie avec les incoordonnés pratiques.

Mais ne serions-nous pas les victimes d'une illusion en tenant pour réels les uns et les autres? — Assurément non, si le point de départ que nous avons assigné aux précédentes dialectiques est juste. — Mais ce point de départ est-il juste? Ne pourrait-on pas dire que la connaissance adéquate, au lieu de précéder la dialectique, vient après elle? Que la réalité, avant le travail de la science, était recouverte d'un voile? Que de vaines apparences s'étaient substituées à elle? Et que la dialectique a eu justement pour résultat de dissiper ces apparences, de soulever ce voile, de nous donner la vérité de fait jusqu'alors inconnue ou oubliée? De la sorte, rien d'important ne serait changé à la marche de la dialectique. Seulement elle recevrait une signification toute différente de celle que nous avons proposée. Tout serait bénéfice avec elle. Il n'y aurait plus lieu de distinguer entre la vérité scientifique et la vérité de fait. Dans la mesure où nous ferions avancer nos coordinations, nous nous rapprocherions de la réalité. Le réel se confondrait avec l'intelligible, et le réalisme, que nous avons jusqu'ici tenu pour une erreur capitale, serait pleinement justifié. — Cette question semble arriver un peu tard. Mais c'est surtout en ce moment qu'elle prend de l'importance. Et, plus tôt, nous n'aurions pu la résoudre avec la même décision.

Certes, nous ne nions pas que l'hypothèse réaliste n'ait en sa

faveur des faits incontestables. Que de fois n'a-t-on pas trop tôt conclu au surnaturel, à l'incoordonné, à l'absolu! Que de fois n'a-t-on pas érigé en inexplicable ce qui est seulement complexe et provisoirement difficile à expliquer! La science en fait tomber tous les jours, et en fera tomber longtemps encore, de ces pseudo-absolus. Mais s'ensuit-il qu'il n'en existe point d'authentiques? De ce qu'une idée a reçu de fausses applications, il ne faut pas conclure à la fausseté de l'idée elle-même. Or, il nous serait difficile maintenant de tenir tous les incoordonnés pour de pures apparences, puisque nous avons compté parmi eux les éléments les plus caractéristiques du plaisir. A la rigueur, vous pouvez supposer, au sens du réalisme rationaliste, que la réalité concrète n'est en somme qu'un composé d'unités abstraites, mais aurez-vous le courage d'affirmer que l'action pratique est plus intimement liée au bien intelligible qu'au plaisir proprement dit? Nous ne pouvons davantage oublier l'importance des incoordonnés théoriques au point de vue moral. En reprenant ce que la science a écarté, la dialectique pratique opérerait-elle donc un mouvement de retour vers l'illusion primitive? Et la morale et la science, qui procèdent de coordinations analogues, seraient-elles destinées à marcher en sens inverse l'une de l'autre, et même à finir dans une contradiction réciproque? Ajoutons qu'il suffit d'affirmer les incoordonnés pratiques pour être fortement sollicité à affirmer aussi l'incoordination qui subsiste du côté théorique. C'est un postulat qui fait suite à ceux de la coordination morale et que l'on pourrait formuler ainsi : il est de l'intérêt des incoordonnés pratiques de s'appuyer sur des incoordonnés théoriques correspondants; or les affirmations pratiques qui s'inspirent d'un intérêt profond sont légitimes; donc l'affirmation pratique de ces incoordonnés théoriques est légitime. Mais serrons la question de plus près.

Si nos incoordonnés ne sont pas inhérents à la réalité, d'où peuvent-ils bien venir? — Seraient-ils des produits de la dialectique elle-même? Celle-ci commencerait-elle par créer certaines distinctions, qui, à la longue, prendraient une apparence d'irréductibilité, et qu'elle devrait dissoudre ensuite? L'explication est juste pour plusieurs cas. L'objet ultra-phénoménal, par exemple, qui finit par gêner si fortement la dialectique, est un produit de la dialectique. Mais celle-ci aurait-elle créé de rien les distinctions d'où résultent de tels incoordonnés? N'est-il pas vraisemblable que la réalité lui en a fourni l'occasion et la matière? Ainsi seulement

s'explique la peine que nous éprouvons à nous dégager de leur tyrannie. Notre pensée n'y est à ce point soumise que parce qu'elle en trouve le fondement dans le monde donné. — Et puis, parmi les catégories d'incoordonnés, il en est qui précèdent nécessairement la dialectique. Faudrait-il donc les attribuer à une autre dialectique antérieure à la dialectique proprement dite? Cependant cette dialectique supposée devrait, d'après l'esprit de l'hypothèse que nous discutons, être encore une coordination. Et l'on se demande comment une coordination aurait pu produire ce qui, par essence, doit précéder non seulement une coordination déterminée, mais toute coordination. — En fin de compte, les incoordonnés seraient-ils des suppositions, ou des postulats de la dialectique? Mais pourquoi celle-ci les supposerait-elle, les postulerait-elle? Pourquoi aurait-elle besoin d'un élément d'illusion, si elle n'est pas illusion elle-même? Ceci nous amène à une nouvelle considération.

Si l'on peut douter de l'incoordonnable du dehors, en tout cas on ne peut douter de l'incoordonnable du dedans. Du côté pratique comme du côté théorique, l'ennemi reste dans la place. La dialectique n'a ni le pouvoir ni le droit de l'expulser définitivement. Au delà de certaines limites, elle reviendrait sur elle-même, ou bien elle détruirait son objet. Nous l'avons déjà remarqué à plusieurs reprises, mais il importe en ce moment d'y insister. — Prenons pour exemple la coordination causale. Comme nous serions tentés d'y soumettre sans réserve la réalité! Quelle peine n'avons-nous pas à reconnaître la possibilité d'un élément sans antécédent ou coexistant nécessaire, d'un élément indéterminé, inconditionné, par conséquent nouveau! Cela se comprend; la science, disons-le encore une fois, n'offre pas seulement un secours, elle nous tient aussi en esclavage. La catégorie de causalité, en particulier, est si étroitement unie à notre vie intellectuelle, et exprime la réalité à une telle profondeur, qu'avec la meilleure volonté on ne réussit pas à s'y soustraire, même partiellement. Et cependant, dès que vous niez l'élément d'indétermination causale, vous rendez la détermination causale elle-même impossible. Si chaque fait s'explique entièrement par ses antécédents et ses coexistants, s'il n'y a en lui rien de nouveau, rien d'indépendant, rien qui n'ait été préparé par d'autres ou contenu en d'autres, c'est qu'en réalité il ne se distingue point des autres. Dira-t-on que, résultant d'une rencontre de causes, il doit différer de chaque cause? Mais, au point de vue phénoméniste, il n'y a

jamais dans l'antécédent qu'une seule cause, et cette cause est toujours suffisante. D'ailleurs qu'importe la distinction d'avec les causes particulières, si le fait ne diffère point de leur totalité? On répond qu'il en diffère pourtant par la concentration de sa nature, par sa propre unité. Mais cette concentration, cette unité, ou bien ne sont rien du tout, ou bien doivent, d'après l'hypothèse, être préparées par ce qui coexiste ou qui précède, en d'autres termes doivent se trouver déjà dans la totalité des causes, et ainsi cette différence s'évanouit comme l'autre. Serait-ce donc la rencontre elle-même des causes qui marquerait une distinction d'avec les antécédents et les coexistants? Mais la question n'est que reculée. Cette rencontre, pour ne fournir rien d'incoordonné, doit avoir elle-même sa raison d'être, doit être contenue dans l'état de choses précédent ou coexistant, et ainsi de suite. Donc, encore point de distinction assurée. Resterait-il au moins celle de situation dans l'espace ou dans le temps? Mais si tout est identique, tout doit être immobile, tout doit être à la même place. Pourquoi le même serait-il situé différemment? L'unité de Parménide, voilà la conséquence logique de la suppression de l'élément indéterminé. Dès lors, comment procéder à la coordination causale, laquelle suppose nécessairement la dualité de la cause et de l'effet? Comment procéder à un rapprochement dialectique quelconque? Qu'on insiste pour qu'il n'y ait pas de fait sans cause, on aura raison; mais cela ne peut être compréhensible qu'à une condition, c'est que, dans le terme cause, il y ait quelque chose qui ne se retrouve pas dans le terme effet, et, réciproquement, qu'il y ait dans le terme effet quelque chose qui n'ait pas existé dans le terme cause; bref, que l'on veuille reconnaître dans l'un et l'autre termes un élément incoordonnable. — Or cet incoordonnable du dedans n'est pas d'une autre nature que l'incoordonnable du dehors. Si nous acceptons l'un, il n'y a pas de raison pour repousser l'autre. Ou bien ils ne sont ni l'un ni l'autre inhérents à la réalité, ou bien ils le sont tous les deux.

Il n'en faut pas davantage pour maintenir la signification que nous avons donnée dès l'abord à la dialectique générale, et, en conséquence, pour assurer un objet réel à la religion. — Toutefois, on pourrait craindre encore que cet objet n'eût pas assez de valeur en lui-même pour justifier la formation d'une nouvelle dialectique. Sans doute, il vaut par cela seul qu'il est. En outre, il représente dans la réalité l'élément le plus en relief. C'est la différence, c'est

l'activité, c'est le plaisir, c'est ce qui frappe et attire. On ne saurait méconnaître plus radicalement sa nature qu'en le tenant pour un pur déficit, pour un pur « ne pas être », comme le faisait déjà Platon, et comme on le fait si souvent encore de nos jours. Cependant il ne faudrait pas qu'en le sauvant, on perdît plus qu'il n'apporte. S'il est toujours dommage de renoncer à une valeur, il faut pourtant s'y résoudre plutôt que de porter préjudice à une valeur plus grande. Qu'on se pénètre bien de ceci : la dialectique religieuse, en relevant l'incoordonné, va se mettre hors la loi, hors la loi pratique et hors la loi théorique. Mais hors la loi se trouve aussi l'erreur, se trouve aussi le mal. Assurément elle s'efforcera de se distinguer de ces puissances désastreuses; mais comment y parviendra-t-elle de façon à dissiper toute équivoque? Admettons même qu'elle y parvienne : ne court-elle pas le risque de déshabituer les esprits de l'influence salutaire de la loi? On le sait, ce n'est qu'en maintenant strictement la continuité de celle-ci qu'on réussit à en garantir la puissance. Seuls, des motifs exceptionnels peuvent autoriser à s'y soustraire.

La dialectique religieuse ne se dissimule pas la gravité de cette question. Aussi s'impose-t-elle d'emblée une limite rigoureuse : elle ne justifie que les incoordonnés exceptionnels, j'entends exceptionnellement forts. Et cela suffit à écarter les dangers signalés. Les incoordonnés exceptionnels, en effet, se recommandent suffisamment par eux-mêmes. Leur intensité impose le sentiment de leur valeur. S'ils brisent la continuité de la loi, c'est en vertu d'une puissance souveraine qui n'a pas besoin de la loi. Et l'on peut ajouter que, par une réversion ultérieure, leurs bons effets se font sentir sur la loi elle-même. En outre, ces incoordonnés ne risquent point d'être confondus avec ceux de l'erreur et du mal. En face d'eux, ils sont comme la force en face de la faiblesse. Nous savons, il est vrai, que l'erreur n'est pas une moindre vérité, ni le mal un moindre bien. L'un et l'autre accusent une action positive de destruction, et il arrive à cette action de s'élever à un haut degré de puissance. Que d'intelligence déployée parfois dans l'erreur, et de courage dans le mal! Mais la lumière de l'erreur tourne en obscurité, et le courage du mal en défaillance. L'activité mauvaise n'est jamais qu'une force greffée sur une faiblesse. Je veux dire qu'elle concorde avec un déficit dans la réaction volontaire, avec une crainte lâche de la lutte, et qu'elle favorise l'abandon aux tyrannies physiologiques et psychologiques les plus déprimantes. On ne peut donc la confondre avec

l'activité de la dialectique religieuse. Naturellement, ce qui est au-dessous de la loi garde, en dépit de toutes les distinctions, quelque analogie avec ce qui est au-dessus; l'anarchie est du même ordre que la liberté, et le « hors la loi » religieux fait penser encore à celui de l'erreur et du mal. Cependant on sent aussi entre eux une distance infranchissable. Devant le premier, le respect s'impose, et l'admiration éclate d'elle-même. Nous sommes saisis par quelque chose de grand et d'insondable à la fois, qui nous semble réaliser dans sa plénitude l'essence de la liberté. Cela ne se commande pas, cela ne se mesure pas, mais cela se glorifie et s'adore.

Mais peut-on compter sur ces incoordonnés exceptionnels, et faut-il renoncer à tous les autres? — Ici commence l'œuvre proprement dite de la dialectique religieuse. On aurait tort de la confondre avec cette attitude passive, quelquefois même négative, qu'on appelle de nos jours « agnosticisme ». Non seulement notre dialectique pose expressément son objet, et le justifie, mais encore elle tâche d'en accroître la puissance. Disons qu'elle est, elle aussi, une œuvre de ruse, un artifice, pour tirer le meilleur parti d'une réalité jugée insuffisante. Et accompagnons cette définition des remarques avec lesquelles nous avons annoncé les autres dialectiques : à savoir que cette œuvre de ruse est progressive, qu'elle n'a d'autre critère qu'elle-même, et qu'elle offre un sérieux inconvénient en échange de ses avantages. A mesure que la religion progresse, elle s'éloigne de la conscience primitive, et le réalisme qui oserait confondre l'une avec l'autre aboutirait, comme le réalisme scientifique ou moral, aux plus graves difficultés. C'est ainsi que la dialectique religieuse est vraiment une dialectique et qu'elle ressemble sur quelques points importants à ses devancières. — Seulement, son objet étant non seulement différent, mais opposé, son procédé sera opposé aussi. Il s'agit pour elle de communiquer une puissance directe à quelque chose d'incoordonnable : donc, au lieu d'étendre la conscience, elle la concentrera; au lieu de faciliter le passage d'un terme à un autre, elle le coupera; au lieu de rapprocher, elle isolera. Comme le joaillier qui dégage sa pierre précieuse de tout entourage qui pourrait en atténuer l'éclat, et la dispose de telle façon qu'elle lance librement tous ses feux; comme le musicien qui brise tout à coup une marche harmonique pour faire retentir au plus profond de notre être un accord imprévu, la dialectique religieuse créera une sorte de soli-

tude à l'absolu pour le faire ressortir en sa plus pure absoluité. Elle sera la dialectique du relief, du contraste, puisqu'elle doit être celle de l'intensité immédiate. — Quelquefois, il est vrai, elle procédera à une sorte de coordination; et même, à certains moments, cette coordination prendra une grande importance; mais ce ne sera point pour éteindre les incoordonnés l'un par l'autre; ce sera, au contraire, pour les vivifier l'un par l'autre. Cette coordination se fera en faveur des termes particuliers, et non de l'ensemble. Au lieu d'être extensive, elle sera intensive. En définitive, elle laissera à la dialectique religieuse son caractère spécifique.

Et ce que nous avons dit de celui-ci ne rappelle-t-il pas l'effort des grandes époques religieuses? — Transportez-vous, par exemple, aux premiers siècles de l'Église chrétienne. On ferait fausse route en essayant de juger leur œuvre au point de vue de la vérité scientifique. Les docteurs de l'Église mettent, il est vrai, leur croyance en corrélation avec les doctrines philosophiques de leur temps; mais c'est secondaire pour eux. Ce qu'ils cherchent avant tout, c'est à rehausser l'absolu en la personne de leur Maître. Et, loin de reculer devant les thèses abruptes, déconcertantes, ils semblent s'y complaire. Il faut que le Christ soit plus qu'un homme, plus qu'un homme surnaturellement inspiré de Dieu, il faut qu'il participe à la divinité, qu'il soit une hypostase divine. Et, plus tard, cela ne suffira pas, il faudra que cette hypostase, éternelle et non créée, soit égale en dignité à l'unité primordiale elle-même. — Transportez-vous aussi au siècle de la Réformation. On ferait encore fausse route en essayant d'en juger les doctrines au point de vue strictement moral. Ce que cherchent avant tout les réformateurs, c'est à faire éclater la gloire de Dieu. Or, ce serait la voiler que de soumettre l'œuvre du salut à l'intermédiaire de l'Église et du prêtre, ou seulement à la liberté de l'homme. L'homme ne sera donc relevé du joug de l'Église que pour être anéanti devant Dieu. Incapable par lui-même de faire le moindre bien, corrompu au plus profond de son être, il devra tenir sa justification d'une foi qui dépendra elle-même d'une grâce. Pour que Dieu soit tout, il faudra que l'homme ne soit rien. Formules vicieuses, sans doute, surtout en ce qu'elles confondent des domaines qui devraient rester distincts, mais dont l'esprit se justifie par notre conception de la dialectique religieuse, et qui en fournissent dès l'abord une superbe illustration.

II. *Le Dieu immanent.* — Plus que jamais, nous éviterons de confondre l'ordre naturel avec l'ordre historique. En quel autre monde plus que dans le monde religieux, la méthode a-t-elle fait défaut, et les préoccupations étrangères ont-elles abondé? Selon l'ordre naturel, on peut bien dire que la dialectique, de nouveau, commence par une sorte de phase concrète. Cela s'entend facilement. Comme au moment de l'empirisme et à celui de la morale du bonheur, elle ne porte pas encore atteinte à l'intégrité des choses. L'absolu reste uni à son élément opposé. Il apparaît au sein de circonstances historiques coordonnables et dans la trame des déterminations causales d'ordre pratique. On n'insiste pas sur celles-ci, mais on ne les écarte pas non plus. La dialectique religieuse n'est pour le moment qu'une sorte d'histoire, recueillant avec soin ses matériaux, les tournant sous toutes leurs faces, les montrant sous leur meilleur jour, mais n'essayant pas de les transformer, à plus forte raison de les employer à une construction nouvelle. Cependant l'absolu ressort déjà avec force. En tant que « donné », il est mis en contraste avec les lois scientifiques; en tant que « donnant », il est mis en contraste avec les lois morales.

Ainsi se présentent les sacrifices. J'entends les sacrifices définitifs, les seuls véritables. Si de profondes confusions ne s'étaient produites depuis longtemps à leur sujet, on reconnaîtrait bien vite qu'ils ne relèvent point de la dialectique pratique. La morale vous appelle bien à une sorte de renoncement, puisqu'elle vous met en demeure de choisir, et que choisir, c'est en un sens renoncer. Mais ce n'est pas encore un véritable sacrifice; c'est un calcul, une balance, qui entraîne parfois des regrets, mais qui reste en somme l'expression du plus grand bien. On s'abstiendra, par exemple, d'un plaisir nuisible à l'ensemble des plaisirs : mais le tout ne vaut-il pas mieux que la partie? Or, impossible de faire ce calcul dans le véritable sacrifice. Celui-ci ne vise rien en dehors de son objet; il se concentre dans l'acte où il s'accomplit; il n'admet point de compensation. S'il entraîne une perte pour l'avenir, s'il est déjà une perte pour le présent, il l'accepte, ou, mieux encore, il l'ignore. Oui, l'acquiescement à la perte, et même l'ignorance voulue de la perte, tel est l'élément caractéristique du sacrifice. Et comment se refuser à y voir un hors la loi? On a voulu faire du sacrifice le principe de la morale : mais la morale ne réussit même pas à le légitimer. Bentham l'a dit avec raison : « Il n'est pas plus convenable, en

économie morale, de faire du sacrifice une vertu, que de faire en économie politique un mérite de la dépense. » A quelque point de vue moral que l'on se place, cette conclusion reste vraie. De même que, dans la science théorique, nous ne saurions admettre la disparition de la moindre force, de même, dans la science pratique, nous ne saurions raisonnablement admettre la disparition du moindre bien. Cependant n'arrive-t-il pas qu'on accepte la perte par insouciance, par inertie, par lâcheté même? Peut-être; mais cet aquiescement ne ressemble point à celui du sacrifice. Celui-ci ne va pas sans l'effort. Toujours il suppose une lutte énergique, violente, contre nos déterminations physiologiques ou psychologiques. On ne l'admire qu'en vertu de son exceptionnelle puissance. Et, s'il doit offrir encore un intérêt, un plaisir, pour la volonté, ce plaisir n'a du moins rien de commun avec celui de la faiblesse morale. Il est âpre comme l'air des sommets, et ce ne sont que les forts qui le ressentent.

C'est surtout quand il porte sur les biens élémentaires que le sacrifice apparaît avec son caractère d'absoluité. On voit des gens renoncer de leur plein gré, et avec une décision qui nous étonne, à l'aisance matérielle, à la santé, à la vie même. C'est le savant, ou l'artiste, que fascine une grande découverte ou une grande œuvre; c'est celui qui aime et se consacre tout entier à son affection; c'est l'ascète qui semble prendre une sorte de revanche contre les tyrannies du corps; c'est le croyant, c'est le soldat, c'est l'héroïque sauveteur. Et qui oserait les blâmer? Et qui ne voudrait les glorifier? Cependant rien de plus illogique que leurs actions! Admettons que les biens auxquels ils renoncent ne soient que des biens inférieurs; admettons même que ce ne soient pas de vrais biens; et, sans doute, la dialectique pratique a dû les reléguer bien vite au rang de moyens. Mais est-ce une raison de les négliger? N'est-ce pas, au contraire, une raison de leur donner la première place dans nos recherches? On peut poser en principe que l'urgence et la valeur propre vont en sens inverse l'une de l'autre. Le bien inférieur, tant qu'il n'empiète pas sur le bien supérieur, est plus urgent que lui, parce qu'il le conditionne. A plus forte raison le moyen du bien est-il plus urgent que le bien lui-même. Or l'aisance matérielle, la santé, la vie, conditionnent toutes les séries morales; les perdre, c'est tout perdre : bonheur, intelligibilité, fidélité au devoir. Donc le sacrifice n'en est pas recommandable. — Répliquerait-on qu'il peut l'être, sinon dans notre intérêt propre, du moins dans celui des

autres hommes? Mais, ou bien il ne rentre pas dans la loi, ou bien tout le monde doit y être tenu; et, si tout le monde y est tenu, tout le monde y perd. — Qu'on ne dise pas non plus que, s'il entraîne une perte pour la vie présente, il peut offrir un gain pour la vie à venir. On entend sans doute par là que nous pourrons en être récompensés plus tard. Mais pourquoi en serions-nous récompensés, puisque c'est justement sa valeur qui est ici en question? Il n'y a pas lieu de parler de récompense, tant qu'on n'est pas convaincu du caractère méritoire d'une action. — L'embarras disparaît, les explications deviennent superflues, dès qu'on admet la légitimité d'un hors la loi à côté des prescriptions réglementaires. Au nom de la liberté pratique, et quand il y a effort, puissance, activité généreuse, l'urgence peut être sacrifiée à la supériorité; au nom de la liberté pratique, de sublimes téméraires peuvent renoncer à tout, pour la seule joie d'y renoncer. Ils font disparaître jusqu'à la condition de tout bien, mais en vertu d'une activité qui se suffit à elle-même et domine toute évaluation. C'est peut-être à propos du bien des autres hommes que leur décision a été prise; mais ce n'est pas l'étendue de ce bien qui mesure la valeur de leur décision. Ils suivent leur inspiration, et leur inspiration est puissante : c'est assez.

Transportons-nous à l'autre extrémité de l'échelle morale : voici encore des sacrifices qui ne deviennent définitifs qu'à la condition d'être des hors la loi. — Ainsi, celui qu'on appelle « le pardon des offenses ». Pardonner, ce n'est pas seulement renoncer à la légitime défense, qui constitue pourtant quelquefois un moyen de sécurité sociale, et par conséquent ne saurait rester indifférente à la loi pratique, c'est aussi extirper de son esprit tout désir de vengeance, de vengeance indirecte aussi bien que de vengeance directe, de vengeance par les choses elles-mêmes comme par notre propre main; plus encore, c'est dissiper et prévenir tous les souvenirs pénibles de l'offense, c'est faire que ce qui a été n'ait pas été. Et il y a une manière d'y parvenir, et il y a un degré à y parvenir, pour lesquels ni les explications déterministes, ni l'ironie de Socrate, ni même les considérations altruistes, ne suffisent. Il ne faut rien moins que l'indifférence à la valeur de notre moi, que le sacrifice de notre propre personne. — C'est un sacrifice analogue que réclame la résignation. Écoutons les mystiques : ils nous déclareront n'avoir d'autre désir que d'absorber, d'anéantir leur moi dans l'objet de leur amour supra-terrestre; ils nous parleront d'extase, c'est-à-dire d'une élévation au-dessus de

soi-même dans l'oubli de toute distinction individuelle; ils nous diront, comme Plotin, que leur esprit tend à « ne renfermer aucune différence, ni par rapport à lui-même, ni par rapport aux autres êtres »; à ne laisser « rien agir en lui, ni la colère, ni la concupiscence, ni la raison, ni même la pensée »; à « devenir la stabilité même », — et ils seront résignés. Tout cela est excessif et absurde, dira-t-on avec raison. Cependant n'y a-t-il pas une part de vérité? Est-il possible d'accepter sans plainte son malheur, d'en triompher par la résignation, sans sacrifier dans la même mesure sa personnalité? Non, la résignation n'est complète que lorsque le moi, par un suprême effort, renonce à toute pensée favorable sur lui-même et ses circonstances, s'accepte faible, impuissant, misérable — pourquoi ne pas dire aussi : pécheur? — et finalement trouve dans ce sacrifice l'objet même du sacrifice : le bonheur, mais un autre bonheur; le bien, mais un autre bien. Et c'est ici peut-être que le pessimisme pourrait recevoir quelque justification. Celui qui n'a pas senti, à un moment de sa vie, l'attrait du nirvâna boudhique, celui qui n'a jamais abdiqué toute prétention de son moi, même la prétention au bonheur, ou bien n'a jamais éprouvé la grande souffrance de l'être, ou bien n'a pas été capable de l'intensité de vie spirituelle que ce sacrifice réclame.

Or, comment la morale consentirait-elle à l'abdication du moi? Ce serait renoncer à une importante catégorie de sentiments. Sous l'empire de jugements favorables au moi, il se produit en nous une sorte d'ébauche de l'activité dont nous nous croyons capables, et par conséquent des biens que nous estimons pouvoir obtenir. Est-ce là de l'égoïsme? En tout cas, pas de celui que la loi condamne. Rien de plus conforme aux exigences de la morale que ces sentiments personnels. — Remarquons, en effet, qu'ils sont inhérents à une activité diffuse. Le jugement favorable au moi n'a pas ordinairement d'objet précis; on se sent capable de certaines choses, mais sans que ces choses se dessinent nettement à l'esprit. En outre, l'activité idéale est toujours plus vague que l'activité réelle. Or cela même est un avantage. La morale ne recherche-t-elle pas les plaisirs sériés, et n'est-ce pas dans des conditions comme celles-ci que les séries peuvent être le plus étendues? Ce qui a du relief s'use, provoque des résistances, n'exerce qu'une souveraineté passagère; ce qui est vague, au contraire, donne lieu à un groupement rapide et constant. La richesse des sentiments personnels leur assure une

place importante, non seulement dans la morale du bonheur, mais encore dans la morale du bien et dans celle de l'obligation, au sein du bien strictement moral lui-même. — Ne pouvant les condamner, la dialectique pratique prescrira-t-elle d'y renoncer par mesure de prudence, et en faveur de biens plus urgents? La recherche des biens supérieurs demande, en effet, des précautions de ce genre contre des mécomptes toujours possibles. Mais ce n'est point la prudence qui caractérise le sacrifice. On dénature le pardon et la résignation, dès qu'on les réduit à un calcul. Nous voilà donc de nouveau obligés d'en chercher la justification dans le hors la loi religieux. — Au nom de la liberté pratique, déclarerons-nous encore, qu'il soit permis de dire : je pardonne, parce que je le veux ; je m'humilie, je me résigne, parce que je le veux; et je le veux, pour la seule beauté que je trouve à ce sacrifice.

A ces hors la loi de l'ordre pratique, la dialectique fera correspondre, dans l'ordre théorique, les actes intellectuels d'où résultent des sentiments comme celui du sublime. « Le sentiment du sublime, a dit Kant, semble discordant avec nos facultés de juger et d'imaginer, et même être d'autant plus sublime qu'il semble faire plus de violence à l'imagination. » On est généralement de l'avis de Kant, et on a raison. Mais n'en résulte-t-il pas qu'il faut placer le sentiment du sublime en dehors des coordinations intellectuelles, et l'attribuer à une sorte de conscience très puissante de l'absolu? Au premier regard, il est vrai, on serait tenté d'admettre que le sublime suppose un certain ordre dans son objet. Par exemple, dans les scènes les plus violentes de l'Océan, nous ne perdons pas longtemps de vue les lois qui président à l'irrégularité dont notre imagination est frappée ; et, dans le tragique que nous offre l'histoire, nous éprouverions bien vite un pénible sentiment d'effroi, si nous ne savions pas remonter, de la violation partielle de l'ordre, aux régularités de l'ensemble. Mais est-ce la pensée de cet ordre qui produit le sublime? La conclusion n'est pas forcée. Ce qu'on doit dire, c'est que rien ne s'isole absolument dans les manifestations de l'esprit. De même que les plaisirs organiques vont avec les plaisirs intellectuels, de même les divers sentiments intellectuels s'accompagnent ordinairement les uns les autres. Le sentiment du sublime est fugitif : avant lui, et après lui, la pensée saisit des lois, fait œuvre de science, et il en résulte, non seulement le sentiment scientifique, mais quelquefois encore, lorsque notre cœur a faibli, ce sentiment tout égoïste dont

on a beaucoup parlé après Lucrèce, cette sorte de rassérénement, de reprise de confiance, devant le cataclysme apparent de la nature. Mais il ne s'ensuit pas que ces divers sentiments entrent à aucun degré dans le plaisir du sublime, ni qu'à l'origine de celui-ci il faille mettre la pensée d'un ordre caché. D'ailleurs, comment expliquer par une coordination aussi discrète, aussi effacée, un sentiment aussi intense? A supposer même que la pensée de l'ordre contribuât à le former, encore serait-elle bien loin de suffire. En définitive, il faudrait toujours recourir à l'incoordonné lui-même. Oui, c'est parce que nous en avons une vision puissante, exceptionnellement puissante, que nous sommes ébranlés, et qu'un sentiment de plaisir aussi intense que rapide se produit en nous. Impossible par conséquent d'établir comparativement la valeur du sublime. C'est un bien, assurément, par l'intense activité qu'il suppose, mais un bien hors cadres, un bien libre. C'est une revanche du plaisir, de sa souveraine et grandiose liberté, contre la règle à laquelle on cherche à l'assujettir.

Lorsque nous éprouvons le sentiment du sublime, nous nous plaçons en dehors des coordinations esthétiques; lorsque nous éprouvons des sentiments plus spécifiquement religieux, comme l'espérance et le pardon divin, nous nous plaçons en dehors des coordinations scientifiques, et en particulier des coordinations de causalité. Les mêmes circonstances peuvent d'ailleurs nous faire éprouver également les uns et les autres. Et, dans tous les cas, c'est une intense vision de l'absolu qui nous domine. — L'espérance, mais n'est-ce pas une sorte de protestation contre les uniformités implacables étalées par la science physique ou psychique? N'est-ce pas la foi dans l'imprévu heureux, dans la possibilité de déjouer un jour les fatalités d'une dure destinée? N'est-ce pas l'affirmation de l'insondable, de l'insoumis, de l'absolu? — La consolation appelée pardon divin dans la langue religieuse n'est pas autre chose non plus. Au point de vue moral, comment la justifier? Ou bien la morale est sans loi, ou bien elle est tenue de proclamer l'inexorable correspondance des punitions et des fautes, l'inexorable aboutissement des faiblesses à des faiblesses plus profondes encore. La loi morale représente l'uniformité dans le monde pratique, comme la loi scientifique représente l'uniformité dans le monde théorique. Si donc nous pouvons, sans déchoir, détourner un instant nos regards des désordres de notre volonté, c'est que l'absolu a frappé fortement

notre pensée. Au sein d'un monde où tout semblait entièrement déterminé, solidaire, transmissible; parallèlement au réseau fatal d'événements et d'actions, nous avons vivement senti la part de l'imprévu; nous avons saisi tout à coup la puissance qui arrête et qui recommence; et cette impression nous a apporté le courage et la paix dans l'angoisse morale. — C'est ainsi que les hors la loi de la théorie rejoignent les hors la loi de la pratique. Car il ne faut pas croire à une contradiction entre l'espérance et la résignation. La résignation est doublée d'espérance, comme l'espérance est doublée de résignation. On n'abdique toute prétention personnelle que parce qu'on s'en remet entièrement à l'absolu; et, réciproquement, on ne s'en remet entièrement à l'absolu que parce qu'on abdique toute prétention personnelle.

Ce sont là des hors la loi éclatants. La dialectique essayera d'en justifier d'autres, plus modestes, mais importants encore. Dans la marche du monde, dans les principaux événements physiques ou spirituels, dans l'apparition des grands hommes, dans les crises intimes de la vie intellectuelle ou morale, partout où les hommes de science ne voient que des résultats complexes, quelquefois déconcertants, mais en définitive explicables, elle fera ressortir un élément d'absoluité bon à recueillir. — Ce prophète, cette série de prophètes, dira-t-elle, qui sort, non pas tout d'un coup, mais sans préparations ni transitions suffisantes, d'un peuple rebelle à sa mission, inaugure quelque chose de nouveau et apporte avec elle une part de divin. Cette institution, cette civilisation, cette floraison d'art, de science, de progrès sociaux, témoignent aussi d'un passage triomphant de l'absolu dans le cours des choses. C'est le vent de l'inspiration et du génie qui souffle où il veut et quand il veut. Et cette conversion qui, un jour, fait d'une âme sceptique, pécheresse ou cruellement fanatique, une âme charitable, croyante ou sanctifiée : c'est encore quelque chose qui échappe partiellement à la dépendance causale, c'est encore une création de l'absolu. — La dialectique religieuse s'attachera à la disparition des choses comme à leur apparition. L'absolu n'est-il pas un irrévocable de même qu'un imprévisible? Puisqu'il vient de rien, pourquoi ne pourrait-il aboutir à rien? L'incoordination n'apparaît-elle pas au point de vue de l'effet aussi bien qu'au point de vue de la cause? Ce qui est inexplicable en son origine peut, il est vrai, inaugurer une série de conséquents coordonnés. Mais la proposition inverse est également juste. Ce qui est expli-

cable en son origine peut échapper tout d'un coup à la coordination. Et même lorsque l'absolu inaugure une série, il ne s'y transmet pas entièrement. Il y a donc des disparitions, des pertes, de véritables morts. La science essaye de les voiler, de les atténuer, et elle fait bien, c'est dans son rôle. Mais la dialectique religieuse fera également bien de les mettre en relief. Il peut y avoir du sublime dans le spectacle de la mort. C'est le hors la loi de la destinée, le sacrifice de l'univers, auquel doit consentir l'âme religieuse. La tradition ne parle-t-elle pas d'un dépouillement de Dieu, d'un abaissement de Dieu, qui ferait encore éclater sa gloire?

Quelques-uns de ces hors la loi ne méritent peut-être pas d'être actuellement justifiés. La dialectique essayera de les recueillir au moins sous bénéfice d'espérance. Ainsi fera-t-elle également de ceux qui sont non seulement hors la loi, mais contre la loi. Je veux parler de ceux de l'erreur et du mal. N'avons-nous pas dit que sur leur faiblesse vient quelquefois se greffer une force, dont il est permis de regretter la perte? Pourquoi donc la dialectique ne tenterait-elle pas de la sauver? Ces incoordonnés ne sauraient rentrer que virtuellement dans sa sphère, ils ne sauraient être que des objets religieux en devenir; pourquoi cependant désespérer d'en tirer parti un jour? Pourquoi, dans les volontés insoumises, révoltées, mais ardentes et peut-être généreuses, n'y aurait-il pas en germe le hors la loi du sacrifice? Pourquoi, dans les connaissances confuses, erronées, mais profondes, n'y aurait-il pas en germe le hors la loi du sublime et de l'optimisme religieux? Ne nous hâtons pas de briser et de détruire, attachons-nous plutôt à fortifier ce qui nous est donné. Et voici, ne serait-ce pas l'occasion par excellence de procéder à la coordination propre à la dialectique religieuse, à cette coordination intensive qui grandit les incoordonnés faibles par l'attirance des forts? Qu'on ne demande pas le secret de sa réussite. L'influence bienfaisante du fort sur le faible est un mystère comme l'absolu lui-même. Ce n'est pas une impulsion qui entraîne, ce n'est pas une suggestion qui annihile, c'est une finalité qui laisse libre. Comment donc l'expliquer? Cependant Aristote, en y suspendant l'univers, n'a eu tort que par l'exclusivisme et les confusions de sa doctrine.

Enfin, la dialectique religieuse ne laissera pas respectivement isolés les hors la loi pratiques et les hors la loi théoriques. Ils exercent, en effet, les uns sur les autres une influence analogue à celle du fort sur le faible. — L'absolu éclate dans le monde à la faveur de

l'absolu dans l'action. Ce n'est pas assez de promener sa pensée sur l'univers, pour être saisi de sublime ou de foi en l'avenir. Les choses en donnent l'occasion : à nous d'en créer la réalité. Supposez une forte vision de l'absolu sans un élan d'amour correspondant : elle serait pour notre peine plus que pour notre joie. On n'a pas rapproché sans raison l'horrible et le sublime ; ou encore, la crainte et la religion. Leur source est parfois la même : c'est la vision de l'absolu. Seulement, la manière de soutenir cette vision diffère. La crainte l'évite, aussi est-elle pour les faibles ; la religion l'accepte et la recherche, aussi est-elle pour les forts. L'une en reçoit le choc, et l'autre le bienfait. Que la dialectique s'en souvienne dans sa manière de justifier la prière. Elle n'a pas le droit de faire de celle-ci une attitude passive ou craintive. La prière ne peut se légitimer que comme une majoration, une concentration, ou une exaltation, comme on voudra, de la vie affective se portant à la rencontre de l'absolu. — Mais la même influence va de l'ordre théorique à l'ordre pratique. Le vent du sacrifice, lui aussi, souffle où il veut ; cependant une atmosphère d'absolu peut en hâter la venue. L'irrationnel dans les choses doit solliciter à l'irrationnel dans la vie. Nous pensons l'absolu dans la mesure où il agit en nous, mais aussi il agit en nous dans la mesure où nous le pensons. Affirmer Dieu, c'est poser en soi-même une résolution de sacrifice, et réciproquement.

Telle est l'œuvre de début de la dialectique religieuse. Prétendrait-on qu'il est inutile de la rappeler à l'attention des théologiens? Ce n'est pas notre avis. Jamais ils n'ont assez nettement distingué l'ordre religieux de l'ordre théorique ou de l'ordre pratique. N'avons-nous pas déjà dit que, si leur inspiration est religieuse, en tout cas leurs formules ne le sont guère? De nos jours surtout, ils doivent se mettre en garde contre un désir immodéré de faire comme les savants ou les moralistes, et d'atténuer, ou même de passer sous silence, les hors la loi. Y céder, ce serait trahir la religion, et en particulier le christianisme. On peut bien rendre celui-ci progressif, mais non « raisonnable ». C'est son originalité d'être plus religieux, c'est-à-dire plus pénétré d'absolu, que les autres religions, et il ne faudrait pas la lui ravir en le ramenant à une pure morale, ou à une pure science. Sans doute, il renferme une morale, mais ce n'est pas lui qui l'a fournie ; il renferme une science, une philosophie explicative, mais ce sont les philosophes qui en ont fait les frais. Ce qui appartient en propre au christianisme, c'est son histoire de l'irra-

tionnel, de l'absolu, dans l'univers et dans l'action pratique, c'est sa « bonne nouvelle », son incompréhensible nouvelle, du « Dieu avec nous », du « Dieu en nous », c'est sa « folie de la croix ».

I. *Le Dieu transcendant.* — Aurions-nous déjà Dieu? Sans doute. Cet incoordonné que la dialectique rencontre en des circonstances si diverses, qui fait irruption dans les événements et dans notre volonté, tantôt faible, tantôt fort, c'est en quelque sorte la substance de Dieu. Lorsque la dialectique l'a élevé au-dessus du mal et de l'erreur, lorsqu'elle en a agrandi ou fait ressortir la puissance, c'est Dieu lui-même. Et parce que ce Dieu est dans le monde, et parce qu'il demeure dans le monde, nous pouvons bien dire que c'est le Dieu immanent.

Il ne ressemble pas, il est vrai, à celui que propose sous ce même nom, soit le panthéisme, soit certaine forme du théisme traditionnel; ce n'est point l'être universel et nécessaire, substance, réalité, perfection de toutes choses; mais nous nous en félicitons vivement. — Voyez. D'une part, notre pensée évite une pénible contradiction dont nous avons déjà fait justice. N'avons-nous pas montré que la philosophie, en opérant la réalisation de l'unité suprême des choses, d'où résulte l'immanence panthéiste, s'est créé, au point de vue théorique, des difficultés insurmontables? Toute la subtilité de ses docteurs n'a réussi tout au plus qu'à les voiler. Ou bien l'être universel s'annihile dans les existences particulières, ou bien les existences particulières s'annihilent dans l'être universel. Dans les deux cas, la théorie panthéiste manque son but. Or, rien de semblable pour l'immanence de la dialectique religieuse. Elle ne rencontre d'autre difficulté que celle de l'objet religieux lui-même, j'entends celle de la croyance générale en l'incoordonné; et, si nos habitudes d'esprit rendent celle-ci hésitante, elles ne la rendent pourtant pas impossible. — D'autre part, quel avantage au point de vue religieux! La notion de l'être universel relève exclusivement de l'ordre théorique. Quel rapport peut-il y avoir entre cet être et l'absolu? nous sommes-nous déjà demandé. Le terme le plus large de la coordination pourrait-il donc se confondre avec l'incoordination elle-même? Ce qui contient tout, ce qui se trouve en tout, n'est-ce pas en définitive ce qui a besoin de tout? Et nous pourrions insister en disant que, si Dieu n'est que l'unité des choses, le divin devient naturel, le naturel devient divin, et les hors la loi qui consti-

tuent la religion disparaissent nécessairement, en même temps que ceux de l'erreur et du mal. Au premier abord, sans doute, l'immanence panthéiste semble nous solliciter à sortir de nous-mêmes et à vivre d'une belle et large vie, mais elle nous réserve de graves déceptions. Sa poésie est captivante, comme celle des vastes coordinations; mais ce n'est pas celle du sublime, ce n'est pas celle de l'espérance, ce n'est pas celle du sacrifice. Peut-être nous prépare-t-elle à la religion, mais certainement elle ne nous y conduit point. L'immanence de la dialectique religieuse ne nous y conduit pas non plus, mais parce que nous y sommes déjà avant elle et qu'elle n'a plus qu'à nous y fortifier.

Cependant le Dieu immanent n'est pas encore assez Dieu. Il faut passer par lui, il ne faut pas s'en tenir à lui. N'oublions pas que la dialectique religieuse est appelée à suivre pas à pas les autres dialectiques; que leur succès rend indispensable le sien; qu'elle est tenue de leur fournir un contre-poids direct, de leur opposer valeur pour valeur, intensité nouvelle pour extension nouvelle. Or voici, le Dieu immanent est bien disséminé. Il l'est d'autant plus que la dialectique l'a mis plus fortement en contraste avec son entourage. Cette opération a disloqué et presque fragmenté la réalité. La trame subsiste sans doute, mais elle est devenue beaucoup moins visible. Ce qui frappe maintenant, ce sont les reliefs, et entre ces reliefs on croirait apercevoir des intervalles. L'absolu acquiert ainsi une sorte de multiplicité. La doctrine de l'immanence est aussi celle du polythéisme. Or, je veux bien que le polythéisme, dès que nous quittons le domaine de la science, soit moins déplorable qu'on ne l'a pensé quelquefois, et je suis prêt à reconnaître que, bien compris, il offrirait les éléments les plus importants de la dialectique religieuse, qu'il constituerait une véritable, une bonne religion. Toutefois il affaiblit l'absolu en le répétant. Toutes ces apparitions divines se nuisent réciproquement par leur multiplicité même. Pour paraître vif, l'absolu suppose quelque exclusivisme. Ne connaît-on pas les charmes, l'attirance, de « la chose unique »? Peut-être est-ce à un sentiment de ce genre qu'il faut rattacher l'étroitesse de tant d'esprits religieux. A côté de l'orgueil qui en pousse un si grand nombre à se déclarer seuls en possession de la religion définitive, à côté de l'ignorance et de la faiblesse intellectuelle des autres qui les rend incapables d'élargir leur horizon, n'y a-t-il pas quelquefois — j'hésite à le dire, mais, en tout cas, ce serait à force de compréhension

que j'irais jusqu'à justifier l'étroitesse elle-même — n'y a-t-il pas la crainte de multiplier ce qui doit rester un? Quoi qu'il en soit, la dialectique trouve là une raison de pousser plus avant son œuvre, et de faire succéder la spéculation religieuse à la simple histoire religieuse.

Mais comment s'y prendra-t-elle? — Dans des circonstances analogues, la science a eu recours à l'abstraction. Pourquoi la dialectique religieuse, surtout lorsqu'elle doit se placer au point de vue théorique, ne l'imiterait-elle pas? L'abstraction est, en effet, un moyen tout indiqué pour établir l'unité. Il est vrai qu'en coupant le fil qui unit l'absolu à son opposé, qu'en le mettant à part, on accuse à un nouveau degré sa multiplicité. Les circonstances offrent comme la trame continue sur laquelle il se relève, et forment entre ses apparitions un lien encore appréciable, bien qu'extérieur. Avec l'abstraction, ce lien devra disparaître. Mais, de l'excès du mal sortira le remède. Une fois mis à part, l'absolu se concentrera plus facilement. — D'ailleurs, il y a une autre raison de recourir à l'abstraction. L'absolu n'a pas encore acquis toute la pureté désirable. Aussi longtemps qu'il reste uni à son opposé, celui-ci peut en voiler l'éclat et en diminuer la puissance. Ce n'est donc pas assez pour la dialectique de ne pas insister sur l'élément coordonnable, de le mettre à l'arrière-plan, et même de montrer son impuissance à tout expliquer et à tout justifier, il faut procéder à son égard comme le rationalisme a procédé en sens inverse à l'égard de l'absolu, il faut essayer de l'éliminer. — Nous disons bien : éliminer l'élément coordonnable; et, par conséquent, nous parlons d'une tout autre abstraction que celle dont il a été fait précédemment usage. On pourrait s'y tromper, car l'absolu se prête aussi à cette dernière. Rien n'empêche de dégager l'unité générale de l'absolu, de former son idée. En effet, en se répétant, il laisse une impression de similarité, et cette impression subsiste d'autant plus nettement qu'il est lui-même plus nettement séparé de son objet. Sans doute, tous les incoordonnables diffèrent foncièrement les uns des autres; ils n'ont rien de commun dans leur nature intime, dans leurs degrés; ils n'offrent même pas, à rigoureusement parler, de degrés. Cependant ils se rapprochent en ceci qu'ils sont tous des incoordonnables. Ressemblance bien superficielle, bien insignifiante, mais qui suffit pour donner un objet à la pensée et une classe à la science. Non, l'idée de l'absolu, en ce sens, n'est pas une pseudo-

idée; elle n'offre rien de contradictoire, ni d'incompréhensible; et elle se forme comme toutes les autres. Mais ce n'est pas de cette idée, de cette unité générale, que nous avons besoin ici. Elle appartient encore à la dialectique du coordonnable, et, loin de servir à mettre en relief l'absolu, elle n'en laisse qu'une forme presque vide.

Malheureusement, il est moins facile d'obtenir l'unité qui résulte de l'élimination du coordonnable. Le mouvement de la vie psychique n'y porte pas naturellement; au contraire, il en détourne. Tandis que l'élément incoordonnable s'use dans les rapports qui s'établissent entre les faits de conscience, l'élément coordonnable demeure. Si donc nous voulons nous en débarrasser, il faut aller en quelque sorte au rebours des choses. La tentative n'est pourtant pas désespérée. — Voici, au lieu de faire disparaître l'absolu, nous nous hâterons de lui donner une grande importance dans la conscience, et l'élément opposé en sera repoussé dans la même mesure. Nous y parviendrons par l'accumulation des hors la loi dans la pensée, par l'effort d'en saisir le plus grand nombre possible en un seul acte intellectuel. Dominée, accaparée, par l'absolu, la conscience se fermera à toute autre chose. Elle n'aura plus de place pour l'élément de coordination. Ce sera une véritable abstraction, non plus par extinction, mais par refoulement. — Demande-t-on comment l'absolu peut être pensé en cet état de séparation? Jusqu'ici, en effet, la possibilité de penser l'absolu n'était pas en question. Lié à son opposé, l'absolu ne se présentait pas comme un objet de pensée, mais seulement comme l'élément prédominant d'un objet de pensée. C'est en un sens large que nous parlions de la vision de l'absolu, de la perception de l'absolu. A parler rigoureusement, cette vision ne pouvait être que celle de choses concrètes mettant l'absolu en évidence. Maintenant l'absolu doit être pensé sans son opposé, et cela soulève aussitôt une difficulté. J'accorde que la pensée de l'absolu est indépendante des catégories scientifiques, et qu'il faudrait bien se garder de l'emprisonner même dans celles de temps et d'espace, de sujet et d'objet; j'accorde aussi que la pensée en général n'est pas nécessairement conditionnante au sens où Hamilton l'a entendu; encore enveloppe-t-elle une relation et suppose-t-elle à la fois de la ressemblance et de la différence. La pensée de l'absolu n'est donc possible que si l'on ne pousse pas l'abstraction jusqu'au bout. Mais, en réalité, c'est ce qui arrive. L'abstraction n'est jamais rigoureuse.

L'élément coordonnable peut être refoulé, il ne saurait être anéanti. Bien plus, il résulte de l'acte même destiné à le refouler. En s'accumulant dans la conscience, les hors la loi ne se pénètrent pas, ils s'ajoutent, ils forment une totalité; et cela même implique une sorte de coexistence, de coextension, par conséquent un élément de ressemblance et de coordination. La pensée de l'absolu séparé reste donc possible.

Essayerons-nous d'aller plus loin dans cette voie, et de convertir en absoluité l'élément coordonnable qui subsiste, de même que la dialectique théorique a converti en élément coordonnable la part subsistante d'absoluité? Peut-être en trouverions-nous le moyen, et ainsi pourrions-nous arriver à une sorte d'intelligibilité religieuse enveloppant tout le monde donné et rachetant par la puissance ce qu'elle aurait fait perdre en vérité ou en valeur de fait. Mais peut-être aussi risquerions-nous de compromettre ce que nous avons obtenu. L'absolu est maintenant assez net, assez pur, assez un, pour nos forces. Ce Dieu « transcendant » demande déjà beaucoup de notre part. Impossible de s'élever à lui sans une vie religieuse intense et soutenue. Il est facile d'en affirmer le mot, mais non d'en saisir la chose. Dois-je répéter que l'abstraction religieuse ne se produit que par la concentration en un seul acte intellectuel des hors la loi mis en relief par la dialectique? Elle suppose donc une existence en pleine atmosphère d'absolu, que l'on n'obtient qu'au prix d'efforts persévérants. Si penser toujours à Dieu, c'est être mystique, on peut bien dire que le mystique seul est capable de croire au Dieu transcendant. Les autres, peut-être l'immense majorité des croyants, se figurent seulement y croire.

On remarquera à ce sujet que notre Dieu transcendant ne ressemble pas plus à celui du déisme que notre Dieu immanent ne ressemblait à celui du panthéisme. Et nous nous en félicitons encore. C'est un immense avantage que d'éviter de nouveau le problème gratuit et gênant de l'ensemble du monde, et, d'une manière générale, les nombreuses et insurmontables difficultés qu'a suscitées le réalisme à la philosophie. Notre Dieu transcendant, faut-il le dire encore, n'a de signification qu'au point de vue strictement religieux. Il n'est pas plus cause productrice que notre Dieu immanent n'était cause substantielle; et il ne faut chercher en lui d'explication d'aucune sorte. C'est un immense avantage aussi que de ne pas réduire l'objet religieux à une existence formelle, d'une forme gran-

diose sans doute, mais sans attrait et sans influence sur la vie. N'oublions pas qu'au lieu d'aller de la transcendance à l'immanence, nous allons de l'immanence à la transcendance, et que, arrivés à celle-ci, nous restons soutenus par tout ce qu'il y a de positif et de substantiel en celle-là. L'absolu dont nous vivons, c'est celui qui s'est manifesté dans le monde, avant de se concentrer en état de relative séparation dans notre conscience.

IV. *Le Dieu personnel.* — Le Dieu transcendant, à son tour, doit céder la place au Dieu personnel. Deux raisons principales l'exigent. — La première, c'est le besoin de fixer davantage l'unité de l'absolu. Nous avons dit qu'il n'y a pas lieu de pousser plus loin l'unification de l'absolu dans la voie de l'abstraction; en revanche, il y a lieu de chercher une unité moins flottante, moins variable, quant au nombre et à la nature de ses termes. Cette raison nous rappelle, en sens inverse, celle que les dialectiques précédentes trouvaient dans la difficulté du premier terme. — La seconde, c'est le besoin éprouvé par la dialectique religieuse, après le travail qu'elle a accompli sur les hors la loi, surtout après le travail d'abstraction, de se corriger en quelque sorte elle-même. Insistons sur cette dernière raison.

Il est arrivé ici ce qui s'était déjà produit dans le domaine de la science et de la morale. Comme celles-ci, et malgré les différences d'objet et de procédé, la dialectique religieuse a introduit l'opposition gênante du sujet et de l'objet. — D'abord, au point de vue théorique. En mettant l'absolu en relief, elle l'a, si l'on peut ainsi dire, raidi, durci, elle l'a forcé à se ramasser en lui-même, à se concentrer; et, à la suite de cette concentration, est venue la distinction connue entre ce qui prend conscience et ce dont il est pris conscience. Précédemment, la conscience était sollicitée à s'étendre au delà d'elle-même; maintenant elle est sollicitée à se retirer en deçà d'elle-même. Une sorte de région vide enveloppe l'absolu. L'objet, au lieu d'être plus large que le sujet, est devenu plus étroit, mais c'est bien encore un objet en face d'un sujet. Et comment passer de l'un à l'autre sans que le relief de l'absolu en soit diminué? Ce dualisme empêchait auparavant le roulement facile et rapide de l'esprit; maintenant il s'oppose à la fermeté et à la plénitude de notre intuition. Il convient donc de le faire disparaître; il faut que l'objet, sans perdre les bénéfices de la concentration qu'il vient d'acquérir, s'élargisse jusqu'à la limite du sujet; en d'autres termes, il faut qu'il

se convertisse en sujet, comme dans le phénoménisme, bien que d'une manière tout opposée. — Une nécessité analogue se montre du côté pratique. L'absolu du plaisir a été épuré au point de ne plus répondre exactement aux possibilités de la vie affective. Une diminution de force attractive s'est par conséquent produite en lui. Mélangez le plaisir à ses conditions, comme l'a fait la morale du bien, et aussitôt un sujet agréant se réserve en face de l'objet à agréer; mais vous obtenez le même résultat, si vous séparez le plaisir de toutes ses conditions. Ce plaisir absolu n'est pas en plein contact avec la volonté, et un sujet se réserve en face de lui. Or ce dualisme est aussi compromettant pour l'action que celui de la morale du bien. La dialectique, qui l'a fait naître, essayera donc de le faire disparaître; et il n'y a encore d'autre moyen que de convertir l'un des termes en son opposé. — Pour la symétrie des dialectiques, c'est le sujet qu'il faudrait, ici comme dans la morale de l'obligation, convertir en objet. En d'autres termes, il faudrait élever les possibilités de la vie affective au-dessus de toute passivité, de toute détermination temporelle et spatiale, il faudrait épurer le sujet au même degré que l'objet. Malheureusement on n'y parviendrait qu'en troublant la nature humaine, qu'en recourant à des procédés exceptionnels comme ceux de l'extase, et encore n'obtiendrait-on rien que de morbide et de passager. La dialectique essayera donc de prendre l'autre voie. Sans ôter à l'objet sa pureté acquise, elle devra le rapprocher du sujet, le mettre à sa portée et dans ses conditions, le modeler sur lui, bref le convertir en lui.

Or, convertir en sujet l'absolu devenu objet; l'élargir au degré que réclame une vision ferme, sans lui rien enlever de sa force, et le faire entrer dans les conditions normales de la vie affective, sans lui rien enlever de sa pureté — cela peut se traduire ainsi : jeter l'absolu en pleine réalité; le transporter, avec tout l'éclat et toute la puissance qu'il doit à la spéculation religieuse, dans le monde concret d'où la spéculation l'a fait sortir; en un mot, lui créer ce mode d'existence qu'on est convenu d'appeler « personnel », et qui est bien le plus propre à le rehausser une dernière fois.

Il ne s'agit pourtant pas d'une réalisation de l'absolu, au sens strict du mot. — Non, le réalisme ne convient pas plus à ce moment qu'aux précédents. Il paraîtrait même plus choquant. Nous n'avons pas le droit de déclarer réel ce qui s'écarte à plusieurs degrés de la conscience primitive. Comment, d'ailleurs, après ce qui a été dit sur

la nature du Dieu transcendant, ne pas saisir la contradiction qui résulterait de sa réalisation en une personnalité? C'est avec raison que les grands métaphysiciens allemands ont insisté sur l'impossibilité d'un Dieu à la fois infini et personnel. Qu'on place la personnalité hors du monde ou dans le monde, on ne saurait, à moins de la réduire à un mot, la concevoir autrement que selon les conditions du monde, c'est-à-dire individuelle, concrète. La dialectique religieuse elle-même le réclame expressément. Or l'idée d'une personnalité concrète exclut celle d'une infinité réelle, c'est-à-dire d'une existence qui ne serait qu'infinie. Mais elle exclut également celle d'une absoluité réelle, c'est-à-dire d'une existence qui ne serait qu'absolue. En effet, de même que l'infinité, l'absoluité ne représente qu'un élément de la personnalité concrète. Les limites venant de l'élément incoordonnable empêchent la personnalité de s'agrandir en une réalité infinie; mais les possibilités illimitées venant de l'élément coordonnable l'empêchent aussi bien de se renfermer en une réalité absolue. — Point de réalisme, mais du *symbolisme*. Ainsi, non seulement nous éviterons les difficultés qui viennent d'être signalées, mais encore nous nous inspirerons de ce qu'il y a de plus caractéristique dans l'idée de personnalité. Une personne, n'est-elle pas toujours, et tout d'abord, un symbole? Ne représente-t-elle pas, d'après l'étymologie et les plus importantes traditions, quelque chose qui la dépasse elle-même, qui dépasse ordinairement le monde concret? N'est-elle pas comme le porteur d'une valeur impersonnelle? Qu'on se souvienne de la définition de la personne juridique : l'individu en tant que jouant un rôle dans la société. Qu'on se souvienne de la définition kantienne de la personne morale : l'individu en tant que porteur d'une volonté libre et raisonnable. Eh bien! la personne religieuse, la personne divine, sera le porteur, le représentant, le symbole de l'absolu.

Seulement, ici encore, entendons-nous. Il y a symbolisme et symbolisme. Et, par exemple, nous disons aussitôt qu'il faut renoncer à celui qui se fonde sur la distinction entre l'être et ses manifestations. D'abord, il nous ferait revenir à la réalisation déjà condamnée du Dieu transcendant; car, pour se distinguer de ses manifestations dans le monde, l'absolu ne devrait-il pas être réalisé au delà du monde? En outre, ce symbolisme serait en contradiction avec la thèse phénoméniste que l'être ne se distingue pas de sa manifestation, que le signe se confond avec la chose signifiée. Or, cette thèse

s'impose surtout au sujet de l'absolu. Ce qui, par définition, échappe aux ressemblances, aux rapprochements, aux échanges, ne saurait avoir d'autre manifestation que soi-même. Enfin, s'il y a contradiction à réaliser l'absolu dans une personne concrète, n'y aurait-il pas également contradiction à l'y faire manifester? A moins qu'on ne se contentât d'une manifestation sans rapport de nature avec l'être manifesté : mais alors dans quel monde d'illusions n'irions-nous pas tomber? Encore si, au point de vue religieux, un pareil symbolisme offrait quelque intérêt; mais, bien loin de là, il détruirait toute l'œuvre de la dialectique. Reculez l'absolu derrière le monde, comme derrière son symbole, et vous n'avez plus que l'ombre de l'absolu. Dieu s'éloigne de vous, Dieu disparaît pour vous. Certes, ce n'est pas pour arriver à ce résultat que la dialectique religieuse a pris tant de peine à faire ressortir les hors la loi du monde en un Dieu immanent, et à nous en donner ensuite une vision concentrée dans un Dieu transcendant. Si elle a recours maintenant au symbolisme, ce n'est pas pour atténuer l'absolu, mais, au contraire, pour achever de le mettre en relief. Voici comment elle pourra y parvenir.

Parmi les hors la loi qui ont frappé notre conscience, nous en choisissons un, celui que nous voulons. — Peut-être forme-t-il un groupe, peut-être est-il indivisible et concentré en un seul moment; peut-être nous est-il apparu dans le monde donné, dans la nature ou dans l'histoire; peut-être aussi a-t-il fait irruption un jour dans nos réactions volontaires : qu'importe, il suffit qu'il soit fort. Nous le choisissons parce qu'il nous a saisis de sa sublimité, ou bien parce que, à plusieurs reprises, il a consolé et encouragé notre vie; parce qu'il éveille de puissants souvenirs d'enfance, parce qu'il est plus à notre portée que les autres, ou bien parce que nous pouvons communier en lui avec les hommes qui nous entourent; parce que nous avons en sa faveur des motifs réfléchis, compréhensibles à nos semblables, ou bien par pure absoluité, comme Fichte veut qu'on pose l'absolu du devoir : qu'importe encore, il suffit que nous le choisissions avec résolution. — Disons encore ceci. Si c'est le Christ, gardons-nous de nous heurter aux difficultés qu'entraînerait une reconstruction historique de sa vie, de son caractère, ou de ses idées : c'est l'affaire de la science, ce n'est pas celle de la religion. Gardons-nous aussi de nous troubler à la pensée de telle ou telle de ses affirmations d'ordre scientifique ou moral : pour nous, ce n'est point un

docteur, ce n'est point un moraliste. Gardons-nous même de chercher avec angoisse si, en lui, un homme irréprochable, parfait de tout point et à tout instant, a vécu : pour nous, ce n'est point la personnification de la dialectique pratique. De même que je ne me soucie ni de sa parenté, ni de sa vie corporelle, pourquoi me soucierais-je de ce qui n'est pas en lui strictement religieux? Pourquoi, par des questions indiscrètes sur des domaines étrangers, contristerais-je l'absolu qui m'attire en lui et que je veux élever en moi? Ce que je cherche, c'est une apparition insondable d'amour et de lumière; c'est le rédempteur du passé, et le maître de l'avenir; c'est la parole, c'est l'accent, c'est la vie qui se mettent au travers des désespérances et des désolations : tout le reste peut se voiler à l'arrière-plan.

Nous choisissons donc un hors la loi, et nous transportons sur lui notre Dieu transcendant. Il n'en résulte ni une réalisation de celui-ci, ni une diminution de la réalité de celui-là. Cete opération symbolise seulement l'un par l'autre. Le hors la loi choisi n'était que lui-même, il sera maintenant le représentant de la plus haute concentration de l'absolu à laquelle nous ayons pu atteindre. C'est en lui que nous penserons Dieu, que nous aimerons Dieu. Il deviendra la personne de Dieu, Dieu lui-même. En ce sens, l'ancienne théologie a pu dire avec raison que le Christ est une personne divine. Plus pénétrée de la distinction des diverses dialectiques, et des exigences propres à la dialectique religieuse, elle aurait pu dire hardiment : l'unique personne divine. — Mais ce n'est là qu'un premier symbolisme; en voici un second. En même temps qu'il symbolise l'absolu abstrait, le hors la loi choisi symbolisera les autres hors la loi concrets. Ceux-ci ne sont point perdus, puisque la dialectique les a réunis dans le Dieu transcendant, et qu'ils se retrouvent de cette façon dans le Dieu personnel lui-même. Ici, comme au cours de la morale et de la science, les derniers moments dépendent et bénéficient des premiers. Cependant nous ferons bien de donner à la personne divine une nouvelle signification qui nous permettra de tenir compte expressément des autres hors la loi. Elle sera donc pour eux, comme pour l'unité de l'absolu, un signe, un représentant, un symbole. Le drapeau et celui qui le porte ne représentent-ils pas, en même temps que la patrie, tous ceux qui la défendent? — Et ainsi rien ne sera exclu, rien ne sera perdu. Une occasion de large tolérance, de bienveillance profonde et positive, nous sera offerte. Dans les religions étrangères, dans ce qu'on ne savait appeler autrefois que les *splendida peccata* des sages païens,

dans les héroïsmes mondains, dans les événements extérieurs, dans l'art, dans tout ce qui sort des cadres et des habitudes de leur religion particulière, les chrétiens sauront encore trouver leur Maître. D'autre part, l'ordre pratique et l'ordre théorique achèveront ainsi de s'unir. « Ce n'est pas moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi », s'écrie l'apôtre Paul : c'est Christ, c'est-à-dire mon absolu librement choisi, sur lequel je reporte mes efforts de générosité, de pardon, de résignation, aussi bien que les sublimités inattendues de la nature et de l'histoire. Enfin l'absolu choisi deviendra le symbole des hors la loi que fera surgir la communion de ceux qui le cherchent. « Là où deux ou trois seront assemblés en mon nom, je serai aussi. » C'est la justification la plus profonde de l'Église et du culte.

Nous voilà donc en possession du caractère essentiel de la personnalité. Les autres suivront aisément. Ainsi, nous serons autorisés à attribuer à Dieu une sorte de mémoire. Le symbolisme y conduit tout naturellement. Quand nous transportons les divers hors la loi sur l'absolu choisi, que faisons-nous, sinon les agréger, les incorporer à lui? Et le souvenir est-il autre chose que cette incorporation? En ce sens, on l'a dit avec raison : on ne se souvient que de soi-même. La sensation, objet du souvenir, peut bien se produire, et même se localiser, sans l'intervention du moi; mais elle n'arrive que par lui à l'élément caractéristique et terminal du souvenir, à la reconnaissance. Il y a identité entre ces deux idées : reconnaître et rapporter au moi. Au moi, c'est-à-dire à un groupe déjà formé, à un groupe constant, d'états de conscience; et aussi, pour l'origine du moins, à un état de conscience plus fort que les autres, autour duquel les autres ont fait corps, et dont le rôle a été peut-être décisif dans la constitution de notre personnalité. Ce centre de groupement, et ensuite ce groupe constant, autour duquel les autres viennent prendre place, nous les avons également pour la personne divine. Pourquoi donc lui refuser la mémoire? — Vous dites que c'est nous qui la lui créons, qu'elle ne la possède pas par elle-même. Mais, n'avons-nous pas créé auparavant le symbole et la transcendance, et même l'immanence? Qu'y a-t-il en tout cela, sinon des résultats de la dialectique? Et nous-mêmes, sommes-nous autre chose qu'un de ces résultats? La personnalité qui résulte notre mémoire, n'est-elle pas, aussi bien que celle de Dieu, une agrégation de la dialectique, et même une agrégation flottante, toujours inachevée, dont personne ne saurait marquer exactement les limites? — Vous dites qu'au

moins nous prenons conscience de la dialectique qui nous constitue. Mais pourquoi? Parce qu'elle a pour objet et pour facteurs des faits de conscience, et qu'il y aurait contradiction à admettre des faits de conscience qui ne s'apercevraient ni de ce qui leur arrive, ni de ce qu'ils font. Car je pense qu'on ne songe plus à la fameuse hypothèse du « spectateur étranger » à l'action elle-même. Or, ce sont aussi des faits de conscience qui s'incorporent à la personne divine. Celle-ci ne se sépare donc pas plus que la nôtre de la conscience de sa formation. Quels tenaces préjugés ne sont pas attachés à ces notions! Eh! sans doute, la mémoire divine nous semble moins serrée que la nôtre; peut-être ne donne-t-elle pas lieu aux rapprochements d'où jaillissent des rapports nouveaux, des pensées nouvelles; il faut la concevoir par analogie avec celle de l'État, ou d'autres de ce genre. Elle s'accorde fort bien cependant avec la notion de personnalité.

Avec la mémoire, veut-on attribuer encore à Dieu un organisme corporel? S'il s'agit seulement de laisser le hors la loi choisi dans les circonstances où il est apparu, cela ne constitue point une détermination nouvelle. Nous savons, et nous y avons déjà insisté, que la personnalité divine ne se justifie qu'à la condition d'être concrète. Mais il peut y avoir dans les circonstances du hors la loi choisi des éléments défavorables à son relief. Ne faudra-t-il pas les modifier? De plus, ces circonstances pourraient, par leur précision et leur constance, nuire à l'agrégation des autres hors la loi? Ne faudra-t-il pas qu'une agrégation de l'élément coordonnable se produise parallèlement à celle de l'élément incoordonnable? Et c'est ainsi que la dialectique est appelée à créer pour la personne divine un corps approprié, vague condensation des principaux milieux où il nous est apparu, organisme assez effacé, assez fuyant, assez « spirituel », ainsi que dit l'apôtre, pour se prêter à l'ubiquité symbolique. — Craignons, sans doute, d'entrer à cet égard dans des explications que le sujet ne comporte pas, et pour lesquelles notre langage est dénué de ressources. Toutefois, les âmes chrétiennes nous démentiront-elles, si nous disons que leur Christ, leur personne divine, se présente à elles avec un corps qui n'est pas celui d'un homme comme les autres; qu'il se transfigure à leur imagination comme à celle de l'apôtre Pierre; qu'il retient en sa gloire diffuse quelques traits des grandes scènes de l'Église et des Livres saints; à la fois radieux comme le soleil de Galilée, et triste et terrible comme Gethsémané et Golgotha; enveloppé des nuées et des éclairs du Sinaï, et subtil et léger comme

le vent doux de l'Horeb? — Craignons aussi de justifier des anthropomorphismes grossiers et enfantins. Toutefois, oubliera-t-on qu'en nous dégageant de la notion de l'être universel, ainsi que des coordinations de la science théorique, nous avons acquis de singulières libertés de représentation, et que le dernier moment d'une dialectique n'est pas le plus adéquat à la réalité, mais celui qui met le plus en valeur son objet? Certes, nous sommes loin maintenant de la conscience primitive. Entre l'élément simplement incoordonnable des événements ou de nos actions, et la personne divine douée de mémoire et revêtue d'un corps représentatif comme elle, il y a une grande distance. Mais cette distance n'est pas plus grande qu'entre la connaissance qui précède la science et celle que procurent les classifications infiniment subtiles du phénoménisme.

Ces déterminations suffisent, et la dialectique peut s'arrêter. L'unité de l'absolu, que la transcendance divine avait laissée flottante, vient de se fixer par le choix d'un hors la loi concret qui symbolise à la fois tous les autres et leur abstraction. D'autre part, la pensée de cette unité s'affermit sensiblement par l'élargissement que lui procure la personnalité divine avec ses déterminations successives. Enfin, l'objet religieux, replacé dans les conditions normales de la vie affective, va se vivifier et s'animer; maintenant il pourra provoquer l'amour. Il n'y a donc pas lieu d'aller plus loin dans ce sens, ni de procéder à un nouveau travail dialectique. Sans doute, on pourrait constater dans nos résultats encore des mollesses, des hésitations, et aussi un reste de dualisme. Avouons même que nous n'avons progressé à certains égards qu'en reculant à d'autres. Car enfin, en replongeant l'absolu dans le concret, n'en avons-nous pas à la fois émoussé et aiguisé le relief? C'est ainsi, d'ailleurs, que le phénoménisme avait rétréci le champ de la connaissance pour pouvoir lui donner plus d'extension ensuite. Mais une limite de genre s'impose, sous peine de stérilité ou de contradiction, à la coordination intensive aussi bien qu'à la coordination extensive. Pour ne pas compromettre ce que nous avons obtenu, nous sommes bien obligés de borner nos exigences. Cela n'empêche pas la dialectique religieuse d'atteindre pleinement son but.

V. *Vers un nouveau point de départ.* — Mais, en somme, quel étrange résultat! — Et d'abord, on peut dire que c'est la disparition de la dernière vérité de fait, et le règne de l'artificiel sur toute la con-

science. Artificiel, en effet, le monde de la science; artificiel, le monde de la morale; artificiel, le monde de la religion. Artificiel, à plus forte raison, le monde total auquel aboutissent la science, la morale, et la religion réunies. — Et ce monde total n'est pas moins hétérogène qu'artificiel. Certes, nous ne nions pas qu'entre les trois dialectiques on ne puisse établir des rapprochements et même constater des influences. La richesse spirituelle provoquée par l'une profite ordinairement aux autres. Ainsi, après les coordinations de la science, les coordinations morales semblent à la fois plus urgentes et plus faciles; et, réciproquement, l'habitude de l'ordre dans la conduite entraîne le besoin de l'ordre dans la connaissance. De même, l'agrandissement de la conscience sous la poussée scientifique et morale constitue une bonne préparation à la vie religieuse; et, réciproquement, la hausse spirituelle due à la religion se traduit par un engagement plus décisif, par une fidélité plus résolue, à l'égard de la loi morale, ou bien par un désir nouveau d'étendre la connaissance scientifique. Tout cela est vrai, et cependant il reste une profonde séparation entre les résultats des trois dialectiques. Comme les divers hors la loi qui constituent le Dieu transcendant, ils s'additionnent, mais ils ne se pénètrent pas; et, s'ils forment une unité, ce n'est qu'une unité externe et de termes divergents.

Comment donc nous y tenir en toute satisfaction? Comment, après avoir parcouru les divers stades de ces divers mouvements, ne pas éprouver un ardent besoin de conscience une, vraiment une, de réalité spontanée, concrète, primitive, de vérité et de valeur de fait? Et c'est ainsi qu'il nous reste une dernière étape à accomplir. Nous allons essayer maintenant de dépasser toutes les dialectiques, la dialectique elle-même en sa généralité. Mais, comme précédemment, nous n'avancerons qu'en bénéficiant de ce que nous laisserons en arrière.

Il ne faut pas croire que la réapparition de la conscience une, concrète, primitive, attende ce moment. En étudiant de près les conditions de la conscience, on s'aperçoit bien vite qu'elle se renouvelle incessamment, même quand elle persiste dans la même direction. La conscience n'est, à rigoureusement parler, qu'une série de consciences, ou encore de faits de conscience, tous liés les uns aux autres, mais tous ayant leur existence propre. Et, comme chacun d'eux commence par être affectif avant d'être intellectuel, concret avant d'être abstrait, psychique avant d'être physique, le travail

dialectique doit recommencer avec chacun d'eux. Les résultats ne sont pas obtenus une fois pour toutes, il faut toujours les conquérir à nouveau. Ce qui pourrait nous le faire oublier, c'est que ce travail devient toujours plus facile par l'habitude, ainsi que par les points de repère et les substitutions qui se présentent en abondance. Non seulement le renouvellement de la conscience se fait de soi-même, mais encore il bénéficie toujours du travail dialectique qui l'a précédé. Les coordinations laissent leur trace dans la réalité concrète. Elles fournissent la base sur laquelle celle-ci se produit. Par exemple, il est impossible que la conscience concrète ne soit pas affectée par les modifications que les catégories de temps et d'espace ont préalablement apportées, et que, dans la même mesure, elle n'en soit pas enrichie. Donc, n'ayons pas de crainte sur le succès de notre tentative. Ce que nous cherchons s'est déjà accompli au cours de la dialectique et s'accomplira certainement à la fin.

Mais il y a diverses manières, ou plutôt divers degrés, pour la conscience, d'être concrète — reportons-nous aux diverses espèces de perceptions que distingue la psychologie. En opposition aux perceptions dites réelles, nous plaçons ordinairement les perceptions imaginaires. Celles-ci sont pourtant concrètes, mais à un moindre degré. L'équilibre est rompu en elles au profit des matériaux extraits d'états de conscience antérieurs, et au détriment de l'élément original, nouveau, différentiel. Et il en résulte un concret atténué, diminué. Nous avons bien une perception, mais une perception imaginaire — or, n'en serait-il pas de même lorsque la conscience se renouvelle au cours de la dialectique ? Ne lui manque-t-il pas les conditions de la pleine réalité concrète, d'abord par le fait même que ses éléments constitutifs n'ont pas tous été également mis en valeur? L'équilibre est rompu en elle au profit de certains éléments, et au détriment des autres. Supposez, par exemple, un philosophe qui n'aurait donné de soins qu'à la dialectique théorique, et qui, dans son exclusivisme, aurait réussi à s'assimiler profondément les interprétations du phénoménisme : ne vivrait-il pas, en dépit du renouvellement incessant de sa conscience, dans un monde aussi imaginaire que celui de l'artiste, ou même, avec un peu de réalisme, aussi imaginaire que celui de l'halluciné ? — Mais ce qui manque surtout, au cours de la dialectique, c'est un élément différentiel, original, nouveau, capable de faire un contre-poids suffisant aux matériaux fournis par le travail précédent. Encore une fois,

c'est cet élément qui désigne la perception réelle par opposition à la perception imaginaire. Et cet élément, que justement l'absolu apporte avec lui, n'est mis en valeur que par la dialectique religieuse. Donc, aussi longtemps que l'on n'est pas arrivé à cette dernière, aussi longtemps qu'on ne l'a pas suivie jusqu'au bout, on risque de ne pouvoir atteindre la pleine réalité. Ne faut-il pas aussi tenir compte de la puissance du désir? Le désir, ce transport de l'être vers un objet choisi, n'est-il pas déjà un commencement de production? Or, le désir de la réalité concrète croît avec les progrès de la dialectique. Il n'acquiert toute sa force que lorsqu'on se sent en plein monde artificiel, c'est-à-dire au terme de la science, de la morale, et de la religion.

On remarquera le rôle particulièrement important que la dialectique religieuse, par sa place et son objet, est appelée à jouer en cette dernière œuvre. Plus son travail aura été serré, plus la vie religieuse aura été intense, et plus aussi il y aura de chances en faveur d'une conscience vraiment concrète. — La dialectique s'arrête, il est vrai, avant l'avènement de celle-ci, et l'on ne peut dire par conséquent que ce soit elle qui y préside. En outre, tout ce qu'elle peut faire ne suffit pas encore. Elle prépare les matériaux les plus importants, ceux qui risqueraient d'être le plus négligés, ceux qui se rapprochent le plus de l'élément caractéristique de la réalité. Mais il faut autre chose, quelque chose d'imprévisible. L'étincelle qui doit allumer le nouveau foyer échappe même à la dialectique religieuse. Elle est originale, elle est nouvelle; elle est portée par le même vent que celui de l'inspiration; elle vient ou ne vient pas; et, en dernière analyse, il serait contradictoire de dire pourquoi. — Mais ne pourrait-on pas étendre quelque peu le sens que nous avons donné à la religion, de telle sorte qu'elle pût déborder légèrement la dialectique, et suivre jusqu'à la fin les destinées de son objet? Cela permettrait de reprendre une de ses définitions les plus extérieures, celle en faveur de laquelle on a invoqué le verbe *religare*, et de lui communiquer une profondeur inattendue. Oui, pourrait-on dire, la religion sert en définitive à relier, à synthétiser, à unifier tout ce que la dialectique a séparé. Et ceux qui, comme Schleiermacher, ont prétendu qu'elle nous élève au-dessus de toutes les distinctions, même de celle de l'objet et du sujet, ont pu se tromper dans leur formule, ont pu intervertir l'ordre des choses, mais ont mis en avant une importante vérité. Une con-

science qui domine tous les artifices humains, voilà bien l'aboutissement de la religion. — Et c'est ce qui ressort de l'histoire des grands génies, de ceux qui voient et sentent plus profondément que le commun des hommes, de ceux qui ont une puissante intuition immédiate des choses. On pourra dire qu'ils ne sont pas tous des hommes religieux. A la manière de tout le monde, non, sans doute, ils ne le sont pas tous. Mais ils sont tous de grandes âmes, de grands cœurs. Ils sympathisent ardemment avec la réalité. Ils ne sont clairvoyants que parce qu'ils aiment. C'est par l'amour, a dit Platon, l'amour qui s'élance comme une flamme brûlante, que l'unification s'accomplit. Or, cet amour de la réalité ne nous maintient-il pas en pleine atmosphère religieuse? Ce qu'on aime de la réalité, ce n'est pas ce qui s'efface, ce qui se trouve en tout, et s'harmonise avec tout, à savoir l'élément qui se coordonne; non, c'est l'élément d'activité, de différence, qui est aussi l'élément de plaisir, c'est l'absolu. Aimer la réalité, c'est aimer l'absolu, c'est aimer Dieu; et les grands génies, par cela même qu'ils sont de grands cœurs, sont aussi en définitive des esprits religieux.

Encore un mot. La nouvelle conscience primitive nous offre-t-elle un but définitif, ou simplement un point de départ pour de nouveaux mouvements analogues à ceux qu'elle dépasse? Cela dépend de sa force, cela dépend aussi de notre force. De fait, c'est déjà beaucoup, c'est déjà au-dessus des capacités de l'immense majorité des esprits, que de s'élever un instant au-dessus de la dialectique. Et aussitôt nous devons y rentrer. Nos catégories nous reprennent, et c'est en elles que nous vivons. Mais, de nous en être dégagés un instant, n'est pas en pure perte. A la dialectique qui recommence, nous pouvons offrir une conscience plus forte que celle d'autrefois; et, si tout s'y arrange comme par le passé, c'est du moins avec des intensités nouvelles, et peut-être aussi avec de nouveaux termes et de nouvelles séries. Non, nous ne revenons pas au point de départ comme après une course vaine. La dialectique a agrandi la conscience primitive, et cet agrandissement entraîne, à son tour, celui de la dialectique elle-même, en attendant des conditions plus heureuses encore, pour nous ou pour nos successeurs.

J.-J. GOURD.

FIN

RECHERCHE D'UNE MÉTHODE
EN PSYCHOLOGIE

(SECOND ARTICLE [1])

Notre précédente étude aboutissait à formuler, pour la psychologie, deux règles fondamentales de méthode (rappelons que le mot « règles » doit ici se prendre avec la connotation qu'il a en matière d'art, puisque, à nos yeux, la psychologie est un art, le plus haut de tous) : ne mettre en œuvre aucun élément objectif et tenter de dissoudre la certitude. Il est aisé, selon la manière dont on envisage chacune d'elles, de ramener ces deux règles l'une à l'autre. De même que s'impliquaient, nous l'avons vu [2], les deux caractères de la durée qui les ont fournies, de même ces deux règles, convenablement entendues, s'impliquent. L'objectif est la cause exemplaire de notre recherche de la certitude; et de là il suit que, d'une part, si l'on doit repousser la certitude elle-même comme contraire à notre idéal normal de réalisation, on doit *a fortiori* repousser de celle-ci tout élément emprunté à cet objectif dont la manière d'être servit de modèle pour la constitution de la certitude — et que d'autre part, si l'on ne doit mettre en œuvre aucun élément objectif, il faut repousser aussi la certitude qui n'est que la manifestation de l'influence exercée sur l'âme par la manière d'être attribuée à l'objectif en général. Des deux règles qui conduisent ainsi réciproquement l'une à l'autre, c'est la seconde que nous choisirons ici et nous considérerons la première comme y incluse. Car la seconde implique plus directement la première et ce choix sera ainsi le mieux approprié à la tâche qui nous reste à remplir et que nous indiquions à la fin du

1 Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1896, p. 129 à 159.
2. *Loco cit.*, p. 153.

premier article. Notre objet sera donc de montrer l'application de cette seconde règle aux divers processus de la recherche psychologique.

I

La première application de cette règle concerne naturellement la position des problèmes psychologiques. Car les premières propositions de la psychologie sont précisément formulées dans les questions mêmes qu'elle se donne à résoudre. En posant celles-ci elle affirme qu'elles *sont* des problèmes à résoudre, et à résoudre pour toutes les consciences : ou, pour parler la langue de notre théorie, en les posant, elle pose qu'il y a une réalisation à tenter dans telle ou telle direction déterminée. Nous voilà donc, dès avant d'avoir fait le premier pas, en présence de certitudes que notre seconde règle nous commande de n'accepter — et provisoirement — que dans le seul cas où elles s'accompagnent d'une contrainte impossible à secouer maintenant. Par conséquent nous devons, avant tout, nous assurer que tel problème, que nous rencontrons posé, s'impose vraiment à nous, ne formule pas, comme problème, une certitude purement *verbale*, mais au contraire jaillit de l'intimité de notre âme. La première démarche sera donc ici une sorte d'examen de conscience, destiné à nous faire reconnaître quels sont les problèmes réellement vitaux pour la conscience, et même pour *notre* conscience, car nous n'avons pas le droit d'universaliser les problèmes : ce caractère d'universalité dont nous les affectons implicitement en les posant est une seconde certitude que nous trouvons tout établie en nous et qui demande à être, elle aussi, soumise à un essai de dissolution, en vertu de la même règle de méthode. La psychologie, de par sa nature, doit, provisoirement à tout le moins, se présenter avec un caractère individualiste.

Cette double maxime directrice de notre réalisation psychologique à ses débuts — examiner quels sont les problèmes *réellement vitaux* pour *notre* conscience — ne résulte pas simplement, par voie de conséquence logique, des prémisses posées, elle peut être présentée comme suivie en réalité par les psychologues et peut être tirée a postériori des faits, c'est-à-dire de la considération des psychologies réalisées, comme telle règle de grammaire a été tirée a posteriori de la considération de l'usage d'une langue. Ainsi, pour

ceux qui placent dans le fait le critérium suprême, notre maxime apparaîtra comme ne faisant que traduire sous forme consciente un processus général subconscient. Par suite, comme elle n'est que la conséquence rigoureuse de nos prémisses, ces prémisses aussi, c'est-à-dire notre interprétation générale de la recherche psychologique, acquerra à leurs yeux, s'ils ne sont pas trop prévenus, une valeur de probabilité égale, sinon supérieure, à celle qu'ils pourront logiquement accorder à leur propre interprétation de la recherche psychologique, à leur hypothèse d'une psychologie-science : celle-ci, en effet, a le désavantage sur la nôtre de n'être pas en accord avec certaines données de fait que nous allons rapidement passer en revue.

L'examen des psychologies permet de constater que, à supposer que la psychologie soit une science, c'est une science dont l'objet ou les objets varient avec chaque psychologue. En fait, les psychologues ne se sont pas posé un groupe identique de problèmes : tel problème est posé chez l'un et ne l'est pas chez l'autre[1] ; et quant aux problèmes qui semblent communs à deux psychologues, ils ne se les posent pas *dans le même esprit* : chacun se les pose avec des nuances individuelles qu'on sent mieux qu'on ne les exprime et qui en font, en réalité, autant de problèmes différents. Je veux dire que chacun, qu'il s'en aperçoive ou non, se pose ses problèmes pour son propre compte et en les tirant de son fonds individuel ; ou, s'il les a reçus originairement de penseurs antérieurs ou contemporains, il les *interprète*, les fait siens, leur imprime sa marque personnelle.

A côté de cette partie individuelle, comprenant les questions qu'on pourrait nommer *naturelles* et dont la solution est un besoin senti par le psychologue, on constate dans toute psychologie une partie sociale comprenant les questions qu'on pourrait nommer *adventices*, c'est-à-dire qui, ne répondant pas à un véritable besoin de sa nature propre, ne s'imposent à lui que par l'influence des autres psychologues, ou par celle du temps et du milieu, ou par une nécessité purement historique et extrinsèque. Le psychologue ne se demande pas toujours si ces questions sont vraiment des questions *pour lui*, c'est-à-dire la traduction d'un besoin ou d'une tendance intime à satisfaire. Et cela est de capitale importance ; car, dans la négative, la

1. Ainsi, dans la théorie de la mémoire, le problème de la reconnaissance n'existe pas, en somme, pour Herbert Spencer, ni pour Maudsley, ni pour M. Ribot. Il existe au contraire pour d'autres, pour M. Fouillée, par exemple, et pour M. Bergson qui, d'ailleurs, n'ont probablement pas pris en face de lui la même attitude mentale.

question reste purement verbale, la réponse ne peut manquer d'être verbale aussi et ce psittacisme sera sans profit pour la réalisation personnelle du psychologue. Tout au plus, en mettant les choses au mieux, pourra-t-il donner à autrui, à condition qu'il puisse mettre, lui, une véritable idée sous les mots, l'occasion de se réaliser. Ainsi, dans l'édification de sa psychologie, chacun est à la fois spontané et suggestionné; mais — et ceci est une source de nombreuses différences — chez l'un la spontanéité se manifeste dans les questions qui, chez l'autre, sont adventices et produites par suggestion et, inversement, ce qui sera question verbale et extrinsèque chez l'un sera, chez l'autre, question spontanée, naturelle, traduction d'une tendance fondamentale.

Telles sont, sommairement indiquées, les différences générales que présentent, à un examen sans prévention, les psychologies, différences telles que l'on peut dire, si l'on fait abstraction des disciples qui sont souvent réduits au psittacisme (et encore est-il permis de soutenir qu'il n'y a pas de disciple vraiment fidèle), qu'il y a autant de psychologies que de psychologues. Et, d'ailleurs, comment en serait-il autrement ? Pour que chacun se posât en fait les mêmes problèmes identiquement, il faudrait que le devenir de chacun fût parvenu au même stade que celui des autres. Et cela est-il vraisemblable a priori ? Et si même l'on répondait affirmativement, *devrait-il* désormais se poser des problèmes identiques et identiquement envisagés? Le croire c'est présupposer, au début de la recherche, que son devenir réfléchi, le seul dont il soit ici question, est soumis à un rigide et uniforme déterminisme : mais alors une des questions capitales et des plus obscures est résolue par un véritable coup d'état psychologique, et, en voulant assurer au préalable à la psychologie le caractère d'une science de rigueur géométrique ou mécanique, on la suspendrait à un arbitraire *sit pro ratione voluntas* : la méthode scientifique s'établirait par la négation même de la méthode scientifique. Ainsi nous restons d'accord et avec nos prémisses et avec les faits d'expérience en réclamant, avant toute position des problèmes et pour leur assurer le caractère de réalité et de sincérité, un examen de conscience psychologique.

Les remarques que nous venons de faire s'appliquent aussi à l'ordre des problèmes. Nous parlerons brièvement de ce point. Placer les problèmes dans tel ordre, c'est poser une nouvelle affirmation, c'est être enchaîné par une nouvelle certitude dont, selon notre

seconde règle, chacun doit éprouver la résistance et qu'il ne doit accepter soit de son passé, soit de l'influence extérieure, que s'il y reconnaît une contrainte infrangible actuellement. Et ici encore, les faits montrent que *chaque* psychologue établit dans les problèmes qu'il étudie un ordre différent, et même une véritable hiérarchie qualitative : il accorde à ces problèmes non pas seulement une importance subjective ou sentimentale différente, mais attribue objectivement à tel d'entre eux une influence déterminante sur la solution de certains autres ou de tous les autres. C'est ainsi que l'étude de la sensation, généralement placée au début de la recherche psychologique, n'occupe chez les uns que numériquement la première place, mais l'occupe aussi qualitativement chez d'autres qui la considèrent comme devant fournir des matériaux utiles pour la solution de problèmes subséquents; par d'autres encore elle est même considérée comme fournissant implicitement la solution de l'ensemble des problèmes. Il est possible aussi de constater, chez le même psychologue, l'existence d'un ordre naturel et d'un ordre adventice : dans telle partie de la construction psychologique, l'ordre a été dicté par une tendance propre et personnelle au psychologue, dans telle autre, par une suggestion historique ou sociale : d'où un ordre véritable dans le premier cas et un réel désordre sous l'apparence d'ordre dans le second. Et une même disposition d'un groupe de problèmes peut être chez l'un spontanée, fondamentale, par suite ordre vrai, et chez l'autre factice, extrinsèque, par suite désordre réel. Ici encore par conséquent et la logique de nos prémisses et les faits d'expérience nous font réclamer, touchant l'ordre des problèmes comme à propos de leur matière, et dans le même but, un examen de conscience psychologique préalable.

Par ce double examen, un premier arrêt factice et illusoire que notre forte tendance vers la certitude impose à notre devenir serait écarté. En effet, si nous parvenions à faire avec pleine conscience la détermination de la matière et de l'ordre de *nos* problèmes — détermination généralement subconsciente — et à surprendre, là où ils se trouvent, le factice et l'adventice dûs à une influence extrinsèque inaperçue, nous pourrions contre ces premières certitudes apparentes reprendre notre mouvement propre et tenter un nouveau progrès psychologique. Le rigide, c'est ce qui nous est venu extérieurement, parce que la cause qui l'a produit pourrait seule *naturellement* le modifier et qu'elle n'est plus là, ou du moins n'agit que par

intermittences et d'une manière d'ailleurs uniforme. Rien de rigide comme les croyances dites religieuses de la masse, croyances qui sont, pour les neuf dixièmes au moins, des produits adventices, non des produits naturels de leur âme. Tant qu'une autre cause extérieure aussi forte (à défaut d'une cause intérieure) n'agira pas, ils resteront emprisonnés parce qu'ils se sont laissé emprisonner par une cause de ce genre : on n'abdique pas impunément. Mais si la cause continue d'agir sur son effet, celui-ci devient modifiable indéfiniment. Et il faut pour cela qu'elle soit dans un même être que son effet, qu'elle soit *interne*. Une cause immanente, seule, admet et nécessite même le progrès dans la série de ses effets : une cause extérieure ne l'admet que par accident, ne le nécessite pas. C'est pourquoi, si l'examen de conscience psychologique est appliqué à la matière et à l'ordre des problèmes, ceux-ci ne relevant désormais que du mouvement propre à l'esprit, n'auront plus rien d'imposé ni de définitif, apparaîtront sans cesse modifiables et perfectibles. D'une cause immanente on ne saisit jamais qu'un effet incomplet, imparfait, qu'on arrête arbitrairement dans son processus pour le considérer, l'appréhender et lui donner un nom, mais l'effet, lui, n'arrête pas son devenir.

II

Mais il semble que, si la position et la hiérarchie des problèmes psychologiques légitiment et admettent en fait l'application de la seconde règle de la méthode, il n'en est pas de même des solutions que la recherche aboutit à donner des problèmes; une fois ceux-ci posés, dira-t-on — et il faut bien qu'ils le soient, fût-ce avec un caractère tout provisoire, — leurs solutions sont déterminées par la mise en œuvre de certains procédés, d'une certaine méthode, purement logiques, qui ont précisément pour but d'enlever toute subjectivité et toute variabilité aux résultats de la recherche et d'intrôner en nous la certitude. Il nous faut parler de ceux-ci avant de montrer la nature de l'influence que l'application de notre règle doit légitimement avoir sur les solutions des problèmes psychologiques, considérées en elles-mêmes.

Emploi rigoureux des formes rationnelles, observation directe ou indirecte, expérimentale ou immédiate des *faits* et soumission absolue à ceux-ci dans l'établissement des prémisses des raisonnements,

tels sont les moyens grâce auxquels on se flatte de réussir à chasser toute subjectivité et d'assurer une certitude stable. Mais d'abord, à l'égard de ce qu'on nomme « faits », on est, comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, victime d'une illusion que notre invétéré réalisme nous empêche de démasquer. Si même les faits étaient quelque chose en eux-mêmes, et indépendamment de notre pensée, cela ne nous autoriserait nullement à méconnaître que c'est seulement après avoir subi la réfraction mentale qu'ils existent pour elle, et que c'est seulement après avoir, sous cette forme d'existence, subi une élaboration qui les transforme en interprétation d'eux-mêmes, qu'ils sont mis en œuvre par elle quand elle veut donner à ses affirmations un caractère scientifique. L'interprétation seule des faits, et non les faits eux-mêmes, intervient dans les prémisses réelles des raisonnements ; les faits ont l'air d'y intervenir, mais ils ne sont que l'occasion ou le support de cette interprétation, et ils nous la dissimulent, comme un échafaudage qui cache la véritable construction.

S'il en est ainsi, d'une part, le respect des faits dans la recherche des solutions des problèmes psychologiques n'assure nullement à celles-ci le caractère rigide et *ne varietur*, puisque ce respect n'est que le respect pour une certaine interprétation, purement subjective et même à nuances individuelles très nombreuses (comme le montrent et la divergence des doctrines chez les psychologues se réclamant des mêmes « faits », et la variation de doctrine chez un seul et même psychologue en présence des mêmes « faits ») — et, d'autre part, notre règle de méthode est ici d'une application d'autant plus aisée qu'elle est appliquée tous les jours subconsciemment. Nous n'aurons qu'à rendre conscient ce processus subconscient d'interprétation, et, reconnaissant que ce qui paraissait comporter de soi la certitude, ne peut la comporter que grâce à nous et, en réalité, ne présente que l'apparence de l'immutabilité, nous n'aurons pas de peine à reconquérir, quand nous le tenterons, le mouvement libre de notre pensée que l'on voudrait arrêter par les faits, c'est-à-dire par une de ses manifestations éloignées.

Examinons maintenant le second artifice par lequel on cherche à éliminer des solutions psychologiques, le subjectif et la variabilité : les formes logiques. L'intervention prépondérante de la raison raisonnante n'est, en matière psychologique, qu'une apparence. Le raisonnement y est quelque chose d'*adventice* et il n'est pas un *prius*, mais un *posterius* : il n'y est pas employé naturellement et spontané-

ment par l'âme dans son mouvement vers la connaissance ou, comme nous disons, la réalisation d'elle-même. Il n'est qu'un secours extérieur qu'elle appelle à l'aide d'un pré-jugé (*prae-judicium*) [1] intime. Et ce qui donne de la force au raisonnement, c'est précisément la force de ce pré-jugé intime. Chacun de nous a pu le constater : l'on peut, en psychologie, nous faire le plus beau raisonnement du monde, nous n'y trouverons rien à redire et cependant nous ne ferons pas nôtre sa conclusion. Qu'entendons-nous donc par ces mots : « n'y trouver rien à redire »? Simplement ceci : « n'y découvrir aucune faute de logique, aucun défaut de *forme* ». Ce raisonnement est une forme parfaite, mais il ne trouve pas en nous de matière appropriée, de *contenu* réel.

En psychologie, le raisonnement joue à peu près le rôle du cristal que l'on jette dans une solution sursaturée et qui fait se prendre en cristaux la masse liquide, *si* le cristal jeté est semblable à ceux qui sont en puissance dans la masse liquide. Ces deux conditions, sursaturation et similitude, sont aussi celles du succès du raisonnement. Il ne réussit que s'il existe, au préalable, une somme suffisante de tendances subconscientes vers la solution de la question que prétend résoudre le raisonnement, et si, en outre, il y a tendance accentuée vers *cette* solution-là qu'apporte sa conclusion. — Mais, dira-t-on, à quoi servent alors les prémisses? Ne sont-elles pas un *prius* nécessaire? Le raisonnement déductif (et nous croyons que le raisonnement inductif n'est qu'une forme de celui-là) conclut du général le particulier, et c'est dans le général que se trouve le fondement du particulier. — Le fondement, non, du moins en psychologie, mais un instrument de maïeutique approprié au cas considéré. La conclusion du raisonnement déductif y sert à constater un état profond de croyance et à le consolider en lui créant une forme intellectuelle; et les prémisses montrent simplement comment le particulier subjectif qu'énonce la conclusion pourrait se doubler d'un caractère objectif, valoir pour d'autres consciences, et leur rendre le service que nous rend à nous-mêmes cette forme intellectuelle en laquelle s'achèvent et s'illuminent nos croyances subconscientes. Et il faut bien que nous recourions à ce moyen de maïeutique à l'égard de nous et à l'égard des autres. Nous ne pouvons pas, en effet, *influer*

1. Nous écrivons : pré-jugé, pour indiquer que nous prenons le terme dans son sens strictement étymologique et en écartant la connotation habituelle.

directement sur nos tendances et croyances subconscientes (et encore moins sur celles d'autrui), puisque précisément nous ne savons pas quelles elles sont; nous ne pouvons pas les faire passer de l'état subconscient à l'état conscient par ce moyen spécifique et naturel qui consisterait en une sorte d'intensification directe, non médiate, de processus trop faibles jusque-là pour se formuler en états de conscience bien définis et s'exprimer par la parole intérieure. Alors nous prenons un biais : nous *essayons* divers processus conscients (nos prémisses) que nous supposons posséder un pouvoir d'*amorce*, comme le cristal dont nous parlions tout à l'heure. Nous faisons l'essai de ces processus conscients, capables, croyons-nous, d'amener le processus subconscient à la conscience d'*abord* sous une forme encore vague, confuse, peu déterminée; *ensuite*, sa détermination, lorsque nous aurons fait intervenir à son tour le processus conscient que nous appelons conclusion du raisonnement, se complétera et se précisera, *si* le processus à forme peu déterminée était bien celui qui contenait en puissance le processus qu'il s'agit d'amener sous une forme nette et bien déterminée à la conscience. Tel nous paraît être en psychologie le rapport entre les prémisses et la conclusion d'un raisonnement déductif : et ici nous pourrions nous appuyer encore sur ce fait en apparence singulier, signalé par les logiciens (et en effet il doit être singulier dans une autre théorie que la nôtre), que la majeure du syllogisme contient déjà la conclusion d'une manière enveloppée. Certains en ont conclu que l'emploi de la forme syllogistique est un vain jeu de l'esprit. D'après ce qui précède, l'on voit que loin d'être un vain jeu, elle est exactement aussi utile que la « conclusion » à laquelle elle paraît conduire : elle est, comme cette dernière, un moyen de maïeutique, mais — et c'est la seule différence — un moyen à mettre en œuvre antérieurement à l'autre.

Ainsi le raisonnement, occupant seul la sphère lumineuse de la conscience, nous dissimule notre essentiel travail psychologique. Celui-ci est ce processus intime qui, ne pouvant avoir pour fin la connaissance d'autres processus internes (puisque, subconscient lui-même, il ne saurait se distinguer d'eux et se les donner comme *objets*) ne peut avoir pour fin que lui-même, c'est-à-dire doit être, comme nous l'avons exposé mainte fois, un processus de réalisation pour soi. La vraie raison de nos affirmations profondes est donc non le raisonnement, mais un idéal subconscient, cause non efficiente, mais finale de ces processus de réalisation qui constituent

la véritable psychologie concrète et vivante. Le raisonnement couronne seulement ce travail intime, nous accouche de son produit, et si l'on veut qu'il « prouve », il faut dire alors que la preuve forme un même processus continu avec la « vérité » à établir, achève celle-ci en menant à son point de perfection un acte qui sans elle échouerait à se réaliser pleinement.

Nous croyons donc que rien, dans l'emploi des formes logiques en psychologie, ne peut nous empêcher d'appliquer la règle de méthode qui nous recommande d'éviter la certitude. Il suffit de prendre conscience, comme nous venons de l'essayer, de leur vraie nature, pour écarter cet obstacle. Les formes logiques n'ont pas le pouvoir d'assurer la certitude; ce que nous appelons ainsi ne dépend pas d'elles, mais de quelque chose de plus profond. Et puisque, en définitive, nous sommes toujours ramenés à la certitude comme au *prius* véritable, comme à quelque chose d'antérieur soit à toute recherche (comme nous l'avons vu à propos de la position et de la hiérarchie des problèmes), soit au processus conscient qui paraît la conditionner (ainsi que vient de nous le montrer l'examen des procédés rationnels de solution), il nous reste à considérer nos certitudes ou solutions, soit en elles-mêmes, abstraction faite de l'appareil rationnel grâce auquel on paraît aboutir à les constituer, soit dans leur principe caché au fond de nous-mêmes. Une aperception claire de leur nature nous permettrait de faire porter tout notre effort contre le seul obstacle qui paraisse désormais s'opposer à notre réalisation normale, puisque les autres obstacles rencontrés jusqu'ici, nous les avons vus s'évanouir, dès qu'on les dépouille, ainsi que nous l'avons essayé, de leur première et trompeuse apparence.

Or, comme telles, ces certitudes ou solutions sont des réalisations, avortées, de l'âme selon un idéal de stabilité, auquel l'intuition de la Nature fournit ses éléments essentiels, selon un idéal par conséquent hétérogène, emprunté, adventice. Quand le psychologue, après des recherches dirigées spécialement sur cet objet, aboutit, par exemple, à cette solution : « Je suis *certain* que les états de conscience se réveillent en s'associant par ressemblance ou par contiguïté », ce qu'il entend réellement par cette « certitude » peut être exprimé comme suit : « Dorénavant, avec quelque force que le problème du réveil des états de conscience puisse se représenter à moi, il ne m'imposera plus cette enquête minutieuse qu'il m'a imposée : j'aurai toute prête la satisfaction du besoin interne que ce problème

traduit et, raisonnablement, je n'en pourrai désirer d'autre. » Ainsi, au moment où une certitude psychologique sur une question particulière se *constitue* en moi pour la première fois, elle prétend enchaîner, *pro tanto*, mon avenir spéculatif. Et pourtant qu'on y songe : cette soi-disant certitude repose elle-même sur une *croyance* — une croyance de la nature de l'espoir — en la permanence des conditions générales sous lesquelles se présente l'existence de la conscience, et elle n'est qu'une forme particulière de cette croyance. Ce n'est pas une certitude, attendu que, comme certitude, elle a pour fondement une simple croyance, précisément à elle-même. Ici encore, par conséquent, un examen de conscience nous délivrerait des chaînes de la certitude puisque celle-ci n'est qu'une apparence : il n'y a ici d'entrave que parce que nous espérons cette entrave et en tant que nous l'espérons. Ce qu'on appelle certitude, c'est l'espoir de la certitude. Aux moments postérieurs, cette « certitude » peut exister consciemment ou exister subconsciemment. Si elle réapparaît consciente, comme qualité émotionnelle d'un jugement psychologique, outre qu'elle tient déjà de son origine première le caractère que nous venons de voir, elle suppose de plus la croyance en la fidélité de la mémoire, n'est qu'une forme particulière de cette croyance et de l'émotion y afférente. Et comme cette dernière croyance n'est à son tour qu'une croyance-espoir, la certitude réapparaissante doit aussi être envisagée, *a fortiori*, comme ne nous enchaînant, en fait, que par notre faute, par cette négligence envers nous-mêmes qui nous fait lire si mal le livre intérieur. Dans ces deux cas donc, il suffit que nous venions à l'aide de notre âme, si l'on peut s'exprimer ainsi, en ne méconnaissant pas son véritable travail, au risque de le faire échouer, et en favorisant au contraire, par la projection de la lumière de la conscience sur leurs vrais résultats, ses efforts pour se réaliser selon elle-même.

En est-il de même en ce qui concerne la certitude ou solution particulière quand elle est subconsciente? Elle existe alors sous la forme d'un arrêt, d'un obstacle à toute nouvelle tentative dirigée sur le même (en apparence) objet de recherche. C'est une résistance passive et sourde, d'autant plus puissante qu'elle n'est pas déclarée, car par là elle ne nous met pas en défiance. Contre celle-ci un examen de conscience attentif, une lecture soigneuse du livre intérieur ne servirait à rien, précisément parce que les caractères sont devenus invisibles à cet endroit du livre. Mais il nous reste une ressource :

nous pouvons constater cette « certitude » par son effet, juger ainsi de sa véritable nature et reconquérir sur elle notre liberté et notre mouvement. La certitude particulière subconsciente contribue, comme élément, à constituer en nous un caractère, un tempérament que nous appellerons mental pour le distinguer de ce qu'on nomme proprement le caractère. Que les certitudes psychologiques auxquelles arrive chaque individu par la réflexion sur ses propres phénomènes soient scientifiques ou non, leur résultat réel et dernier est le même : la constitution d'une idiosyncrasie qui tend à le rendre inapte soit à sortir spontanément d'un certain cercle d'idées, soit à concevoir, sinon verbalement, des idées psychologiques de famille différente qui lui seraient présentées d'ailleurs. Ces certitudes particulières qui sont devenues subconscientes, nous les connaissons donc, mieux encore, nous les sentons, dans leur résultat, qui est de tendre à faire tomber l'âme sous les prises d'une loi d'inertie analogue à celle qui domine un monde matériel. Par elles et en elles l'âme tend à réaliser en elle-même, dans la mesure où le permet son essence, le mécanisme. Sans doute, le mot « mécanisme » n'est pas ici le terme propre : nous ne l'employons que pour désigner son homologue (pour lequel le mot nous manque) dans le monde non spatial. Cet homologue serait la renonciation à l'exercice intégral de la spontanéité, la négation partielle de l'essence de l'être par l'être lui-même. Nous disons : « serait », car cette mécanisation échoue à se réaliser. Le choc même que nous fait éprouver l'énoncé de propositions auxquelles cette idiosyncrasie intellectuelle nous a, insensiblement et à notre insu, rendus hostiles, à la fois nous avertit que nous déclinions vers le mécanisme et montre que nous commençons, à ce moment même, à nous ressaisir. Car ce choc, indice d'une lutte, révèle que nous avons, ne fût-ce qu'un instant, échappé aux prises de l'inertie pour concevoir la proposition à laquelle cette inertie envahissante tendait à interdire tout accès en nous, que nous l'avons accueillie en nous, dans un éclair de sympathie, aussi vite éteint qu'apparu. Mais il dépend de nous qu'il ne s'éteigne pas; nous pouvons prolonger ou renouveler ce choc dans lequel retentit encore une harmonie très affaiblie, afin d'intensifier de plus en plus celle-ci et de lui permettre de développer ses virtualités. Qui n'a éprouvé qu'un effort prolongé et de bonne volonté pour entrer, comme on dit, dans la pensée d'un adversaire, rend moins hostile aux idées de cet adversaire, quelle qu'ait été l'intensité première de cette hostilité, fait découvrir des

rapports et accords insoupçonnés, et élargit notre pensée, l'enrichit au moyen de ce qui paraissait d'abord devoir la mutiler ou la détruire? Ainsi la partie n'est jamais perdue pour la réalisation de notre âme selon elle-même, quelque puissant appui que prêtent à sa mécanisation nos certitudes particulières à l'état subconscient.

Et il n'en peut être autrement. Celles-ci n'ont et ce caractère de certitudes et cet effet que par notre complicité et notre négligente complaisance à leur attribuer et ce caractère et cet effet. Elles se revêtent, grâce à l'attention distraite et comme dédaigneuse que nous accordons à notre vie intérieure, du pouvoir emprunté d'imprimer à notre âme une direction déterminée et fixe, et à lui interdire, *pro tanto*, les autres, alors que rien dans la nature propre d'un être non-physique ne nécessite ni même ne permet une telle restriction de son activité. Si à un être physique (supposé qu'il en existe) une détermination fixe est par nature nécessaire, c'est en tant qu'il est purement spatial. Mais, de par son essence, un être qui n'existe que dans la durée ne peut se donner qu'une détermination *mobile*. Sans doute, si nous l'envisageons au point de vue logique, il possède, à chaque moment, une détermination exclusive de toute autre; mais le point de vue logique est le point de vue abstrait, et, en soi, un tel être n'a, normalement, qu'une détermination *in posse*, non une détermination *in actu*.

Ainsi, tant que l'on restreint son examen, comme nous l'avons fait jusqu'ici, à la sphère des « certitudes » particulières, aujourd'hui conscientes ou non, mais formées originairement avec conscience par l'individu dans sa vie réfléchie, on ne constate qu'une *tendance* vers l'anormalité, qu'il est encore en notre pouvoir de faire avorter, et non un passage décisif à l'anormalité.

III

Ce passage semble décisivement effectué dans ces certitudes subconscientes d'un genre particulier que nous logeons au plus profond de nous-mêmes, et que nous ne parvenons pas, lors même que nous en prenons conscience, à rattacher à notre travail mental vraiment personnel comme à leur cause déterminante. Celles-ci ne sont plus particulières dans leur contenu : elles sont générales. Nous voulons parler des idéaux psychologiques, qui ont une influence capitale sur la position des problèmes et sur leurs solutions. Il ne serait sans

doute pas exact de dire que chaque psychologue a, dès le premier moment de sa recherche, sa psychologie faite, mais l'on peut dire qu'il en possède déjà l'esquisse générale, et même davantage. L'effort qu'il fera vers l'impartialité (puisque c'est à une psychologie-science qu'il vise) sera insuffisant tant qu'il ne sera appliqué qu'aux processus conscients de la recherche et ne s'étendra pas jusqu'au principe subconscient qui la détermine, lui donne son caractère général et contient, sous une forme vague et enveloppée, son résultat ultime. Ce principe subconscient nous l'appelons idéal psychologique parce qu'il consiste essentiellement en une préfiguration confuse qui contient, à l'état d'enveloppement, la psychologie définie et coordonnée à laquelle la recherche réfléchie aboutira. On peut, autant qu'il est permis de concevoir et d'exprimer en mots des préfigurations aussi confuses et aussi intimes à chaque conscience, ranger les idéaux psychologiques sous trois grandes catégories. Ces schémas tout abstraits prennent, dans la réalité, des formes concrètes dont chacune, indéfinissable pour la pensée discursive, n'est connue de chaque psychologue que par un sentiment immédiat *sui generis*. Nous allons essayer de tracer ces schémas généraux sans prétendre par là à autre chose qu'à noter en mots un fait que chacun a pu *sentir* en lisant les psychologues et dont l'importance nous paraît complètement méconnue.

Signalons d'abord l'idéal que l'on peut dénommer naturaliste. Il consiste à avoir pris, dans cette antithèse (presque contemporaine de la vie consciente et qui ne tarde pas à revêtir la forme d'une lutte) du sujet et de l'objet, parti *pour* la Nature ou l'objet, par conséquent *contre* la conscience. Ce choix informulé, qui s'est décidé en faveur du parti de la force apparente (sans considération de la question de droit), a eu pour résultat le désir de ramener la conscience à la Nature, de l'absorber en elle, pour la faire participer à la force et à la réalité que, cédant à une sorte de vertige, elle avait, dès la distinction entre le sujet et l'objet, attribuées à la Nature. Ainsi, chose digne de remarque, au moment même où la conscience, le sujet, a l'air de se nier, il s'affirme, puisqu'il n'attribue, à son détriment apparent, une telle dignité à l'objet que pour, aussitôt après, essayer de ne faire plus qu'un avec l'être qu'il vient de si prodigalement douer de réalité, et de se restituer ainsi ce dont il semblait ne s'être dépouillé qu'au profit de l'objet. Mais cette remarque, un psychologue dominé par l'idéal naturaliste ne la fait pas, et il ne pourrait

la faire sans que *ipso facto* son idéal perdît le caractère naturaliste. Pour que ce caractère soit conservé, il faut que l'idéal demeure sous sa forme fruste, que le psychologue n'ait pas pris soin de regarder au fond de lui-même et de débrouiller la tendance confuse qui le pousse : débrouillée, elle n'apparaîtrait plus naturaliste.

Sous sa forme fruste, avec son caractère *apparent* et non fondamental, l'idéal dit naturaliste consiste donc essentiellement à tendre à faire de l'âme une partie de la nature, un objet ayant la même essence et les mêmes conditions d'existence que les objets extérieurs. Et il suffit de prendre conscience de cet idéal et de tout ce que, logiquement, il implique, pour en voir sortir, par un développement naturel, et sans passer par les méthodes, expériences et raisonnements auxquels, comme à des intermédiaires nécessaires, la psychologie naturaliste *semble* recourir, tous les résultats *généraux* auxquels elle conduit, c'est-à-dire les seuls qui importent théoriquement aussi bien que pratiquement. Sont impliquées en effet dans l'idéal naturaliste et pour la réalisation de celui-ci : d'abord la nécessité de méconnaître dans l'âme, comme purement apparents et cachant une réalité hétérogène, les caractères proprement psychiques, de laisser dans l'ombre le caractère spécifique de non-spatialité et de durée, de ne considérer l'âme qu'au point de vue statique et non sous son point de vue propre, le point de vue dynamique, et de donner la première place, numériquement et hiérarchiquement, à l'étude de la sensation; ensuite la nécessité de chercher provisoirement — c'est-à-dire jusqu'au moment où cette réduction de l'âme à l'objet externe serait complètement effectuée et *pour* aider à ce résultat — à mesurer sa réalité à l'étalon de la réalité spatiale, qui est considérée comme la Réalité par excellence, d'attribuer par suite l'importance première aux recherches physiologiques et psycho-physiques et de substituer, comme non pas seulement équivalents, mais même plus fondamentalement réels, les phénomènes physiologiques aux phénomènes psychiques. Et quand ces nécessités, générales et logiques, inhérentes à l'idéal naturaliste se sont traduites dans les faits, c'est-à-dire dans les multiples applications particulières de la méthode, dans des descriptions, des classifications, dans l'élaboration d'hypothèses et de lois, bref, dans tout le travail qu'exige l'édification d'une psychologie, apparaît un résultat, supérieur à tous les autres en stabilité, qui est estimé le plus important (puisque par là la psychologie naturaliste aboutit à une méta-

physique) et qui semble la synthèse de tous ces résultats particuliers (quoique par ce résultat elle ne fasse vraiment que rejoindre son point de départ, l'idéal que nous avons signalé, et achever de dessiner un véritable mouvement en cercle) : ce résultat, c'est la formation, chez le psychologue, d'une certaine *attitude mentale*, consciente cette fois, devant les phénomènes psychiques. Cette attitude est caractérisée par une sorte de mépris spéculatif où le psychologue tend désormais à laisser tout le psychique non encore réduit et jugé provisoirement ou définitivement irréductible, et par l'affectation à tout ce que contient la sphère psychique d'un terme sous l'enveloppe duquel se cache toute une métaphysique, le terme épiphénomène.

Si l'idéal naturaliste consiste à avoir, en présence de l'antithèse sujet-objet, pris parti pour l'objet et contre le sujet, l'idéal que nous dénommerons idéo-naturaliste consiste à n'avoir pris parti ni pour ni contre l'un ou l'autre, mais à avoir accepté, comme donnée dernière, l'antithèse telle qu'elle se présente, à tenter d'assurer à chaque terme une réalité indépendante et à s'efforcer, par suite, de maintenir la dualité *dans l'intérêt du sujet*, qui est le terme menacé dans son existence propre. Dans l'antithèse, l'objet, de par sa nature d'objet, se présente stable et ne relevant pas du sujet : en effet n'étant, au fond, autre chose, par rapport au sujet qui l'a posé, qu'*un passé* de ce sujet, et le passé étant irrévocable, l'objet apparaît, par le fait seul qu'il est posé, quelque chose de désormais irréductible. C'est le sentiment confus de ce fait qui se traduit dans le caractère de stabilité et de foncière et originelle indépendance par rapport au sujet que l'esprit, par un mouvement pour ainsi dire naturel et irrésistible, attribue à l'objet. C'est une traduction inadéquate sans doute et produisant une illusion que peut seule dissiper une psychologie dominée par le troisième idéal, que nous signalerons tout à l'heure, l'idéal idéaliste : mais, pour le moment, nous nous bornons à essayer de dégager l'idéal que nous avons nommé idéo-naturaliste. Or, si l'on s'en tient à celui-ci, l'acceptation de l'antithèse et la tendance consécutive à la maintenir telle qu'elle se présente au premier moment entraînent nécessairement l'esprit à s'efforcer d'assurer l'indépendance du sujet vis-à-vis de l'objet : ce dernier terme, d'une part, n'a pas besoin d'une sollicitude analogue, vu qu'il paraît par essence posséder cette indépendance et, d'autre part, celle-ci même, emportant l'idée d'une réalité se suffisant à elle-même et parfaite, semble constituer un danger pour l'autre

terme. Celui-ci, en effet, ne pouvant dès lors lui être supérieur en réalité, risque (ainsi qu'il arrive dans les psychologies dominées par l'idéal naturaliste) de lui paraître inférieur et digne d'être absorbé en lui. Aussi allons-nous voir tous les efforts du psychologue tendre à prémunir le sujet contre toute absorption par l'objet. Que doit-il faire pour atteindre à ce résultat sans compromettre en quoi que ce soit l'existence indépendante de l'objet? Séparer de plus en plus les deux termes de l'antithèse, accentuer celle-ci de plus en plus jusqu'à la transformer en l'affirmation d'une hétérogénéité d'essence, jusqu'à poser deux mondes sans autres rapports que des rapports extrinsèques, le monde matériel et le monde spirituel. Car il ne faut pas qu'ils aient aucun rapport intrinsèque : un tel rapport dénoncerait une communauté de nature au moins partielle, et celle-ci (si même elle pouvait rester partielle et n'emportait pas logiquement, pour une pensée plus profonde, une communauté complète) entraînerait l'absorption de l'un des termes, comme effet, dans l'autre, comme cause, ou de l'un et de l'autre dans un terme supérieur à tous deux, ce qui serait la négation de l'antithèse. Et pour établir et assurer cette séparation profonde, c'est du côté du sujet que se tourne l'effort *positif* de construction, l'objet paraissant, nous l'avons vu, posséder de lui-même une réalité foncièrement indépendante : le sujet est constitué raison, liberté, spiritualité; l'objet ne recevra que les caractères résultant de la négation de ceux-là : non-rationalité, nécessité, matérialité. L'objet restera même dans l'ombre : aucun effort spéculatif qui l'ait pour but directement; sa connaissance ne s'enrichira que de tout ce qu'aura d'abord gagné celle du sujet et qui lui sera aussi attribué, mais sous une forme négative. Dans la psychologie à idéal naturaliste, c'était l'inverse : la connaissance des phénomènes physiques ou physiologiques était la source de celle des phénomènes psychiques, ceux-ci n'étant qualifiés que par rapport à ceux-là, pris comme données positives. Aussi, au fond, une psychologie constituée selon cet idéal ne mérite pas le nom de psychologie, car elle va se perdre dans une physiologie. Ce nom, nous pouvons au contraire l'employer quand la recherche est dominée par l'idéal idéo-naturaliste que nous venons de décrire et que nous avons vu se préciser, par un progrès nécessaire, en idéal spiritualiste. Et lorsque cette psychologie est complètement constituée et organisée, elle se présente avec un résultat ultime analogue en nature, mais en nature seulement, à celui que

nous a présenté la psychologie à idéal naturaliste. Ce résultat final et *essentiel* — essentiel, comme synthèse de tous les résultats particuliers du travail psychologique et comme germe d'une métaphysique — résultat par lequel le psychologue ne fait que rejoindre son point de départ, l'idéal idéo-naturaliste accentué en idéal spiritualiste, et achever de dessiner un véritable mouvement en cercle, c'est la formation, en lui, d'une certaine *attitude mentale*, consciente cette fois, devant les phénomènes psychiques. Cette attitude est caractérisée par un vif sentiment de la plus grande *dignité* de ceux-ci, de leur *qualité* supérieure, supériorité qui compense leur infériorité, admise ou redoutée, devant les phénomènes physiques ou physiologiques, sous le rapport du *quantum* d'existence ou de réalité objectives, de stabilité ou de force. Et ce sentiment est à la fois la forme émotionnelle et le germe d'une métaphysique qui pose un règne de la moralité en face d'un règne de la nature, et ce germe deviendra, par voie de simple développement, le spiritualisme réaliste.

Il nous reste à signaler — car, répétons-le, nous n'essayons d'indiquer que les catégories les plus générales et les schèmes abstraits et ne prétendons pas fixer en mots la variété concrète et le devenir des idéaux psychologiques — un troisième idéal, que nous appellerons l'idéal idéaliste. Il peut paraître, à première vue, que celui-ci soit strictement inverse de l'idéal naturaliste, qu'il consiste à avoir pris parti, dans l'antithèse, pour le sujet et à essayer de supprimer l'antithèse à son profit en absorbant en lui l'objet. Il est douteux que cet idéal ait été jusqu'ici le ressort intime d'une psychologie intégralement élaborée : il nous paraît avoir inspiré seulement telle ou telle partie du travail de certains psychologues qui retombèrent ensuite sous la domination de l'un des deux idéaux dont nous venons de parler. Mais, supposé qu'une psychologie se réalise, dirigée, dans tous ses moments, par un idéal subconscient de cette espèce, elle ne pourra que présenter les mêmes processus que la psychologie à idéal naturaliste, simplement révertis. Elle ne serait pas aussi avantageuse qu'il pourrait sembler à la réalisation de l'âme selon elle-même. Car, comme l'on continuerait à partir de cette présupposition que toute la réalité est *donnée* et se partage en deux sections, l'une du subjectif, l'autre de l'objectif, au résultat l'unité constituée sur les ruines de l'antithèse devrait renfermer tout ce que contenait celle-ci et ne pourrait renfermer ni moins ni davantage. Il ne suffit pas, pour notre réalisation normale, que ce soit maintenant

le second que l'on fasse rentrer dans le premier et non le premier dans le second. Car il reste que l'unité ne renfermera que du donné, les deux termes unifiés n'y seront fondus que comme donnés, puisque c'est le seul caractère commun par lequel on puisse les réduire *complètement* l'un à l'autre, sans appauvrir, par aucune exclusion, la somme de réalité qui figurait dans l'antithèse. Par suite ici, comme c'est par une transposition (ou interprétation) en termes de conscience que l'unification se ferait, et que, d'autre part, celle-ci ne pourrait avoir lieu que dans la catégorie universelle du Donné et grâce à elle, les faits de conscience seront subsumés sous cette même catégorie et les voilà du même coup dépouillés de leur caractère spécifique de durée et soumis à une objectivation interne qui les fixe et les spatialise. Pour ramener à eux les faits objectifs, il aura fallu défigurer les faits subjectifs et les altérer dans leur essence, et ce sera une réalisation de l'âme selon un idéal encore inadéquat, moins ruineux seulement pour elle que l'idéal naturaliste — moins ruineux surtout en ceci que la déviation matérialiste propre à l'idéal naturaliste sera évitée et que la psychologie échappera à l'épiphénoménisme.

Essayons donc de reconnaître cet idéal vraiment idéaliste qui sera exempt du défaut signalé et grâce auquel l'âme pourra se réaliser selon elle-même. Les idéaux examinés jusqu'ici n'étaient que des certitudes latentes (qui n'ayant, elles aussi, d'autre fondement qu'elles-mêmes, ne sont certitudes que parce que nous leur concédons ce caractère) et, comme tels, des intrusions d'une nature en nous, intrusions que la seconde règle de la méthode nous recommandait de combattre. Nous l'avons fait en essayant de les mettre en pleine lumière. Mises en pleine lumière, elles ont apparu d'elles-mêmes comme étant la négation du devenir de l'âme. Elles réduisaient celui-ci à un mouvement en cercle qui donne à l'âme l'illusion de l'activité et du progrès et borne son travail de réalisation d'elle-même à un simple processus de déploiement d'une nature enveloppée en elle : processus dont le moment final est, nous l'avons vu, la réapparition, à l'état d'enveloppement, de cette nature en nous, sous la forme d'une attitude prise dorénavant avec conscience par l'âme devant les phénomènes.

Ce qu'il nous faut donc, c'est concevoir un idéal de l'âme qui n'enveloppe pas une certitude, qui n'emprisonne pas, comme font les autres, son activité réalisatrice dans un mouvement circulaire et

imprimé d'ailleurs que d'elle-même : c'est-à-dire un idéal qui soit purement formel et n'ait pas de contenu *donné*. Si la position de nos problèmes psychologiques et leurs solutions expriment un tel idéal, elles pourront être des réalisations normales de notre âme.

Cet idéal purement formel et sans contenu *donné* est d'autant moins difficile à reconnaître que chacun de nous l'a conçu en concevant l'un des autres idéaux (et dans la même mesure où il est permis de dire qu'il les a conçus), qu'il a été un moment nécessaire de la formation de ceux-ci, mais pour être aussitôt méconnu. En effet, en présence de l'antithèse sujet-objet, *avant* de prendre parti en faveur de l'un de ses termes ou de tous les deux, il nous a fallu (c'était la condition de la possibilité même de ce choix) assumer, quelque fugacement que ce soit, l'*attitude critique* devant cette antithèse. Mais nous l'avons si vite abandonnée dans cette sorte de hâte avec laquelle nous nous précipitons vers l'apparente solution ou certitude, que nous ne remarquons même pas que nous l'avions assumée. Et cependant c'est elle qui est à la fois l'expression intellectuelle de cet idéal normal que nous cherchons et le premier moment de sa réalisation. En se reconnaissant le droit de juger l'antithèse, ce premier donné, en posant implicitement que celle-ci a besoin de passer de l'état de fait à celui de droit, l'esprit s'est manifesté contre tout donné, que le donné dût, une fois la décision intervenue, rester sous forme d'antithèse, tel qu'il se présentait, ou qu'il dût se concentrer alors en l'un de ses deux termes : car, si même sa justification se réalise sous une forme ou sous l'autre, il reste qu'elle aura dépendu, dans son principe, de l'esprit, que le donné aura été proclamé, par le fait même de sa justification, incapable de se conférer à lui-même le droit à être, en un mot sera déclaré n'avoir aucune existence absolue. Par suite ce premier moment, antérieur au choix de l'un des deux termes ou à l'acceptation de l'antithèse pour elle-même, enveloppait la négation du donné en tant que devant s'imposer à l'âme comme un objet préexistant ou comme la matière de sa réalisation. Ce premier moment était le moment de l'acte pur, c'est-à-dire sans ce mélange de passion (*passio*) caractéristique des moments postérieurs, lorsque l'esprit, s'étant prononcé pour le donné ou pour l'un de ses termes, s'enchaîne, en faisant sien l'un de ces idéaux à contenu réel que nous avons examinés, dans une certitude ou solution préalable, contenant enveloppées les certitudes ou solutions ultérieures.

Il dépend de nous de nous réaliser selon l'idéal normal, puisque nous pouvons retrouver en nous le processus par lequel l'âme avait, avant toute intrusion d'un modèle hétérogène et toute déviation possible de ce processus, commencé cette réalisation d'elle-même. Ce processus, nous l'avons vu, consiste à prendre devant tout donné (ou paraissant tel) l'attitude critique pour elle-même. Celle-ci, étant la revendication du droit suprême et de la réalité absolue de l'esprit, nous permettra, si nous l'assumons, de réaliser l'âme selon un idéal vraiment idéaliste. Nous disons : prendre l'attitude critique *pour elle-même*, c'est-à-dire sans autre but que la manifestation de cette attitude et de ce qu'elle enveloppe, et sans attacher aux résultats spéculatifs auxquels elle peut sembler conduire d'autre valeur que d'être une traduction extérieure et symbolique, une expression à forme concrète de la détermination critique, de cet acte intime dans lequel l'esprit formule et satisfait à la fois sa revendication de soi. Nous disons aussi : prendre l'attitude critique *devant tout donné*, c'est-à-dire même devant ce terme de l'antithèse appelé le sujet, devant le donné qui paraît nous être le plus individuel, à savoir notre propre passé psychologique — quelque indépendante que sa formation semble avoir été de toute influence étrangère à nous — et notre propre constitution originaire, celle qui se manifeste dans ces questions et ces solutions senties vraiment nôtres et pour la détermination desquelles nous signalions la nécessité d'un examen de conscience psychologique. On voit maintenant mieux la raison de la nécessité de celui-ci : tant qu'il n'a pas eu lieu, nous logeons en nous subconsciemment une nature, des certitudes, qui nous éloignent d'autant plus de l'idéal normal que nous ne pouvons même songer à prendre devant elles, puisque nous ne les remarquons pas, l'attitude critique. Et quant à notre propre passé psychologique, aux certitudes apparentes que nous avons formées par l'exercice de la réflexion et de la présence desquelles nous avons conscience, ce sont, elles, des chaînes visibles, mais qui ne nous apparaissent plus chaînes parce que nous les avons forgées nous-mêmes, délibérément, et avec nos seules forces et nos seuls matériaux. Mais pour n'être pas l'expression de la domination d'une nature extérieure, ces certitudes n'en sont pas moins une « nature » en nous, interne seulement dans sa forme, mais non dans son essence, car elle a été créée sur le modèle de la nature extérieure, par la vertu du mirage que la manière d'être attribuée à celle-ci a exercé sur l'esprit et

conséquemment par l'opération indirecte de cette nature objective elle-même.

En résumé donc, notre réalisation psychologique normale réclame une double critique : une critique de l'objet, lutte contre le réalisme envahisseur, contre la négation de l'esprit par une soi-disant Nature extérieure, et une critique du sujet, lutte contre la certitude, contre la négation de l'esprit par la nature intérieure. Pour la première, nous avons les armes forgées par deux siècles de métaphysique idéaliste et selon laquelle, si nous ne craignons pas d'aller jusqu'au bout, nous pouvons concevoir la nature objective comme un simple passé de l'âme; pour la seconde nous avons le secours en nous-mêmes : nous pouvons prendre conscience qu'il n'y a pas vraiment en nous de pleine certitude, que notre mouvement continue toujours d'une manière latente ; il ne semble s'arrêter que lorsque nous croyons ou espérons le voir s'arrêter, méconnaissant le principe propre de l'esprit : « Toute solution est *déjà* fausse. » — Grâce à cette double critique l'âme pourrait se réaliser selon elle-même : en se reconnaissant le droit de ne s'aliéner à aucun donné, elle s'affirme au delà et au-dessus de cette antithèse sujet-objet qu'elle trouve en elle comme une première certitude, comme une nature intruse. S'affirmant ainsi supérieure aux deux termes de l'antithèse, elle se réalise supérieure à tous les deux, et, dans son mouvement qui ne s'arrête jamais, elle tend vers une fin plus haute que la connaissance.

GEORGES REMACLE.

NOUVELLES ESQUISSES DE PHILOSOPHIE CRITIQUE

(*Fin* [1].)

ESSAI SUR
LES FONDEMENTS DE LA RELIGION ET DE LA MORALE

VI

DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME

Les hommes ont toujours eu le sentiment que leur existence n'est pas un pur accident passager, mais qu'elle a une destination éternelle. Ce sentiment est le fond vital de toutes les religions qui méritent ce nom. Mais que s'est-il passé le plus souvent? Ce sentiment s'est associé à l'instinct animal de la conservation de soi, et de ce mélange hétéroclite est née la croyance à une immortalité du moi conscient, croyance chère à une multitude d'hommes. Je reconnais volontiers que cette croyance a fait beaucoup de bien, qu'elle a guéri bien des blessures et consolé bien des tristesses; mais elle a le tort irréparable d'être fausse et, de plus, logiquement incompatible avec la vraie moralité, l'amour désintéressé du bien et du vrai, et par conséquent avec les vraies voies de l'immortalité.

La croyance à l'immortalité individuelle est la suprême exaltation

1. Voir les numéros de la *Revue de Métaphysique et de Morale* de mars, juillet et novembre 1895; de mars, mai et septembre 1896; de janvier 1897.

de l'égoïsme; elle est donc naturellement opposée à la moralité et ne peut y être rattachée que par des voies détournées. Aux yeux de celui qui croit à son immortalité individuelle, rien ne peut primer le soin de son propre salut éternel. Pour lui, l'essentiel n'est donc pas de faire le bien ni de rechercher le vrai, mais uniquement de se rendre agréable au maître tout-puissant qui distribue les récompenses et les peines éternelles; ce qui implique la possibilité de croire qu'on peut faire son salut éternel par d'autres moyens que par la pratique du bien et la recherche désintéressée de la vérité. Aussi cette croyance a-t-elle produit une somme de mal incalculable, car c'est elle qui a déchaîné toutes les persécutions et toutes les guerres religieuses, et de nos jours encore elle envenime les dissensions et les haines confessionnelles, haines si contraires à la charité et à la vraie moralité.

Mais si la croyance à l'immortalité individuelle doit être rejetée, on se demande en quoi consiste la vraie immortalité. Ce sujet mérite bien d'être étudié, car la question la plus importante pour tout homme qui ne vit pas à la façon de l'animal est de savoir comment il peut participer à l'éternité. Pour résoudre ce problème, il faut arriver à connaître le fond même de la nature humaine, et cette connaissance a fait défaut jusqu'à présent. Bien des penseurs ont remarqué le mélange étonnant de grandeur et de bassesse que présente la nature humaine, mais personne n'a montré clairement en quoi consiste la grandeur de l'homme ni ce qui fait sa misère fondamentale.

Le malheur fondamental de l'homme ne vient pas de ce qu'il est sujet à des souffrances de toute espèce, mais de ce qu'il est vide par essence, dépourvu de nature propre, en d'autres termes, de ce qu'il n'est pas un être ou un objet réel, mais un simple fantôme, dont l'existence même repose sur une illusion ou une apparence. Tout ce dont l'homme cherche à remplir sa vie n'est qu'une fantasmagorie planant au-dessus d'un abîme et disparaissant au bout d'un temps fort court. L'illusion à laquelle nous devons notre existence nous dérobe la vue de cet abîme, mais il se fait sentir dès que l'esprit n'est pas absorbé par les mirages de la vie. De nos jours surtout, le sentiment de ce vide ou néant intérieur est répandu plus que jamais et constitue ce qu'on appelle le pessimisme moderne. Aux pessimistes, la vie paraît dépourvue de sens et de valeur.

Ne nous laissons pas décourager par le triste aspect des choses,

tâchons de mesurer la profondeur de notre néant, et pour cela, commençons par démontrer que nous ne sommes pas des êtres réels, mais de simples phénomènes, et partant des fantômes.

Un être réel est un être absolu, c'est-à-dire possédant une nature qui lui est propre et pouvant être identifié avec lui-même. Un tel être est seul un vrai *moi*, seul il se possède véritablement. Nous autres, hommes, nous ne sommes des objets distincts que parce que nous nous apparaissons à nous-mêmes comme des objets absolus, possédant une individualité indépendante, une nature qui nous appartient, et que tout, dans notre vie intérieure, est organisé conformément à cette apparence. Mais ce n'est là qu'une apparence, et notre moi est, de son essence, illusoire. Comme individus, nous sommes nés et nous nous sommes développés en vertu de causes ou de conditions extérieures; nous ne sommes donc en réalité que ce que les conditions extérieures nous ont faits. Bref, nous sommes des produits, et notre moi absolu est par conséquent une apparence ou un fantôme. Une seule preuve suffira pour établir cette vérité d'une manière indubitable. Notre moi repose entièrement sur la mémoire, c'est-à-dire sur quelque chose qui est acquis, venu du dehors. Nous ne sommes quelque chose que par le souvenir de ce que nous avons été et de ce que nous avons acquis dans le passé. Otez à un homme toute mémoire du passé et toute connaissance des choses, et vous l'anéantissez. Il pourra encore sentir d'une manière confuse, mais il ne sera plus qu'un embryon d'être, et, pour devenir quelque chose, il devra se refaire à nouveau, se développer en un moi nouveau.

Le mode d'existence de notre moi est conforme à sa nature. Un être réel, possédant une nature qui lui est propre, ne peut avoir ni commencement ni fin dans le temps et reste toujours identiquement le même; par son essence, il est en dehors du temps. Un simple phénomène, au contraire, a toujours son origine dans le temps, et ne paraît durer qu'en se reproduisant sans cesse de nouveau comme la flamme d'une bougie. Or, c'est là notre manière d'être. En effet, nous n'existons que par la conscience que nous avons de nous-mêmes. Aussi personne ne veut-il se voir ou se reconnaître lui-même dans quelque chose d'inconscient, et c'est même là, comme nous le verrons plus loin, le grand obstacle à la compréhension de la véritable immortalité. Or, la conscience de soi est une fonction qui ne dure qu'en s'exerçant ou en se reproduisant sans cesse.

Notre manière d'être est donc semblable à celle d'une flamme;

c'est la manière d'être d'un phénomène; et quand un phénomène apparaît comme un objet réel ou absolu, il est un fantôme.

Voilà donc notre cas. En naissant à la réflexion, nous nous trouvons au fond d'un abîme, nous constatons que notre existence tient à une illusion et s'achemine vers un prochain anéantissement. Quelle est donc la voie et quels sont les moyens du salut?

A première vue, il semble qu'il n'y en ait point, et qu'on doive ou se tuer ou se réconcilier avec l'idée de son néant, et dire avec les épicuriens : « Mangeons et buvons, car demain nous ne serons plus. » Cependant, le fait même que nous reconnaissons notre néant est propre à nous rassurer, car il prouve que nous possédons quelque chose qui nous élève au-dessus de ce néant. En effet, nous possédons la notion de l'absolu, notion qui est la foi fondamentale de la pensée, et qui nous donne la certitude que l'absolu ou Dieu existe et qu'il est la nature normale des choses, par conséquent que nous sommes apparentés à Dieu par le côté supérieur de notre être. Nous avons aussi le sentiment intime et immédiat de notre parenté avec Dieu, et c'est ce sentiment qui est la base de la religion. Cette certitude nous indique d'une manière positive la voie du salut. Pour se soustraire au néant et s'assurer l'immortalité, pour participer à l'existence absolue et éternelle, il faut renoncer à soi-même, c'est-à-dire à son moi conscient, qui est vide et illusoire, et s'identifier avec notre vrai moi, avec la nature normale des choses, qui est le divin et l'éternel, en vouant sa vie au culte du bien et du vrai.

La voie du salut a déjà été enseignée aux hommes, surtout par ces deux grands précepteurs de l'humanité, le Bouddha et le Christ. Mais l'enseignement même de ces deux maîtres est vicié par des erreurs, et notamment la doctrine du Christ est viciée par la croyance à l'immortalité du moi conscient, croyance qui est en flagrante contradiction logique avec la voie même du salut : le renoncement à soi-même, à son individualité consciente. Pauvres somnambules que les hommes qui cherchent à se sauver de leur néant et ne trouvent point d'autre moyen que de croire à la continuation de cette vie d'illusion pendant toute l'éternité! Ils se la représentent, il est vrai, comme une éternité bienheureuse, mais ils n'y croient pas en réalité; ils s'efforcent seulement d'y croire, et n'y réussissent point. Car, que voyons-nous en fait? Les hommes qui se promettent, après la mort, une vie éternelle et bienheureuse n'en éprouvent pas moins une répugnance extrême à mourir; la mort les terrifie et les afflige, et

rien n'est plus triste que l'office des morts dans nos églises. Aussi la croyance des hommes à leur immortalité n'a-t-elle que peu d'influence régénératrice sur leur vie actuelle. Les hommes passent leur vie ici-bas dans le culte d'intérêts mesquins et la recherche de choses périssables, et avec cela ils prétendent perpétuer pendant toute l'éternité leur moi si peu digne d'elle!

Non, il faut reconnaître franchement que notre moi conscient n'est pas fait pour l'éternité. Premièrement, il ne contient rien qui puisse être conservé, puisqu'il ne possède pas de nature qui lui soit propre. Conserver notre moi conscient, c'est conserver notre mémoire du passé et comment une mémoire pourrait-elle emmagasiner l'éternité? En second lieu, notre moi conscient, n'étant qu'un phénomène, n'existe qu'en se reproduisant sans cesse de nouveau comme une flamme. Or, croire qu'une existence de cette espèce puisse participer à l'éternité serait aussi absurde que de croire qu'une plante puisse participer à la vie humaine. Enfin, ce qui est le point de vue le plus essentiel, la vie consciente est une vie qui repose sur une illusion ou une apparence, une vie qui, à chaque instant, est dépendante de conditions extérieures, et par conséquent sujette à toutes les misères que comporte cette dépendance. Donc, désirer une immortalité consciente, c'est vouloir conserver à l'infini le néant et la misère même dont on veut s'affranchir. La vie vraiment réelle et éternelle n'est pas une succession infinie d'états intérieurs dans le temps, mais une existence indépendante du temps et de la succession, et par conséquent incompatible avec la conscience de soi; car cette fonction n'est possible que dans le temps, et présuppose nécessairement un changement continuel d'états intérieurs.

« Mais une vie sans conscience n'est pas la vie, dira-t-on; c'est l'équivalent de la mort. Une immortalité non consciente est pour nous comme si elle n'était pas. »

Nous sommes ici devant l'illusion naturelle et fondamentale qu'il faut pénétrer et dévoiler pour arriver à la notion de la vie vraiment réelle et éternelle.

Il nous semble que l'existence consciente est la seule existence vraie, qu'un être qui n'a pas conscience de lui-même ne se possède pas lui-même, et, par conséquent, est comme s'il n'était pas. Mais pourquoi cela nous semble-t-il ainsi? Précisément parce que nous ne sommes pas des objets concrets ou réels, parce que nous ne possédons pas de nature individuelle qui nous soit vraiment propre,

nous n'existons que par la conscience du moi, qui est au fond purement idéal, qui est une simple idée ou apparence d'un objet réel, indivisible et permanent. C'est parce qu'il n'y a en nous, comme individus, rien de vrai ou de vraiment réel, que la conscience de soi nous paraît être la chose essentielle. C'est donc précisément la nature illusoire de la vie consciente qui nous la fait paraître comme la seule vie réelle. Un être absolu ou vraiment réel, c'est-à-dire possédant une nature vraiment propre à lui, se possède de par sa nature même, et n'a pas besoin de se tenir encore dans l'idée ou dans la conscience; il est en réalité ce que nous ne sommes qu'en idée ou en apparence : un moi. L'existence absolue est donc aussi supérieure à l'existence consciente que la réalité l'est à l'apparence. Aussi ne pouvons-nous participer à l'existence réelle et éternelle, à la vraie possession de nous-mêmes, qu'en renonçant à nous-mêmes, à notre moi conscient, qui est illusoire et voué nécessairement à l'anéantissement. Ce n'est pas notre moi empirique tout entier, avec ses anomalies, ses défauts et ses misères, mais seulement la meilleure partie de nous-mêmes qui peut survivre éternellement, et c'est à édifier cette meilleure partie et à nous réfugier de plus en plus en elle, que nous devons consacrer tous nos efforts. Notre vrai moi est à l'abri du néant.

Nous ne pouvons, il est vrai, nous faire aucune idée de cette existence supra-consciente, si l'on peut s'exprimer ainsi, mais nous n'en avons pas moins la certitude parfaite. C'est un fait qui a ses analogues dans notre expérience. Il est probablement arrivé à chacun de nous de rencontrer des choses ou des faits dont il ne soupçonnait pas même la possibilité avant cette rencontre, et qui n'en étaient pas moins réels. Un aveugle-né ne peut se faire aucune idée de la lumière et des couleurs, et pourtant la lumière et les couleurs existent, et l'aveugle peut lui-même en acquérir la certitude par le témoignage des autres hommes. Ainsi en est-il de l'existence réelle ou absolue, dont nous n'avons aucune idée concrète, mais seulement un concept abstrait, et qui n'en est pas moins certaine pour nous. Posséder l'idée de l'absolu, du divin et de l'éternel, nous est déjà un gage sûr d'éternité ou d'immortalité; l'enthousiasme et la pratique du bien, du renoncement à soi-même et de la charité, rend la participation à l'existence éternelle plus vivante, et la certitude de cette existence plus complète. Aussi l'homme de bien est-il sûr de son immortalité : il la goûte dès à présent.

En théorie, la plupart des hommes sont incapables de comprendre

le renoncement à soi-même; ils ne peuvent pas surmonter l'égoïsme naturel, fondé sur l'illusion ou l'apparence d'un moi absolu en eux, et il leur semble que ce qui n'est pas gagné pour ce moi conscient n'est pas du tout un gain. C'est pourquoi, dans leurs heures de réflexion, ils désirent une immortalité consciente et s'efforcent d'y croire. Mais heureusement les hommes sont capables, dans la pratique, de bien des choses dont ils ne comprennent pas la théorie. Un acrobate ne peut pas justifier mathématiquement les mouvements qu'il fait pour se tenir en équilibre sur sa corde, ni un bon joueur de billard ne peut donner une démonstration scientifique des coups qu'il fait; mais cela ne les empêche pas de réussir l'un et l'autre. Et il en est de même dans notre cas. En théorie, les hommes sont pour la plupart incapables de comprendre le renoncement à soi-même, mais dans la pratique de la vie ce renoncement n'est pas un fait très rare. Voyez ce pauvre soldat qui tombe blessé à mort sur le champ de bataille; il apprend que les siens ont vaincu et il meurt content. Il s'est détaché de lui-même, il s'est identifié avec quelque chose de plus grand et de plus durable que lui, sa patrie, et, tout en mourant individuellement, il a la certitude de survivre dans une existence plus large. Et de pareils hommes se rencontrent par milliers et même par millions comme le prouve cet adage devenu populaire : *Il est doux de mourir pour la patrie.* En effet, donnez à un homme une grande cause à défendre, et il trouvera tout naturel de se sacrifier pour elle, tandis que, livré à ses réflexions, il ne comprend pas la possibilité ni surtout les avantages du sacrifice de soi. Les hommes ont donc le sentiment intime que leur vrai moi n'est pas le moi conscient, quoiqu'ils aient peine à s'en faire une idée claire. Nous savons maintenant ce qui nous rend difficile, en cette matière, la compréhension de l'état réel des choses. C'est l'illusion d'un moi absolu en nous, illusion sur laquelle repose notre individualité consciente elle-même, et qui produit naturellement l'égoïsme, la tendance à se conserver et à se satisfaire à tout prix. Mais il est certain que ce moi conscient est nécessairement voué à la mort; pour vaincre la mort en vérité, et non au moyen de vaines imaginations, il faut donc vaincre son égoïsme naturel, se détacher de son moi empirique, qui n'est qu'un fantôme, et dont la mort, par conséquent, n'est pas l'anéantissement de ce qu'il y a de vraiment réel en nous.

Maintenant jetons encore un coup d'œil sur l'ensemble des choses. Nous sommes en présence de deux réalités hétérogènes. D'un côté,

nous avons la certitude de l'existence de Dieu, qui est le bien et le vrai pur, l'être parfait et constituant dans sa perfection la nature normale des choses. De l'autre côté, nous voyons la nature physique, dont nous sommes issus, dont nous ne cessons pendant cette vie de faire partie, et nous constatons que la nature physique repose sur des illusions ou des apparences, qu'elle est remplie de mal et d'anomalie. En principe, il y a, entre Dieu et la nature physique, un abîme infranchissable, une incompatibilité absolue. Dieu est le bien et le vrai pur. Le bien exclut et condamne absolument tout ce qui est mauvais, et le vrai répugne absolument à toute communauté avec le faux, l'erreur et le mensonge. Dès qu'on méconnaît le moins du monde cette incompatibilité absolue entre Dieu et l'anomalie qui remplit et même constitue le monde physique, la conscience morale en est faussée et tout le domaine de la pensée désorganisé sans ressource, comme le prouve l'histoire de toutes les religions et de toutes les philosophies. Car méconnaître cette incompatibilité, c'est méconnaître le sens même de la distinction du bien et du mal et de celle du vrai et du faux. Dieu ne peut donc être considéré ni comme la cause ni comme la substance des choses de ce monde, puisqu'il ne peut avoir rien de commun avec les éléments anormaux de la nature physique. Néanmoins, nous ne pouvons douter qu'il n'y ait, entre Dieu et le monde, un lien, tout incompréhensible qu'il soit, puisque Dieu est la nature normale des choses. Nous pouvons d'autant moins en douter que c'est en nous-mêmes surtout que ces deux choses se rencontrent d'une manière manifeste. En effet, nous sommes des produits de la nature, n'existant que par la force d'une illusion et étant soumis, même quant à notre pensée et aux manifestations supérieures de notre vie, à des conditions, ou au moins à des restrictions physiques; mais en même temps nous nous connaissons comme enfants de Dieu et comme organes du divin dans ce monde. Car l'idée de Dieu ou de l'absolu est notre loi logique fondamentale, le principe de toute certitude rationnelle, et la tendance vers Dieu, c'est-à-dire vers le bien vrai ou absolu, est la loi de notre nature morale. Nous constatons en Dieu la nature normale des choses, par conséquent notre vrai moi, et la conscience de cette parenté et communauté avec Dieu nous ravit à tout jamais au néant. C'est donc là le fondement de notre vie spirituelle, et il ne faut jamais le perdre de vue.

Si l'on fixait son attention exclusivement sur l'anomalie qui rem-

plit ce monde : les vices et les souffrances, les illusions et les erreurs, l'égoïsme féroce et la guerre incessante de tous les êtres vivants et la fragilité de leur existence, on pourrait en perdre la raison et désirer l'anéantissement de toutes choses. Car l'existence de l'anomalie est pour la raison un gouffre insondable, un abîme d'incompréhensibilité. Qu'il y ait des choses qui ne devraient pas être, qui n'ont pas le droit d'exister, c'est là une énigme terrible et qui n'admet point de solution. Mais en constatant la présence de l'élément divin dans notre pensée et dans notre conscience morale, nous nous voyons élevés dans la région pure, sereine et immuable de l'absolu. L'énigme douloureuse que présente l'existence de l'anomalie n'en est pas résolue, mais nous trouvons qu'un côté de notre être — et c'est le seul qui doit compter, — lui échappe. Par ce côté, s'ouvre pour nous la voie du salut. Qu'on en constate donc bien la preuve en soi et en dehors de soi.

Il n'y a pas longtemps que l'humanité est sortie de la barbarie, et cependant quels individus vraiment divins n'a-t-elle pas déjà produits! Des héros, au sens moral, qui ne se lassèrent, de toute leur vie, de pratiquer le renoncement et la charité; des intelligences lumineuses qui ouvrirent à l'esprit humain des voies et des horizons nouveaux; des poètes et des artistes merveilleux, qui lui créèrent l'image d'un monde idéal, reflet de la perfection qui est la nature normale ou divine des choses. Ce sont là autant de preuves de la présence de l'absolu ou du divin dans le sein de l'humanité, pour quiconque n'en trouve pas la preuve immédiate en lui-même.

Mais l'humanité n'est que la plus haute expression de la nature physique, et les buts supérieurs qu'elle poursuit avec conscience, ont été poursuivis avant elle par la nature inconsciente. L'existence de l'homme en est elle-même une preuve. Ceux-là seuls qui ne se sont pas encore eux-mêmes beaucoup élevés au-dessus de l'animalité ou qui tendent à y revenir, au moins en théorie, peuvent croire que l'apparition de l'homme sur la terre est due à des causes extérieures et fortuites, à quelque « sélection naturelle ». Au contraire, celui qui possède la notion claire de l'absolu et la conscience de l'anomalie des choses de ce monde, a par cela même la certitude que la nature, en créant ou en engendrant l'homme, poursuivait un but supérieur, le but même que l'homme se pose avec conscience : la réalisation du bien et du vrai, l'ascension vers le divin ou la norme des choses. Et pourtant, qui pourrait s'en douter, en voyant l'action aveugle de la

nature et les voies tortueuses qu'elle a suivies pour arriver à ses fins? Quiconque aurait contemplé la terre aux âges où elle n'était peuplée que de reptiles, aurait-il pu prévoir ou croire que, sur cette même terre, apparaîtrait un jour un être capable de mesurer les cieux visibles et, qui plus est, d'atteindre la notion de l'absolu et de pénétrer toutes les apparences naturelles qui déguisent la vue réelle des choses? Néanmoins, ce prodige s'est accompli, non pas à la manière d'un miracle vulgaire, mais au moyen d'une évolution lente, à travers des empêchements et des déviations sans nombre.

Telle est donc la puissance du divin dans ce monde, quoique Dieu ne soit pas une cause physique. Et nous, les enfants privilégiés de la création, destinés à promouvoir les fins suprêmes de la nature, et à participer par un côté de notre être au caractère divin ou absolu, nous serions voués au néant! Quelque chose de divin ne se serait édifié en nous que pour disparaître sans trace à notre mort! Non; tout ce qui est marqué du caractère divin est impérissable; notre immortalité nous est donc assurée par le fait même que nous possédons la religion.

Maintenant on voit aussi clairement quelle est la vraie nature de la religion. La religion ne consiste pas, comme on se l'imagine souvent, à croire ceci ou cela, et à pratiquer différents rites ou différentes cérémonies. Elle ne doit pas être non plus considérée comme un vêtement de fête, qu'on dépose en sortant de l'église. La religion est une vie supérieure, une vie vouée au culte du bien et du vrai; car Dieu, l'objet de la religion, n'est rien autre que le bien et le vrai pur, l'être suprême et parfait, la norme des choses. Il ne peut et ne doit donc y avoir aucune séparation entre la religion et la vie. Mais la religion ne peut pas constituer toute la vie; elle donne à la vie le ton ou l'esprit, mais non le contenu, que nous ne pouvons emprunter qu'à la nature physique. C'est ce que ces deux grands maîtres, le Bouddha et le Christ, semblent avoir méconnu. Aussi ont-ils eu une vue trop étroite de la vie humaine, une vue dans laquelle il n'y avait de place ni pour la science, ni pour l'art, ni pour l'industrie. Sans tout cela pourtant, la vie de l'humanité serait trop vide et trop pauvre à tous égards. L'idéal n'est pas le fainéant et le mendiant, mais le travailleur; non pas une vie ascétique ou monacale, mais une vie active consacrée à la réalisation du bien et du vrai. Pour cela, il faut chercher à acquérir, non seulement des vertus et des connaissances, mais aussi des biens matériels. La recherche des biens physiques ne devient

funeste et dégradante que si on les prend sottement pour des biens réels ou véritables, et si l'on en fait le but final de ses efforts et de ses convoitises, comme c'est malheureusement le cas pour la pluplart des hommes, surtout de notre temps. Mais les biens physiques peuvent trouver un emploi qui leur confère le caractère de biens réels, à savoir quand on les emploie à soulager la misère et à réparer l'injustice qui pèsent sur une si grande partie de l'humanité. Ce n'est donc pas la nature de l'activité des hommes qu'il faudrait changer, mais seulement l'esprit qui les anime. La vie de l'humanité ne prendra un cours normal que quand chacun, tout en vaquant à ses affaires, n'oubliera jamais que le bien vrai ou réel, le salut et l'immortalité sont dans le renoncement à soi-même, dans le dévouement à ce qui est divin et éternel : le bien, la vérité et la justice.

A. Spir.

FIN

ÉTUDES CRITIQUES

MATIÈRE ET MÉMOIRE

ESSAI SUR LA RELATION DU CORPS A L'ESPRIT

Par Henri BERGSON

Il est inutile d'insister longuement sur la grande originalité de ce livre : elle éclate à chaque page et jusque dans les moindres détails. Il n'y a pas là de quoi surprendre tous ceux qui avaient lu et admiré, même en se défendant d'y adhérer, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*; il y a par surcroît, dans *Matière et Mémoire*, de quoi réjouir tous ceux qui souhaitaient de voir l'auteur éprouver par une discipline et une critique plus objectives ses dons d'invention et sa merveilleuse faculté d'analyse psychologique. Ici M. Bergson n'a pas déployé plus de ressources pour organiser sa doctrine générale que pour instituer le système des arguments destinés à la vérifier; et j'ajoute que la matière première de ces arguments n'est jamais acceptée du dehors sans être examinée de près, contrôlée à nouveau, et le plus souvent dégagée des interprétations préconçues qui en dénaturaient le sens : si bien que rarement un livre a moins emprunté que celui-ci aux formules usitées et aux théories existantes. Cet effort de pensée si personnel fait d'autant plus ressortir le talent d'exposition de l'auteur. Sa tâche était particulièrement difficile, puisqu'il n'avait pas, pour se mettre en rapport avec son lecteur, les intermédiaires explicites et implicites que fournissent les idées traditionnelles, plus ou moins admises en commun; la difficulté a été vaincue dans toute la mesure où elle pouvait l'être. La langue dont use M. Bergson est très souple et très

pure; elle n'a pas besoin d'être fortement sollicitée pour venir traduire les conceptions les plus neuves en ce qu'elles ont même de plus subtil, et elle répugne visiblement à toutes les formes d'expression paradoxales qui ne sauraient produire que des effets extérieurs d'étonnement. D'une allure assez lente et un peu sinueuse, comme pour permettre à l'esprit de ne pas s'engager trop vite et l'empêcher de se heurter, elle se déploie très librement avec une fluidité quasi immatérielle quand la pensée n'a qu'à se donner telle qu'elle est, dans sa nouveauté première et dans sa puissance spontanée d'expansion; elle se resserre et devient comme plus dense quand la pensée doit se soumettre à l'épreuve de la critique ou au contrôle des faits. Elle vise moins à multiplier les images qu'à tirer tout le parti possible des images employées; elle procède avec une égale ingéniosité par schèmes abstraits et par métaphores concrètes. Elle tend par toutes les voies à être claire; mais surtout, comme la pensée qui l'inspire, elle travaille à réveiller dans les intelligences habituées à la fausse évidence des constructions logiques le sentiment de la clarté naturelle, de cette clarté qui naît, selon l'auteur, du contact immédiat de l'esprit et du réel.

C'est en effet la première et la plus constante préoccupation de M. Bergson que d'amener son lecteur à concevoir que la réalité n'a en soi rien de mystérieux et qu'il n'y a pas lieu de mettre en œuvre, pour essayer de l'atteindre, des facultés transcendantes; la réalité n'a pas à être devinée ou construite; elle n'a qu'à être constatée. « La philosophie n'est qu'un retour conscient et réfléchi aux données de l'intuition. » Voilà pourquoi il faut commencer par écarter les théories qui ont développé avant tout des concepts abstraits, par là même éloignés de l'objet à expliquer. Comment, avant toute théorie de ce genre, se présente le monde extérieur? Il se présente comme un ensemble d'images qui agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties selon des lois constantes, c'est-à-dire suivant des rapports tels qu'une science parfaite pourrait dès à présent déterminer ce qui se passera dans chacune d'elles. Mais parmi ces images il en est une qui tranche sur les autres en ce qu'elle m'est connue non seulement du dehors par des perceptions, mais encore du dedans par des affections : c'est mon corps. Et le caractère de cette image vraiment singulière, c'est qu'elle s'intercale entre des mouvements reçus et des mouvements exécutés ou commencés, de telle sorte que la production des seconds mouvements

à la suite des premiers, au lieu d'être fatale et uniforme, peut être irrégulière et spontanée. Quel rapport y a-t-il donc entre cette image qui est mon corps et l'ensemble des autres images qui est l'univers matériel? Suivant une conception familière aux philosophes et aux savants, mais en parfait désaccord avec la croyance commune, le cerveau serait l'organe de la représentation, c'est-à-dire que les images qui constituent la matière naîtraient à l'intérieur de cette image qui est mon corps. Il suffit de développer en termes clairs cette proposition pour en apercevoir l'absurdité. Comment admettre, en effet, sinon par un recours à des vertus occultes, que cette image particulière qui s'appelle l'ébranlement cérébral contienne en puissance la totalité des images dont se compose pour moi le monde? Faire du cerveau la condition génératrice de la totalité des images, c'est se contredire, puisque le cerveau est donné comme une partie de ce tout. Qu'est-ce donc que le corps et quel rôle joue-t-il dans l'économie de l'univers? D'abord le corps est simplement ce que manifeste l'image qui nous le représente, à savoir un centre d'action; destiné à exercer sur les choses une influence réelle, il a pour fonction de se décider suivant l'excitation qu'il reçoit entre plusieurs démarches matériellement possibles. Au surplus, d'un bout à l'autre de la série animale, le système nerveux est construit en vue de l'action, et de l'action de moins en moins nécessaire; en particulier la différence qu'il y a entre la structure du cerveau et celle de la moelle n'est qu'une différence de complication qui ne peut avoir pour conséquence claire qu'une diminution de l'automatisme, non une génération spontanée d'images.

Une fois ces vues admises, que doit être la perception? Le travail d'analyse opéré jusqu'ici, en apparence très simple, a déjà cependant des conséquences importantes. D'après ce qui précède, percevoir, ce n'est à aucun degré produire; percevoir, c'est simplement recevoir — recevoir les images que nous envoie le monde matériel et qui sont ce monde même. Mais il faut bien entendre ce que M. Bergson admet ici sous le nom d'images : le mot image semble d'abord désigner la représentation en nous de choses existant hors de nous; à mesure que les progrès de l'idéalisme philosophique ont résolu davantage la notion de choses existant en elles-mêmes indépendamment de toute conscience, ils ont eu pour résultat de rapprocher davantage, jusqu'à les faire coïncider avec elles, les choses des images; les choses et les images sont apparues iden-

tiques. M. Bergson accepte bien en un sens ce résultat extrême de la critique idéaliste, car il repousse énergiquement toute existence de choses qui ne seraient pas des images. Mais tandis qu'au regard des philosophes cette identité des choses et des images fait participer les choses de l'intériorité, d'abord admise ou supposée, des images, pour M. Bergson, elle fait participer les images de l'extériorité des choses; les choses-images sont donc antérieures à la perception; elles existent et *sont représentables* avant d'être représentées. Il reste donc à déterminer dans quelles conditions *notre* perception du réel se produit, c'est-à-dire au fond, puisque l'existence des objets perçus est la condition première sans laquelle notre perception ne se produirait pas, à expliquer pourquoi notre perception fait partie de nous-mêmes comme des choses. Suivant une méthode que nous verrons s'étendre de plus en plus par analogie, M. Bergson intervertit l'ordre ordinaire des termes du problème. La perception, dit-on habituellement, est d'abord un acte subjectif, et ce qu'il faut rechercher, c'est comment cet acte, soit par un mécanisme mental, soit en vertu des lois de la pensée, donne à ce qu'il comprend l'apparence ou la réalité d'un objet; la perception, nous dit M. Bergson, est d'abord un acte objectif par lequel nous nous plaçons d'emblée dans les choses, et ce qu'il faut rechercher, c'est comment cet acte revêt des formes intérieures et subjectives.

Mais l'explication que poursuit M. Bergson serait à ses yeux défectueuse, si elle devait établir entre ces deux moments de la perception un rapport purement logique, construit ou imaginé par l'intelligence. C'est en recourant à des relations de ce genre que les doctrines philosophiques ont manifesté leur impuissance. Il est nécessaire et il est possible de saisir sur le fait la transition de ce qu'on pourrait appeler la perception impersonnelle à la perception personnelle; il suffit pour cela d'écarter le préjugé, commun aux diverses écoles, en vertu duquel la perception aurait un caractère spéculatif, serait proprement une connaissance. Or si la perception, en tant que nôtre, est relative à notre corps, elle participe tout naturellement de la fonction que le corps doit remplir; elle doit servir à préparer l'action. Au fait, ce que nous percevons des choses, c'est ce qui intéresse ou peut intéresser notre activité : les objets se présentent à nous dans la mesure où ils peuvent recevoir de nous quelque influence; l'étendue de la perception dépend de l'intensité de l'action dont l'être vivant dispose. Et la perception doit être consciente,

dès que l'ébranlement imprimé à l'organisme ne détermine plus ni immédiatement, ni fatalement telle réaction, dès qu'il ne se prolonge qu'en un mouvement naissant ou qu'il laisse le choix entre plusieurs événements possibles. Dès lors ce qu'il y a de subjectif dans la perception ne contredit pas ou même ne dénature pas ce qu'il y a en elle d'objectif; car la réalité représentée n'est pas autre chose que la réalité présente, arrêtée pour nous dans son développement régulier, isolée de ce qui la précède et de ce qui la suit, nous livrant au passage celles de ses modalités qui sont le plus tournées vers nous. Le rapport de la perception aux choses, c'est simplement le rapport de la partie au tout. C'est donc à tort que les philosophes ont cherché en nous les conditions premières et positives de la représentation du monde, qu'ils ont prétendu faire jaillir de nous la lumière qui éclaire les choses; leur doctrine doit finir par se contredire, puisque ce qui, d'après eux, rend la perception possible est ce qui doit la rendre nécessairement subjective et par là plus ou moins illusoire. Mais toute contradiction de ce genre disparaît, du moment que l'on considère que les choses sont naturellement éclairées et que l'opération par laquelle nous en saisissons une part, essentiellement restrictive et négative, consiste à en obscurcir certains côtés, à jeter de l'ombre autour de ce qu'il nous importe de détacher. En dépit du préjugé philosophique courant, nous n'enrichissons pas le réel quand nous le percevons; nous le diminuons au contraire d'une part de sa réalité. Mais l'acte par lequel nous le limitons ainsi n'interpose pas entre lui et nous une barrière infranchissable derrière laquelle nous pourrions l'imaginer ou le deviner, sans jamais le saisir; les nécessités mentales qu'invoquent d'ordinaire les philosophes ont quelque chose d'irréductible; nous continuons inévitablement à les porter en nous, même quand nous avons la prétention de nous en affranchir; tandis que les nécessités de l'action, qui imposent en effet à la perception une certaine subjectivité, sont de celles qu'on peut réduire; et l'effort croissant par lequel nous pourrons graduellement nous en abstraire nous fera retrouver dans sa pureté le réel qu'elles ont morcelé sans l'altérer essentiellement.

Ces conclusions ne sont paradoxales que pour les théoriciens qui veulent à tout prix construire le monde pièce à pièce avec des sensations préalablement vidées de tout contenu objectif; elles sont en complet accord avec la croyance commune, confirmée d'ailleurs par

les faits, selon laquelle notre représentation des choses commence par être impersonnelle et n'aboutit qu'à la longue à adopter notre corps pour centre. Nous nous posons d'emblée dans la réalité matérielle; seulement, tandis que les images qui la constituent varient et se renouvellent à mesure que nous nous déplaçons, l'image de notre corps reste au milieu d'elles constante et invariable; si bien qu'elle finit par nous apparaître comme la base solide de tout le travail de la perception. C'est cette conviction dérivée que les philosophes transforment en fait primitif; ils raisonnent à partir de là comme si rien d'antérieur n'avait été donné, et ils s'imposent pour tâche, en admettant que notre individualité est la condition initiale de la perception, de montrer par quel mécanisme elle s'efface devant ce qu'elle a produit, au point de supprimer dans l'objet toute trace de ses origines.

La tentative paraîtrait plus vite chimérique si elle ne rencontrait un encouragement dans certaines théories courantes qui ont pour caractère de soutenir, soit que certaines propriétés authentiques des choses sont connues par induction, par combinaison mentale, non par intuition, soit que la nature de la sensation peut être indépendante de la nature des objets, soit enfin que la perception se produit et se modifie en fonctions d'états psychologiques qui ne peuvent avoir d'existence que dans un sujet. A quoi sert, en premier lieu, l'éducation des sens, sinon à nous informer de ce que nous sommes incapables de saisir immédiatement, à dégager ainsi de nos sensations, comparées entre elles, éprouvées les unes par les autres, la notion exacte de ce que nous devons tenir pour réel? Mais l'éducation des sens reste aussi nécessaire quand on admet que la perception implique un choix, et que les représentations diverses d'un même objet, sollicitées par la diversité de nos besoins, ne nous le font connaître que par fragments et par intervalles : il devient alors indispensable de rétablir la continuité rompue en vue de l'action. Les perceptions dites acquises ne sont au fond que les perceptions perdues, plus ou moins laborieusement retrouvées et remises à leur place dans l'ensemble. Elles n'ont donc rien de factice, puisqu'au lieu d'ajouter à nos sensations une interprétation plus ou moins subjective, elles se bornent à les accorder, c'est-à-dire à représenter unies les qualités qui le sont naturellement et que l'abstraction seule a séparées. On allègue, en second lieu, l'énergie spécifique des nerfs et l'on prétend que des causes différentes, agissant sur le même nerf, excitent la

même sensation, et que la même cause, agissant sur des nerfs différents, excite des sensations différentes. Mais tous les faits invoqués se ramènent à un seul type; l'excitant est toujours le courant électrique ou une cause mécanique capable de modifier dans l'organe l'équilibre électrique : on peut dès lors se demander si l'excitation électrique ne comprend pas des composantes diverses, répondant objectivement à des sensations de diverses espèces, de telle sorte que chaque sens irait discerner en elle ce qui l'intéresse; ce seraient bien par conséquent les mêmes excitations qui donneraient les mêmes sensations, et des excitations différentes qui donneraient des sensations différentes. Enfin, de ce qu'il existe des rapports déterminés entre la perception et l'affection, et de ce que l'affection est incontestablement subjective, on conclut que la perception doit l'être primitivement; on suppose que des états affectifs, par le seul effet d'une diminution de leur intensité, se convertissent en états représentatifs, que, par exemple, la douleur causée par une piqûre d'épingle devient en s'affaiblissant une perception de contact. Mais s'il est bien vrai qu'une même sensation, suivant la puissance de l'excitation qui la provoque, peut, d'affective qu'elle était, devenir représentative, ou inversement, il reste pourtant à expliquer comment la transformation s'opère : or, de cette transformation on ne donne aucune raison précise, surtout aucune raison qui permette de comprendre comment des états inextensifs et internes finissent par affecter l'apparence de réalités étendues et externes. Au contraire les faits positifs qui ont donné lieu à cette interprétation inexacte n'exigent, pour être éclaircis, rien de plus que ce que nous avons déjà admis. Du moment que la perception mesure notre action possible sur les choses et par là inversement l'action des choses sur nous, cette action doit être d'autant plus actuelle que les choses sont plus proches de nous. A la limite, c'est notre corps lui-même qui est l'objet de notre perception, si bien que ce n'est plus alors une action possible, mais une action réelle que notre perception exprime. L'affection consiste en cela même; elle est la perception de nous en nous, l'action de nous sur nous. Elle nous est véritablement intérieure, tandis que la représentation ordinaire porte sur des objets extérieurs. Cette dualité de l'affection et de la représentation répond à la distinction de notre corps et des objets environnants. Mais ainsi entendue, cette dualité est telle qu'elle nous permet de comprendre le passage de la représentation à l'affection; l'affection est encore une perception, non

pas, comme on le dit en termes vagues, une perception confuse, mais une perception limitée à nous-mêmes.

On voit par là quelle a été l'erreur fondamentale des théoriciens de la perception. Ils ont voulu produire le plus avec le moins. Ils se sont proposé de construire le monde matériel uniquement avec les résidus que ce monde laisse en nous; même ils ont poussé à l'extrême, par une abstraction méthodique, la ténuité de ces résidus; car ils sont partis d'états radicalement inétendus, et pourtant l'affection bien observée a déjà quelque chose d'extensif, possède une certaine couleur locale. Ils ont dû en conséquence multiplier les hypothèses, alléguer les modes de transformation les plus miraculeux pour montrer comment des sensations inextensives en viennent à se donner l'extension qui leur manquait et à occuper une place à laquelle rien ne les destinait, comment les qualités visuelles et les qualités tactiles, d'abord indépendantes les unes des autres, finissent par se rejoindre, entrant ainsi dans un ordre objectif qui leur impose l'union. Mais elles ne rentrent si bien dans cet ordre que parce qu'elles en sont sorties, et l'hypothèse finale à laquelle on a recours n'est rien de plus que l'expression du fait qu'on voulait expliquer, et qu'il faut accepter comme primitif, à savoir l'existence d'un monde matériel distinct de la sensation. En reconnaissant cette existence sous la forme où elle est donnée, c'est-à-dire sous la forme d'images, on peut expliquer au contraire comment la perception des choses devient nôtre, puisque pour être telle, elle n'a pas besoin de revêtir des propriétés occultes ou de subir de mystérieuses métamorphoses : elle n'a qu'à se laisser morceler en vue de l'action : elle devient intérieure dans la mesure où elle devient partielle.

Ce n'est pas à dire cependant qu'on ait ainsi rendu compte de tout ce qu'il y a de subjectif dans notre perception. Notre perception n'est pas seulement subjective en ce qu'elle ne reçoit que des portions discontinues de la réalité; elle l'est encore en ce que notre mémoire y ajoute, parmi les images qu'elle a conservées, celles qui peuvent se rapporter à la situation présente. Si donc il y a dans toute perception un fond d'intuition réelle, il y entre aussi un apport de la mémoire, d'autant plus considérable que notre expérience personnelle est plus large et qu'elle peut mieux nous éclairer sur le genre de réponse qu'il convient de faire aux sollicitations des choses. Ainsi, à la longue, percevoir n'est plus qu'une occasion de se souvenir, et ce qu'il y a de réel dans notre perception, étant surtout un signe pour notre acti-

vité, paraît être également pour la connaissance un simple signe, un signe d'existences transcendantes inaccessibles, ou un signe sans chose signifiée, c'est-à-dire une hallucination. Cette fusion qui s'accomplit en fait entre les sensations et les souvenirs nous incline à penser que la perception et la mémoire ne diffèrent entre elles que par le degré de vivacité de leurs états, et que la faculté qui est capable d'évoquer des images d'objets absents peut avec une spontanéité plus intense nous donner ces objets comme présents. Mais si l'on pouvait établir que cette fusion ne s'accomplit qu'en vue de l'action et dans les limites de l'action, qu'elle n'est par suite que partielle, il y aurait lieu d'admettre en dehors de la mémoire mêlée à la perception une *mémoire pure*, comme il y a en dehors de la perception mêlée à la mémoire une *perception pure*. Et comme la mémoire tient à l'esprit tandis que la perception se confond avec la matière, la distinction de la matière et de l'esprit serait par là justifiée, en même temps que serait reconnue, à certains égards et pour certaines fonctions pratiques, la possibilité de leur union. Or cette thèse serait vérifiée, si l'on pouvait montrer que l'activité cérébrale n'intervient que pour permettre aux souvenirs de se réaliser matériellement, non pour les conserver dans leur intégrité et leur caractère propre. En outre, au cas où la démonstration réussirait, elle ne vaudrait pas seulement pour la mémoire qui l'aurait provoquée, elle manifesterait encore de façon irrécusable la fonction exclusivement pratique de la perception. Supposons, en effet, que le cerveau ne puisse pas produire ces images sans objet actuel qui composent nos souvenirs; à plus forte raison ne pourra-t-il pas produire ces images d'objets actuels qui sont nos perceptions. Dès lors la théorie qui a été présentée, et suivant laquelle la perception part du réel, n'aurait pas seulement sur les autres théories l'avantage d'une plus grande clarté : elle se trouverait directement confirmée par l'expérience. Et nous saurions ainsi expérimentalement ce qu'est la matière, donnée immédiate de la perception, et ce qu'est l'esprit, immédiatement révélé par la mémoire.

C'est incontestablement une des plus hardies nouveautés du travail de M. Bergson que d'avoir transposé des problèmes métaphysiques au point de les faire coïncider avec des problèmes de psychologie, même de psycho-physiologie. La mémoire n'est-elle qu'une fonction du cerveau? L'essentiel de la question est là. Si la mémoire n'est qu'une fonction du cerveau, la voie reste ouverte aux théories

qui font dépendre la perception de l'activité cérébrale et qui réduisent la matière à n'être qu'une apparence plus ou moins mal fondée. Si, au contraire, la mémoire est autre chose qu'une fonction du cerveau, le seul lien possible qui eût enchaîné sa nature à celle de la perception se trouve brisé : la matière reconquiert sa réalité en même temps que l'esprit son indépendance. Mais comment démontrer que la mémoire n'est pas une fonction du cerveau? Cette démonstration tion ne peut se faire sans un examen des faits qui semblent fonder et des théories qui développent l'explication physique de la mémoire, et cet examen, nous dit M. Bergson, « sera nécessairement minutieux sous peine d'être inutile ». Minutieux, il l'est en effet comme il se promettait de l'être, mais en même temps très pénétrant et très critique, singulièrement habile à résoudre les entités schématiques sur lesquelles a trop souvent travaillé la psychologie expérimentale.

Il est certain en effet que si l'on considère la mémoire en bloc, elle paraîtra forcément solidaire du corps; car il lui arrive de se modeler sur l'état de la substance cérébrale. Mais si le corps n'est destiné qu'à recueillir des mouvements et qu'à les transmettre, quand il ne les arrête pas, à certains mécanismes moteurs, il pourra bien conditionner la mémoire dans la mesure où elle se ramène à des tendances mécaniques, non pas la mémoire en elle-même, en tant qu'elle est représentation. Or l'expérience vérifie cette conséquence de l'hypothèse : il y a deux formes de mémoire parfaitement distinctes. Autre chose est évoquer des événements qui ne se sont jamais répétés, qui ont en même temps qu'une date un caractère de singularité irréductible, autre chose est reproduire matériellement des actes autrefois accomplis qui sont actuellement condensés et emmagasinés dans des habitudes motrices. Chacune des lectures que j'ai faites d'un texte reste présente en moi et peut, dans certaines conditions, revivre telle quelle; la leçon apprise et répétée n'a gardé de ces diverses lectures individuelles que les éléments communs et impersonnels capables de se fondre en une action. La première espèce de mémoire, toute spéculative et désintéressée, accueille les événements comme ils arrivent, elle en respecte et en retient l'originalité; la seconde espèce de mémoire, tendue vers la pratique, a pour objet, non pas précisément de conserver les images anciennes, mais d'en assurer l'effet utile, et pour cela de concentrer dans des systèmes de plus en plus resserrés de mouvements les déterminations de l'expérience antérieure. Et si cette mémoire automatique, assez subtile pour

simuler parfois l'intelligence la plus délicate, fonctionne à la façon d'un mécanisme bien monté, c'est la mémoire spontanée qui a servi à la construire et qui, même quand elle semble s'être aliénée en elle, continue souvent à en surveiller le jeu. Il est donc bien vrai que le passé se survit à lui-même sous deux formes distinctes, dans des dispositifs moteurs et dans des souvenirs indépendants. Mais il est vrai aussi que les images individuelles de la mémoire et les habitudes motrices se rencontrent et se mêlent, si bien que les habitudes motrices, incontestablement liées à l'exercice de l'activité cérébrale, paraissent être le support et la cause des souvenirs conscients. C'est pour être parties de l'observation de ces états mixtes, sans faire effort pour dissocier en eux les deux éléments de provenance diverse, que la plupart des théories ont abouti à l'hypothèse étrange de souvenirs emmagasinés dans le cerveau, susceptibles, on ne sait comment, de passer de l'inconscience à la conscience. Il est d'autant plus nécessaire de distinguer dans ces états ce qui revient à l'action naissante, c'est-à-dire au cerveau, et ce qui appartient à la mémoire indépendante, c'est-à-dire aux souvenirs-images. Ces états, étant moteurs, doivent par un certain côté prolonger une perception actuelle, étant images, doivent, par un autre côté, reproduire des perceptions passées. Or l'acte par lequel nous ressaisissons le passé dans le présent est la reconnaissance. Cet acte est-il aussi simple qu'on le suppose?

Pour la plupart des psychologues, reconnaître, c'est associer une perception actuelle à une perception antérieure qui lui ressemble, et dont l'évocation constitue le souvenir conscient. Mais, dans ce cas, il ne devrait plus y avoir reconnaissance quand les images anciennes ont disparu, et il devrait toujours y avoir reconnaissance quand ces images reparaissent. Or il arrive que des malades peuvent se donner la vision intérieure parfaitement nette d'un objet qu'on leur nomme sans être capables de le reconnaître quand on le leur présente, et que dans d'autres cas ils peuvent reconnaître, malgré une éclipse complète des images visuelles, certaines choses familières. Cela prouve que les états passés auxquels se rapporte une perception présente peuvent ne reparaître que comme tendances motrices, et que sous cette forme ils sont indépendants des images qui les représentent. De là vient que les images peuvent reparaître sans que les tendances soient capables de s'exercer et aussi que les tendances peuvent s'exercer sans que les images soient capables de reparaître. Nous saisissons donc sur le

fait la dissociation des souvenirs-images et de la mémoire motrice. Aussi devons-nous distinguer deux sortes de reconnaissances. La première consiste en ce que le corps fait correspondre à une perception renouvelée une démarche devenue automatique; comme toute perception usuelle a son accompagnement moteur organisé, le sentiment de reconnaissance usuel a sa racine dans la conscience de cette organisation de plus en plus fixée. En principe, notre système nerveux, tendu entre la perception et l'action, est pour ainsi dire trop préoccupé de réaliser l'avenir avec le présent pour laisser s'introduire dans son opération les images du passé; mais, comme ces images, toutes subsistantes, tendent à reparaître, celles qui peuvent s'accorder avec l'attitude actuelle du corps et se prolonger dans les mouvements que le corps prépare, rencontrent moins d'obstacles que les autres; et voilà comment la perception actuelle évoque l'image antérieure, moins en vertu d'une similitude théorique, qu'en vertu de la similitude de l'action à laquelle l'une et l'autre se disposent. Aussi les maladies de la reconnaissance devront-elles être caractérisées, soit par l'impossibilité d'évoquer les images anciennes, soit par la rupture du lien entre la perception et les mouvements concomitants habituels. Or le premier fait est tellement incontestable que l'abolition apparente des souvenirs visuels a servi pendant un temps à définir les maladies de la reconnaissance, et pour le second de ces faits, s'il n'a pas été institué d'expérience régulière destinée à l'établir, on peut du moins invoquer des détails d'observation très significatifs; des sujets atteints de cécité psychique sont privés du sens de l'orientation; s'ils doivent dessiner ou copier, ils n'ont plus la faculté de démêler les articulations de l'objet qu'ils ont sous les yeux, c'est-à-dire d'en compléter la perception visuelle par une tendance motrice à en figurer le schème.

Mais il y a une autre espèce de reconnaissance que cette reconnaissance automatique qui prolonge la perception pour en tirer des effets utiles et ainsi nous éloigne de l'objet; il y a encore la reconnaissance attentive qui nous ramène à l'objet et dans laquelle nos souvenirs vont d'eux-mêmes rejoindre la perception pour en dessiner les traits saillants. On explique mal que la perception puisse être réfléchie par le souvenir quand on la représente, avec la plupart des psychologues, comme partant de l'objet pour n'y pas revenir et comme provoquant, par la propagation de l'ébranlement qui l'a produite, à la suite des sensations les idées, à la suite des idées les plus

prochaines les idées les plus lointaines. L'esprit ne procède pas ainsi par des additions mécaniques successives; il est si étroitement solidaire de l'objet perçu qu'au lieu d'en faire exclusivement le terme initial de son activité, il y retourne nécessairement à mesure qu'il évoque les images capables de s'y appliquer, et qu'il y pénètre d'autant plus profondément qu'il entre plus avant en lui-même. Toute expansion de la mémoire a pour résultat de nous faire découvrir des virtualités de l'objet. Assurément c'est bien la perception actuelle qui détermine d'ordinaire l'orientation de notre esprit; mais l'esprit peut adopter vis-à-vis d'elle une position plus ou moins élevée, et selon la hauteur à laquelle il se place, il tend vers elle un nombre plus ou moins grand de souvenirs. Si donc notre mémoire nous est tout entière présente à chacun des événements de notre vie, elle se complique ou se simplifie en sa forme apparente selon le niveau auquel elle se met pour accomplir ses évolutions : elle peut passer par degrés d'un état de libre déploiement, où ses souvenirs sont comme des rêves, à un état de contraction, où ses souvenirs s'insèrent dans la perception présente et en partagent la fortune. Et c'est faute d'avoir défini à quel moment le mécanisme du corps intervient, que les écoles opposées ont soutenu, soit que la mémoire pouvait se dispenser de lui, soit qu'elle était toute en lui.

S'il en est ainsi, les lésions de la reconnaissance devront tenir à deux causes : soit à ce que notre corps ne peut plus prendre automatiquement, en présence de l'excitation extérieure, l'attitude précise qui opérerait entre les souvenirs la sélection nécessaire, soit à ce que les souvenirs ne trouvent plus dans le corps un point d'application et les moyens de se réaliser. La pathologie confirme cette double conséquence, et les exemples les plus commodes en même temps que les plus complets qui permettent de la vérifier sont ceux qui sont tirés des cas de surdité verbale.

Voici un malade qui a conservé intact le sens de l'ouïe, mais qui ne comprend pas et même ne peut pas distinguer les paroles qu'il entend. Aura-t-on expliqué son cas en disant que les souvenirs auditifs des mots sont détruits dans l'écorce, ou qu'une lésion, tantôt transcorticale, tantôt sous-corticale empêche le souvenir auditif d'évoquer l'idée, ou la perception de retrouver le souvenir? Mais, pour nous en tenir à ce dernier rapport, comment déjà, à l'état normal, une continuité sonore qui est d'abord perçue par l'oreille en bloc, sans discernement, peut-elle devenir la distinction des mots et

des syllabes? Ce genre de transformation n'est concevable que si les impressions auditives organisent des mouvements naissants, capables de scinder la phrase écoutée et d'en marquer les articulations. Il se constitue donc comme un schème moteur de la parole entendue. Ce qui prouve bien l'existence de ce schème, c'est l'ensemble des cas pathologiques qui témoignent que des sensations auditives se convertissent d'elles-mêmes en mouvements articulatoires. C'est par ce schème que s'établit la communication entre la perception qu'il continue et le souvenir qui tend à se réaliser par lui : de telle sorte que c'est sur lui que doit porter la lésion qui empêche la reconnaissance. Par conséquent l'impuissance de la perception à évoquer des souvenirs auditifs ne prouve en aucune façon l'abolition complète de ces derniers. Au fait, il existe des cas de surdité verbale dans lesquels on constate à la fois, pour les impressions la possibilité de se présenter, pour les souvenirs auditifs la possibilité de se rappeler. Qu'est-ce donc qui peut empêcher la perception et le souvenir de se rejoindre, sinon un trouble grave dans les connexions sensori-motrices qui ont pour rôle de décomposer la continuité sonore des mots et de permettre aux souvenirs de s'appliquer aux perceptions correspondantes? On voit en effet des malades atteints de surdité verbale, incapables de réagir aux bruits ou de distinguer les sons qu'ils entendent. On en voit au contraire qui réussissent à reconnaître la parole dès qu'au lieu de leur être présentée dans sa totalité indistincte, elle leur est décomposée et scandée syllabe par syllabe.

Ce sont donc des mouvements intérieurs de décomposition et de répétition qui font que le souvenir peut se relier matériellement à la perception, qui rendent possible la reconnaissance automatique et qui préparent la reconnaissance intellectuelle. Mais c'est surtout quand il s'agit de rendre compte de la reconnaissance intellectuelle qu'il faut repousser la théorie d'après laquelle l'esprit remonte par une marche mécanique des sensations aux images et des images aux idées. Dans le cas qui nous occupe, c'est bien au contraire des idées que l'on part pour descendre de là aux images et enfin aux mots. Nous ne pouvons pas comprendre la parole d'autrui si nous ne nous plaçons d'emblée dans la série des idées qui vient s'exprimer en elle, si nous n'adoptons pas tout d'abord une attitude intellectuelle analogue à celle de l'interlocuteur. Et le passage des idées aux images auditives, des images auditives aux mots est un *progrès*, non une suite de *choses*. C'est pourtant comme une suite de choses qu'on

la traite ordinairement, en la représentant même dans un ordre à rebours, et voilà comment on en vient à assigner pour sièges aux idées et aux souvenirs des centres tout à fait problématiques. Mais, à moins d'accorder au cerveau une faculté mystérieuse de saisir dans des différences de sons des ressemblances d'idées, comment expliquer que les impressions auditives aillent réveiller telle image plutôt que telle autre? Au surplus, si les souvenirs étaient réellement disposés dans les cellules de l'écorce, on devrait constater dans l'aphasie sensorielle la perte irréparable de certains mots, la conservation intégrale des autres. Or ce n'est pas ce qui se produit. Tantôt c'est la totalité des souvenirs qui semble disparaître, d'ordinaire à la suite d'un choc violent, et alors non seulement les souvenirs en apparence abolis peuvent être présents, mais encore ils peuvent être agissants; ils sont aptes à reconnaître négativement ce qu'ils ne doivent pas reconnaître positivement, et ils peuvent enfin être restaurés dans leur intégrité. Mais le plus souvent les aphasies résultent de l'affaiblissement d'une fonction bien localisée, qui est la faculté d'actualiser les souvenirs des mots. On peut même expliquer par là que l'amnésie commence par les noms propres et finisse par les verbes. Toute explication de ce genre serait impossible, si l'on admettait que les images verbales sont déposées dans les cellules de l'écorce : comment la maladie entamerait-elle ces cellules dans le même ordre? Mais s'il est vrai que les souvenirs ont besoin pour se réaliser d'un adjuvant moteur, on comprend que les verbes, dont l'essence est d'exprimer des actions imitables, soient précisément les mots les plus lents à nous échapper, tandis que les noms propres, étant les plus éloignés de ces actions impersonnelles que peut esquisser le corps, disparaissent au premier affaiblissement notable de la fonction. Ainsi pas plus dans un cas que dans l'autre nous ne trouvons de souvenirs localisés dans la substance cérébrale; la prétendue destruction des souvenirs par des lésions du cerveau n'est en définitive qu'une interruption du progrès continu par lequel le souvenir s'actualise. Si l'on voulait malgré tout localiser les souvenirs en un point déterminé du cerveau, on ne pourrait expliquer ni la distinction de la perception et de la mémoire, ni leurs rapports. Car supposons que le souvenir ne soit qu'une disposition acquise des éléments que la perception a impressionnés : comment se fait-il alors que la totalité des souvenirs d'un certain genre nous échappe, tandis que la faculté correspondante de percevoir demeure intacte? Suppo-

sons qu'on assigne à la perception et au souvenir des éléments nerveux distincts : comment se fait-il que le souvenir tende à s'achever dans la perception? L'origine de ces insolubles difficultés est toujours la même; on traite le souvenir et la perception comme des *choses*, au lieu de considérer le *progrès* par lequel l'un rejoint l'autre.

Mais comment le souvenir peut-il rejoindre la perception, sinon parce que les centres où naissent les sensations élémentaires peuvent être actionnés aussi bien par les images rémémorées que par les images des objets actuels? Il n'y a pas dans la substance cérébrale d'images, de centres d'aperception; il y a simplement des organes de perception virtuelle influencés par l'intention du souvenir, comme il y a à la périphérie des organes de perception réelle, influencés par l'action de l'objet. C'est-à-dire que des excitations peuvent émaner du dedans, que l'image virtuelle tend à faire agir le corps dans un certain sens et qu'elle provoque pour cela les sensations correspondantes. Et il devient alors indispensable de suivre cette évolution de l'esprit qui va du souvenir pur au mouvement par l'image et la sensation : c'est, rappelons-le bien, une évolution : il faut donc essayer de la saisir et de la reproduire, et se bien garder d'en réaliser et d'en séparer les moments.

Toute cette démonstration de M. Bergson, conduite avec tant de précision et d'ingéniosité, aboutit finalement à mettre aux prises deux conceptions de la vie de l'esprit : l'une est la conception associationniste, qu'accepte au fond l'école physiologique en la transposant dans une autre langue, et d'après laquelle la réalité psychologique se constitue par le rapprochement mécanique d'éléments plus ou moins inertes; l'autre est la conception déjà soutenue autrefois par M. Bergson, d'après laquelle la réalité psychologique est en son fond un progrès dynamique, que les nécessités de la pratique et les exigences de l'entendement discursif morcellent en phases discontinues, fixées même comme des choses. Cette conception n'est pas simplement reproduite au cours de ce nouvel ouvrage; elle en a été, d'après ce que nous dit M. Bergson dans son *Avant-propos*, l'idée génératrice. Seulement elle est développée en un sens nouveau, et, à ce qu'il semble, de façon à résoudre certaines difficultés que laissait subsister l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Ce dernier livre restait dominé par une tendance dualiste très nette en dépit des indications que çà et là il fournissait pour la réduire. Il s'appliquait à retrouver surtout la fuyante activité du « moi profond »;

mais ce qui était brièvement expliqué, ce qui était même présenté sous la forme d'une opposition assez tranchée, c'était le rapport du moi profond au moi superficiel, esclave du langage et de l'action. M. Bergson n'a eu qu'à rester fidèle à sa méthode pour dégager ce rapport de toute expression purement abstraite et le représenter comme une transition concrète, à degrés successifs et à moments continus, de la vie mentale déployée dans toute son ampleur originelle à la vie mentale contractée dans le mécanisme sensori-moteur du corps. De là la théorie si intéressante des *plans de conscience*, développée par M. Bergson avec un sens si vif de la complexité de la vie psychologique et de la solidarité naturelle des formes sous lesquelles elle nous apparaît. Mais cette théorie ne peut être pleinement comprise que si certains détails de la critique antérieure sont rappelés et que si, d'autre part, certains préjugés sont écartés, qui empêcheraient de la bien entendre.

Et d'abord nous savons que, quand il se souvient, l'esprit peut se placer à des hauteurs différentes et que le souvenir-image qu'il évoque peut être plus près, tantôt du souvenir pur qu'il commence à matérialiser, tantôt de la perception où il commence à s'incarner. L'erreur de la psychologie associationniste, c'est de ne vouloir considérer les opérations de l'esprit que dans le terme stable auquel elles aboutissent et de ne les définir en conséquence que par rapport à ce terme. Parce que le souvenir s'achève dans la perception, on le définit une perception plus faible. Mais oserait-on prétendre que tout état faible est le souvenir d'un état fort? Et surtout pourquoi cet état faible irait-il, en vertu de sa seule faiblesse, se rejeter dans le passé? En réalité, si le souvenir n'arrivait pas à la conscience présente avec la marque du passé qui le caractérise, il serait impossible de le faire rétrograder derrière nous à un moment du temps écoulé. Le passé ne peut être saisi comme tel que si nous suivons le mouvement par lequel il redevient présent, que si par conséquent nous nous plaçons d'emblée en lui. Créatrice de distinctions artificielles, l'école associationniste méconnaît les distinctions naturelles, et en particulier la distinction du passé et du présent.

Cette distinction est cependant bien fondée puisque le passé, c'est ce qui n'est pas, et le présent c'est ce qui est. Dira-t-on que le présent c'est ce qui fuit, ce qui est bientôt loin de nous, ce qui n'est pas? Cette remarque, parfaitement exacte, si elle consiste à rappeler que le présent implique une perception du passé immédiat et une

détermination de l'avenir immédiat, devient tout à fait fausse si, s'appuyant sur la notion du temps abstrait, elle fait de mon présent quelque chose d'insaisissable ou d'irréel. Mon présent, c'est mon attitude vis-à-vis de l'avenir immédiat, déterminée ou suggérée soit par les perceptions immédiatement reçues, soit par les images transformées en sensations naissantes. Ces images, à mesure qu'elles se préparent à collaborer à mon action, se détachent du passé et n'en participent que par le souvenir dont elles émanent. Mon présent consiste donc dans la conscience que j'ai de mon corps; il est sensori-moteur. Mon passé reste là où il est, impuissant et par là même inconscient.

C'est parce que le passé est inconscient que les psychologues conçoivent qu'il n'existe pas en lui-même, qu'il est le simple effet d'une projection imaginative de données actuelles. La notion d'états psychologiques inconscients nous répugne, parce que nous avons commencé par faire de la conscience la propriété constitutive des états psychologiques. Comment dès lors ces états pourraient-ils exister du moment qu'ils ont cessé d'être conscients? Mais là encore se glisse l'erreur qui vicie, comme nous l'avons vu, les théories de la perception extérieure. Il est aussi inexact de définir les états psychologiques par la conscience que nous en prenons que de définir la réalité du monde matériel par la perception que nous en subissons. Et il n'y a pas plus de raisons pour supposer que le passé, une fois perçu, s'efface qu'il n'y en a pour supposer que les objets extérieurs sont abolis dès qu'ils ne sont plus représentés. Ainsi en analysant la vie de l'esprit, M. Bergson prétend la défendre contre le subjectivisme dont elle serait d'autant plus aisément la dupe qu'elle croit mieux, en l'acceptant, consacrer ses droits. Le réel de la vie mentale ne se ramène pas à la forme sous laquelle nous le saisissons, car cette forme est la forme de l'action : elle exprime ce qui est, non pas tel qu'il est, mais dans la mesure où il nous est utile, ce qui va agir ou ce qui agit en nous. Pour M. Bergson, et nous trouvons là une des idées fondamentales de son livre, un des préjugés les plus faux, dus à l'influence de la métaphysique intellectualiste, est celui qui consiste à vouloir définir l'existence en fonction d'autre chose qu'elle-même, qu'il s'agisse de l'existence des choses ou de l'existence de l'esprit. L'existence est une *donnée naturelle*, qui se laisse reconnaître à certains caractères, mais qui n'est pas garantie et n'a pas besoin d'être garantie par eux; ces caractères sont, d'une part,

la présentation à la conscience, d'autre part, la connexion logique ou causale de ce qui est présenté avec ce qui précède et ce qui suit. Ces caractères peuvent être en fait plus ou moins saillants, plus ou moins également combinés. Mais l'entendement logique les dissocie; n'attribuant au monde extérieur que la connexion causale, au monde intérieur que la présentation à la conscience, il nous incline à concevoir une vie psychologique discontinue, sans cesse renaissante, comme si nous ne nous possédions pas nous-mêmes tout entiers en chacun de nos actes, et d'un autre côté une réalité matérielle, bien liée, mais figée en ses états, comme si elle n'entrait pas naturellement en rapport avec des consciences vivantes. Au fond l'inconscient du monde intérieur est plus proche de notre conscience actuelle que l'inconscient du monde extérieur. L'inconscient du monde intérieur constitue notre personnalité présente, qui opère en nous tout entière, tandis que l'inconscient du monde extérieur reste pour nous dans sa plus grande part inexploré et ne nous fascine de son existence que parce qu'il nous paraît gros de promesses et de menaces. Ainsi le passé n'a pas cessé d'être; il a cessé seulement d'être utile; si la conscience l'exclut en principe, c'est qu'elle est occupée à regarder et à préparer ce qui se déroule actuellement; et si elle en rappelle certains détails, c'est dans la mesure où ils lui paraissent pouvoir s'organiser avec notre état présent.

Voilà donc comment s'explique le rapport concret du présent au passé : il y a une mémoire du corps, constituée par l'ensemble des systèmes sensori-moteurs que l'habitude a construits, qui joue notre expérience passée, mais n'en évoque pas l'image; il y a d'autre part la mémoire vraie qui enregistre et retient tous nos états comme ils se présentent dans leur singularité; ces deux mémoires, qu'il a fallu distinguer, uniquement pour montrer que la première n'est pas tout, ne sont pas deux mémoires séparées : la première n'est que la pointe mobile insérée par la seconde dans le plan mouvant de l'expérience; la mémoire vraie adresse aux mécanismes sensori-moteurs les souvenirs capables d'en diriger et d'en éclairer le fonctionnement; les mécanismes sensori-moteurs fournissent aux souvenirs inconscients, c'est-à-dire impuissants, le moyen de prendre corps et de devenir efficaces. C'est l'accord de ces deux mémoires qui caractérise les esprits bien équilibrés, les hommes de bon sens, détachés du rêve et affranchis de l'impulsion machinale, les hommes capables d'action éclairée. La première, livrée à elle seule, nous ferait

surtout saisir les différences individuelles, la seconde les qualités impersonnelles. C'est en allant de l'une à l'autre, en se déployant à travers les deux, que l'esprit conçoit les idées générales : les idées générales résultent bien de ce double mouvement; elles ne pourraient être formées par une sorte de procédé logique fixe sans impliquer un cercle vicieux; car, si, pour généraliser, il faut avoir abstrait, c'est-à-dire dégagé du concret les qualités qui peuvent être étendues aux individus, pour abstraire, il faut avoir généralisé, c'est-à-dire discerné les qualités qui sont communes et essentielles. Mais en fait nous ne partons pas, comme le supposent également nominalistes et conceptualistes, de la perception d'objets individuels; nous partons d'un sentiment confus de *qualité marquante* ou de ressemblance qui engendre ultérieurement par voie de dissociation la généralité clairement conçue et l'individualité nettement perçue. La ressemblance agit mécaniquement sur nous avant d'être traduite en idée, et notre premier sentiment de la généralité n'est que la conscience d'une identité d'attitude dans une diversité de situations. C'est alors que la mémoire et l'entendement entrent en jeu, la mémoire greffant des distinctions sur les ressemblances spontanément abstraites, l'entendement dégageant de l'habitude des ressemblances la notion de la généralité. L'idée générale se forme et s'éprouve ainsi, se mouvant entre les deux limites de la mémoire pure et de l'action. C'est pour l'avoir fixée à l'une de ces deux limites qu'on la confond, soit avec le mot qui la traduit, soit avec les multiples images individuelles qui en sont l'équivalent. On oublie que l'essence de notre vie psychologique est de se répéter à des plans divers entre ces deux plans extrêmes, le plan de l'action, où le corps a contracté son passé en habitudes motrices, et le plan de la mémoire pure, où l'esprit conserve dans tous ses détails le tableau de la vie écoulée.

C'est encore parce qu'il a confondu tous ces plans de conscience différents que l'associationnisme n'a pas pu rendre compte des lois d'association par contiguïté et par ressemblance. Ces deux lois, dans l'expression vague qu'il leur donne, ne déterminent rien; car il n'est pas d'idée qui ne puisse trouver, pour ressembler à une autre, quelque genre commun et qui ne puisse par là aussi devenir proche de toute autre idée d'abord lointaine. Au fond, pour l'associationnisme, chaque souvenir est un acte figé, dont on ne peut dire ni pourquoi il vise à s'en agréger d'autres, ni pourquoi il choisit, en vertu de

la contiguïté ou de la ressemblance, entre une foule de souvenirs dont les titres sont égaux. Supposons au contraire que l'intelligence se meuve entre les plans extrêmes de la mémoire pure et de l'action; nous savons que l'intérêt d'un être vivant est de saisir dans une situation présente ce qui ressemble à une situation antérieure, d'en rapprocher ce qui précède et surtout ce qui a suivi pour profiter de l'expérience acquise : les associations par ressemblance et par contiguïté sont donc les seules qui répondent à cet intérêt. Mais dans le plan de l'action ces associations sont fondues et automatiquement réalisées; des situations analogues ont fini, en effet, par lier entre eux certains mouvements de notre corps, et dès lors la même réaction plus ou moins machinale qui détermine le retour de ces mouvements contigus dégage de la situation qui les provoque sa ressemblance avec des situations passées. Dans le plan de la mémoire pure tous les souvenirs diffèrent de la perception actuelle et ne peuvent s'en rapprocher que par l'évocation spontanée de quelque ressemblance inventée par l'esprit; entre eux, à cause de leur individualité essentielle, c'est plutôt par la contiguïté qu'ils sont liés. La mémoire oscille entre ces deux plans et le choix qu'elle opère de telle contiguïté ou de telle ressemblance parmi beaucoup d'autres dépend du degré d'inclinaison qu'elle a, soit vers l'action présente, soit vers les purs souvenirs. Mais, en tout cas, elle n'est pas essentiellement composée d'états primitivement distincts entre lesquels s'établirait après coup un rapprochement; elle n'est pas le résultat d'associations qui se font : elle est en elle-même une et indivisée, et ce qu'il faut expliquer en elle, c'est plutôt l'œuvre de dissociation apparente par laquelle elle détache d'elle tel ou tel souvenir, ou, pour mieux dire, l'opération par laquelle elle lie à la situation présente tel ou tel de ses aspects.

Cette critique de l'associationnisme met nettement en relief le principe de la méthode psychologique de M. Bergson. Cette méthode pourrait être brièvement définie : une analyse contre l'analyse. La plupart des philosophes et des psychologues usent de l'analyse à contre-sens; ils l'emploient à résoudre ce qui dans le réel est irrésoluble, à savoir le réel lui-même dans son existence naturelle et dans la solidarité essentielle de ses états. Ils prétendent retrouver avec elle l'élément ultime qui, par multiplication et recomposition, restituera la réalité. Ils oublient qu'il ne saurait y avoir, à parler exactement, d'existence élémentaire, que l'existence n'est pas un élé-

ment puisqu'elle est une synthèse primitive et irréductible d'éléments, qui même ne sont conçus comme tels que par une opération abstraite de l'entendement. Le rôle de l'analyse, si considérable qu'il soit, ne peut être que négatif; elle ne peut et ne doit servir qu'à résoudre les nécessités factices qui limitent ou empêchent l'intuition immédiate. Tout autre acte qu'un acte d'intuition immédiate ne peut nous faire connaître du réel que des formes partielles et discontinues. L'intuition immédiate, c'est le réel se saisissant lui-même dans son progrès concret, dans son unité indivisée et indivisible, avant les déterminations distinctes qui le morcellent. *Omnis determinatio negatio est.* La pensée de M. Bergson est toute pénétrée de la vérité de cette formule, dont elle prétend trouver la confirmation dans un sentiment adéquat de la continuité de la vie intérieure. Mais ce n'est pas seulement l'expérience intime qui nous permet de retrouver le réel tel qu'il est, à la condition d'être débarrassée de toute interposition artificielle; c'est aussi l'expérience externe. Car, d'abord, ces deux sortes d'expérience ne sont pas absolument l'une en dehors de l'autre; « notre perception faisant partie des choses, les choses participent de la nature de notre perception » (p. 200); si bien qu'en somme les formes psychologiques de l'existence enveloppent cela même qui nous est extérieur. En outre, si ces deux sortes d'expérience, et surtout l'expérience externe, semblent être actuellement en dehors du réel, ce n'est pas parce qu'elles sont l'expérience, c'est parce qu'elles ne sont pas toute l'expérience. Il faut émanciper l'expérience du préjugé empirique en vertu duquel nous la regardons d'abord comme incohérente, sauf à chercher péniblement les moyens d'en raccorder les parties. Si l'expérience se révèle superficiellement à nous par des modes finis et disjoints, c'est parce qu'elle a dû s'infléchir dans le sens de notre utilité; et voilà pourquoi on déclare qu'elle ne peut donner lieu qu'à une connaissance relative, susceptible ou non, selon les systèmes, d'être complétée par une connaissance transcendante. Mais, au fond, si elle est relative, ce n'est pas à des nécessités irréductibles de notre esprit, mais à des habitudes engendrées par nos besoins. En travaillant à nous dépouiller de ces habitudes nous pourrons reprendre contact avec le réel et saisir dans l'expérience absolue la réalité absolue qui ne fait qu'un avec elle. L'être de l'expérience complète telle que l'entend M. Bergson est assez analogue à l'être de l'intuition intellectuelle, conçu par certains métaphysiciens, dont l'indécomposable

unité ne se brise en apparence qu'en tombant sous le regard de la conscience humaine ; mais, pour M. Bergson l'intuition psychologique, plus positive, et en ses données immédiates incontestable, peut révéler ce qu'on réclame de l'intuition intellectuelle : non pas qu'elle se résume pour nous dans un acte simple qui en déploirait d'un coup tout le contenu ; mais ce que nous saisissons d'elle nous permet de retrouver ce qu'elle est. Il y a moyen de « reconstituer, avec les éléments infiniment petits que nous apercevons de la courbe réelle, la forme de la courbe même qui s'étend dans l'obscurité derrière eux. En ce sens, la tâche du philosophe, telle que nous l'entendons, ressemble beaucoup à celle du mathématicien qui détermine une fonction en partant de la différentielle. La démarche extrême de la recherche philosophique est un véritable travail d'intégration » (p. 204). Quels sont, en ce qui concerne la matière, les principaux résultats de ce travail ?

D'abord tout mouvement, en tant que passage d'un repos à un repos, est absolument indivisible. Cette proposition est l'expression d'un fait, dégagé seulement des interprétations hypothétiques qui le dénaturent. Quand nous percevons à l'intérieur de nous-mêmes un mouvement accompli par notre bras, nous éprouvons une sensation continue qui commence au moment où le mouvement commence, qui ne finit qu'au moment où le mouvement finit lui-même, et nous ne doutons pas que cet acte de perception, dans la durée où il s'est développé, ne soit indivisé. Quand nous percevons ce même mouvement comme un objet extérieur, il nous semble que dans l'espace où il se déploie il puisse à chaque point être divisé. Mais, en fait, dans ce dernier cas notre vue a bien saisi le mouvement à l'état d'indivision, car si le mouvement traverse, pour aboutir à son terme, des points intermédiaires, il y passe sans s'y arrêter, et c'est ce passage même qui le fait mouvement. Seulement nous sous-tendons derrière le trajet réel parcouru par le mobile la trajectoire qui le symbolise, et comme cette trajectoire est une ligne divisible à l'infini, nous attribuons le caractère de divisibilité à l'infini au mouvement lui-même ; nous représentons la durée sans moments dans laquelle le mouvement s'écoule par l'espace homogène dont l'infinie divisibilité sollicite en retour l'infinie divisibilité de la durée. Et comme, devenu ainsi divisible, le mouvement paraît s'arrêter à chaque point de l'espace, nous supposons que le mobile est effectivement en repos à chaque point, et dès lors nous sommes impuis-

sants à expliquer comment des immobilités peuvent, en se juxtaposant et en s'additionnant, produire le mouvement.

C'est que la mobilité est le dernier caractère que l'on puisse négliger quand il s'agit de savoir ce qu'est le mouvement. Et précisément parce que le mouvement dans son essence ne se laisse pas reconstituer, il est réel et non pas seulement apparent. Les symboles mathématiques par lesquels on le figure sont incapables de décider par eux-mêmes si c'est le mobile qui se meut plutôt que les axes ou les points auxquels on le rapporte; et d'un autre côté les causes que les physiciens ont imaginées pour distinguer, grâce à elles, le mouvement réel du mouvement apparent, ne sont déterminables que par rapport au mouvement lui-même. Reste donc que ce soit le mouvement lui-même qui nous informe de sa réalité. Et c'est ce qui arrive en effet. Je suis positivement assuré de la réalité du mouvement quand je le produis après avoir eu l'intention de le produire et que le sens musculaire m'en apporte la conscience. Pourquoi en serait-il autrement quand je perçois des changements dans les choses? Est-ce que, par exemple, un son ne diffère pas du silence, comme aussi un son d'un autre son? Les mouvements réels sont donc saisis en eux-mêmes et non pas par relation à d'autres états que ceux qu'ils impliquent : ce sont des absolus.

A quoi tient cependant la distinction des mouvements apparents et des mouvements réels? Pour répondre à cette question, remarquons simplement qu'elle suppose que la matière est divisée en corps indépendants, aux contours rigoureusement déterminés. Or cette division, relative aux exigences de nos sens, qui sont eux-mêmes esclaves de nos besoins, est cependant contraire aux données premières de nos sens supérieurs, comme la vue et le toucher, qui portent sur le réel sans rencontrer d'interruption. Ce qui est, c'est une continuité mouvante où tout change et demeure à la fois; nous en venons à dissocier ces deux termes, permanence et changement, à représenter la permanence par des corps et les changements par des mouvements homogènes dans l'espace. Or cette dissociation, loin de répondre à un intérêt scientifique, répond simplement à un intérêt vital, qui nous pousse à ériger en centres d'individualités séparées les parties du réel où doit se porter notre action. Et cette tendance à former des individus est fortifiée d'autre part par le sentiment que nous avons de tracer autour de nous, à titre de consciences vivantes, des zones matérielles distinctes où rayonne l'in-

fluence de notre corps. Mais si la division de la matière en individualités indépendantes est simplement relative à notre action possible sur elle, l'hypothèse des atomes ne peut être que schématique et provisoire. En effet, bien qu'il n'y ait aucune raison pour représenter l'atome comme solide plutôt que comme liquide ou gazeux, on se le figure solide, parce que les solides sont les objets sur lesquels nous avons le plus de prise; et d'un autre côté on parle d'un choc entre les atomes parce que le contact est le seul moyen dont nous semblons disposer pour faire agir notre corps sur les autres corps. Mais des expériences simples montrent que la solidité est loin d'être un état parfait et tranché de la matière et qu'il n'y a pas non plus de contact réel entre deux corps qui se poussent; en outre, toutes les tentatives destinées à approfondir la nature de l'atome aboutissent à en dissoudre la solidité et l'inertie, soit dans des mouvements, soit dans des lignes de force dont la solidarité réciproque rétablira la continuité universelle.

Or l'introduction de ces derniers symboles tend à vérifier ce que l'analyse psychologique du mouvement nous avait appris, à savoir qu'il se produit dans l'étendue concrète des modifications, des changements de tension et d'énergie, rien de plus. Dès lors, on a le droit de conclure que le mouvement est plutôt le transport d'un *état* que d'une *chose*. Mais cette conclusion suppose qu'il y a dans le mouvement des qualités et non pas seulement la quantité pure et homogène. Au fait, si le mouvement représenté dans l'espace n'est que la figure abstraite du mouvement qui s'accomplit dans la durée, quelles raisons aurions-nous d'exclure du mouvement vrai ce qui n'est incompatible qu'avec le mouvement abstraitement représenté? Et puisque d'ailleurs notre perception comprend un état de notre conscience et une réalité distincte de nous, comment expliquerait-on le passage de la réalité, si elle était purement quantitative, à notre état de conscience, qualitativement déterminé? Il faut donc admettre qu'il y a de la qualité dans le mouvement, que le mouvement réel n'est que la qualité même, vibrant pour ainsi dire intérieurement et scandant sa propre existence en un nombre incalculable de moments. Par suite la distinction de la matière et de l'esprit doit être posée en fonction du temps plutôt qu'en fonction de l'espace; ce qui distingue la matière de l'esprit, c'est que les changements qui s'accomplissent en elle suivent un rythme de durée infiniment rapide par rapport au rythme de durée de notre propre conscience, c'est qu'ils

sont comme des répétitions d'un acte relativement le même, susceptibles à la limite d'être déduites les unes des autres comme des quantités homogènes; et ce qui distingue l'esprit de la matière, c'est qu'il contracte en un moment unique de sa durée ce qui en soi se répartit sur un nombre extrêmement considérable de moments, c'est qu'il saisit les effets, condensés par sa propre tension, d'une multitude de répétitions et d'évolutions intérieures, qu'il concentre ainsi des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments différenciés d'une vie plus intense. Par là on échappe aux antinomies qui naissent de la représentation d'un temps et d'un espace homogènes, conçus comme les propriétés nécessaires des objets; par là on échappe également à la conséquence que le kantisme tirait de ces antinomies, et d'après laquelle matière et esprit sont également inconnaissables.

Mais par là surtout on peut surmonter le dualisme, auquel s'en tenait l'*Essai sur les données immédiates*, et qui n'est plus conçu ici que comme un procédé critique aboutissant à une conclusion provisoire. C'est précisément parce que l'analyse a poussé le dualisme à l'extrême qu'elle en a dissocié les éléments contradictoires, et qu'elle permet de le surmonter. En effet, l'esprit paraît s'opposer à la matière comme l'inétendu à l'étendu, la qualité à la quantité, la liberté à la nécessité. Or nous avons vu en premier lieu que l'étendue matérielle n'est pas l'étendue divisible dont parle le géomètre, qu'elle est plutôt analogue à l'extension indivisée de notre représentation. C'est en la subdivisant au moyen d'un espace abstrait, déployé au-dessous d'elle pour les besoins de l'action, vidé de tout contenu concret par l'entendement logique, qu'on la transforme en une étendue multiple et infiniment divisible. C'est par un travail inverse, en la subtilisant, qu'on la résout en ces sensations inextensives, incapables de constituer par leur rapprochement des objets réels, très différentes des sensations véritables qu'une psychologie plus pénétrante déclare toutes extensives à quelque degré que ce soit. Entre l'inétendu et l'étendu il y a donc l'extension, dont ces deux termes ne sont que les limites abstraites et fictives. Il résulte de là que l'opposition de la quantité et de la qualité n'est pas irréductible; car le mouvement ne serait quantité pure que s'il y avait un espace abstrait; or le mouvement concret, capable d'engendrer les qualités sensibles, doit avoir quelque chose de la sensation; il est cette sensation répartie sur un nombre infiniment plus grand de moments,

vibrant à l'intérieur de sa chrysalide. Dès lors entre les qualités sensibles considérées dans notre représentation et ces mêmes qualités traitées comme des changements calculables, il n'y a qu'une différence de tension : notre perception concrète, synthèse de la perception pure et de la mémoire pure, résume dans son apparente simplicité une multiplicité considérable de moments. Ainsi par l'idée de tension se lève l'opposition de la qualité et de la quantité. Les mêmes vues développées doivent enfin résoudre l'opposition de la liberté et de la nécessité. Si, en effet, la faculté qu'a l'esprit de se dégager du rythme d'écoulement des choses, de se souvenir du passé pour déterminer l'avenir, mesure le degré de son indépendance, d'un autre côté la mémoire n'intervient pas comme une fonction dont la matière n'aurait aucun pressentiment; capable, elle aussi, de conserver le passé dans le présent, la matière imite l'esprit, sans atteindre seulement à ce pouvoir de sélection et de concentration par lequel l'esprit dégage des choses ce qui l'intéresse et contracte en un moment de sa vie une énergie dont les effets se propagent sur des moments infiniment plus nombreux de l'existence matérielle.

Ce sont là les conclusions extrêmes de *Matière et Mémoire*; par leur hardiesse et leur ampleur, elles semblent dépasser singulièrement les prémisses du livre, si simples et si positives. Cependant la marche qui y aboutit paraît régulière et continue. C'est peut-être en cela que se révèle avec le plus d'éclat la force de pensée de l'auteur. Il lui a fallu pour constituer sa doctrine différents genres d'esprit dont chacun fût cultivé pour lui-même presque avec raffinement et qui vinssent cependant soutenir de leur accord une conception très spontanée et très vivante. Il lui a fallu aussi une remarquable puissance d'abstraction pour lier des problèmes qui étaient sans connexion apparente et dont la solidarité, une fois établie, se manifeste de plus en plus à mesure que l'ouvrage se déroule. L'impression de nouveauté qu'on reçoit de toute part n'est pas affaiblie, tant s'en faut, par le sentiment qu'on pourrait avoir d'être ramené, suivant les intentions de l'auteur, « aux conclusions du sens commun ». (Avant-propos.)

S'il fallait trouver à tout prix une doctrine qui fût par sa méthode l'analogue de la doctrine de M. Bergson, c'est à la philosophie de Berkeley qu'il y aurait peut-être lieu de songer. On n'oublie pas, en disant cela, que Berkeley a été l'un des fondateurs de cette psychologie associationniste, si vivement combattue par M. Bergson, et que

l'une de ses principales théories a été dans ce livre même (p. 238 et suiv.) l'objet d'une critique décisive. On n'oublie pas non plus que Berkeley paraît représenter cet idéalisme qui dénie au monde extérieur toute existence à part de l'esprit. Mais ce ne sont là que des caractéristiques superficielles de sa pensée, qui a obéi à une plus profonde inspiration. Ce qu'il y a par-dessous son associationnisme et son immatérialisme, c'est une tentative pour ramener l'*objet* construit par les métaphysiciens à la donnée psychologique, à la donnée immédiate, pour retrouver derrière les artifices que crée l'entendement et que consacre le langage ce qui est réel indépendamment de toute forme logique, pour substituer à l'usage des idées générales abstraites la clarté naturelle de l'intuition : libérée des conventions philosophiques, la pensée humaine reviendrait d'elle-même au sens commun. C'était de là que partait Berkeley pour montrer que la matière n'est ni une substance inaccessible, ni une quantité pure; car d'une part il n'y a rien à chercher derrière le *donné*, et d'autre part ce qui est donné se présente toujours avec quelque qualité. A-t-il trouvé de sa doctrine une formule plus exacte que celle-ci, qui appartient à M. Bergson : « La vérité est qu'il y aurait un moyen, et un seul, de réfuter le matérialisme : ce serait d'établir que la matière est absolument comme elle paraît être (p. 67) » ? Les choses se définissent en leur entier par leur présence, réelle ou possible, et comme cette présence ne peut être que psychologiquement constatée ou psychologiquement induite, la psychologie est en mesure de nous fournir la connaissance vraie de ce que sont les choses.

Mais ce qui fait l'intérêt très actuel du travail de M. Bergson, c'est qu'il a essayé d'échapper aux objections que peut soulever une telle méthode et qu'elle a en effet historiquement soulevées. Il semble que dans une doctrine comme celle de Berkeley l'objectivité soit compromise de deux façons; en premier lieu parce que le fait que certains états nous apparaissent indépendamment de notre vouloir, n'équivaut pas au sentiment de leur extériorité; en second lieu parce que la discontinuité apparente de nos idées nous met en présence d'un monde discontinu, dont on ne peut pas dire, à cause de la contingence de ses lois, qu'il soit vraiment un monde. Mais la connaissance du rôle exactement joué par le système nerveux nous permet, d'après M. Bergson, de rejeter les images en dehors de notre conscience et de reconnaître leur extériorité comme une donnée naturelle. En outre, une vue plus pénétrante de la vie men-

tale nous permet de saisir derrière sa discontinuité superficielle, due aux exigences de l'action, sa continuité réelle et indivisée : si bien que la représentation des choses qui est en nous nous donne, abstraction faite des limites qu'elle reçoit, le sentiment de l'unité du réel. Ce sentiment est vrai parce qu'il est naturel et immédiat; tandis que les constructions par concept qui le méconnaissent et parfois cependant aspirent à l'imiter sont factices et arbitraires. M. Bergson oppose très catégoriquement sa méthode et sa doctrine à la méthode et à la doctrine intellectualistes.

Est-ce cependant l'essence de l'intellectualisme que de décomposer le réel par des procédés qui empêcheront invinciblement de le recomposer, que d'être fatalement condamné à morceler en choses distinctes et juxtaposées ce qui est évolution dynamique, progrès continu? Il semble que la critique de M. Bergson ne porte que contre des expressions superficielles de l'intellectualisme. Lui, qui reproche à l'empirisme d'avoir affecté une forme intellectualiste, n'aurait-il pas revêtu l'intellectualisme d'une forme empirique? N'est-il pas vrai que l'intellectualisme moderne s'est de plus en plus dégagé du mécanisme logique de l'entendement abstrait, qu'il s'est appliqué à substantialiser le moins possible la nature et les opérations de la pensée, qu'il a rappelé à la raison sa puissance de synthèse autant que sa puissance d'analyse, et qu'il l'a invitée à chercher non dans ses créations spontanées, mais dans les intuitions de l'expérience la matière de son activité synthétique? Autant et plus que toute autre doctrine l'intellectualisme a présupposé l'un, le continu, le tout; il s'est défendu de considérer comme une progression réelle le procédé purement régressif par lequel il représentait l'un comme composé par la pluralité, le continu comme composé par le discontinu, le tout comme composé par les parties. Il a été trop pénétré de l'esprit de système pour ne pas affirmer que la forme systématique est en soi antérieure aux éléments qui la constituent, qu'elle en crée la réalité, tout au moins l'intelligibilité. S'il semble considérer ces éléments comme existant en soi, ce n'est là qu'une considération *momentanée*, résultat d'une abstraction dont il a parfaitement conscience, et qui lui permet de mesurer le degré de cohésion exigé de la pensée pour les unir.

Assurément, selon l'intellectualisme, la raison comprend comme une de ses fonctions subordonnées la faculté de résoudre le réel, et il semble que l'exercice de cette faculté ait pour effet de distinguer et

de juxtaposer des choses. Mais ce ne sont encore des choses que *pour la pensée* à un moment de son développement, et si elles sont désignées de ce substantif uniquement à cause de la nécessité où elles sont, pour être comprises, d'être fixées, d'être affranchies des vicissitudes de notre existence mouvante, disons que toute science suppose en effet l'existence de choses à connaître. Qu'il soit en effet nécessaire d'arrêter le mouvement naturel de la représentation et, en fixant l'esprit, de fixer par là même ce qu'il considère, c'est ce qu'on ne saurait contester à moins de réduire la connaissance à n'être que le sentiment perpétuellement renouvelé de l'écoulement de l'univers. Si l'on peut réveiller en nous ce sentiment sans péril apparent pour notre savoir, c'est que ce sentiment vient s'ajouter, pour en marquer ou plutôt pour en estomper les limites, à une science déjà fermement constituée qui ne procède pas de lui. Et non seulement ce sentiment ne nous donne pas la forme vraie et idéale de ce que la science doit retrouver ; mais il est peut-être la matière informe que la science doit résoudre si elle veut procéder, non par vues pittoresques, mais par raisons explicatives. Le seul moyen qu'elle ait de se reconnaître dans le devenir du monde, c'est d'y marquer des éléments ou des moments, c'est de se dégager de la tendance naturelle qu'a la représentation à les donner comme composés et unis, par là même de les poser dans une certaine mesure comme des *choses* indépendantes, sur lesquelles l'intelligence peut et doit insister.

L'analyse intellectuelle n'est donc pas un simple prolongement de cette analyse pratique qu'opère le corps en vue de l'action ; elle a plutôt pour effet d'en corriger et souvent d'en contredire les résultats. Elle suppose que les parties perçues de l'univers n'en sont pas les véritables éléments, que la réalité de la matière doit être expliquée, non pas à partir de ce que nous en saisissons, mais à partir de ce que nous en concevons clairement. Et il ne sert à rien d'objecter que des éléments ainsi intellectuellement constitués sont à jamais incapables de nous redonner par voie de recomposition le tout du monde matériel ; car ce serait toujours attribuer à l'intellectualisme la thèse qui ne lui appartient pas, et suivant laquelle la pensée totale ou la pensée du tout n'est que la somme ou le produit des opérations par lesquelles elle a décomposé son objet. L'intellectualisme n'abdique pas, il prend plutôt conscience de sa véritable signification quand il reconnaît que le réel est essentiellement et indivisiblement un, que les actes successifs d'abstractions par lesquels la

pensée travaille à le résoudre ont pour effet, non pas de créer des éléments en soi, mais de fixer aussi loin que possible de son centre les points d'où elle partira pour revenir à elle-même. La pensée tout entière reste virtuellement présente à chacun de ces actes; et voilà pourquoi la synthèse restera possible : mais précédée de l'analyse qui en aura résolu la matière en éléments et la forme en moments, la synthèse, au lieu d'être un fait nécessaire, accepté passivement comme une donnée, sera l'ordre, reconnu par la pensée comme sien, des « idées claires »; l'intelligence ne comprend que ce qu'elle lie après l'avoir délié.

En quoi cependant cette clarté pourrait-elle être supérieure à celle que nous fournit, selon M. Bergson, l'intuition immédiate? Pourquoi chercher dans un acte hypothétique de pensée ce qui peut devenir objet d'expérience, à la condition qu'on aille « chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* (p. 203) »? Toute la question est là, en effet, dans ce rapport de l'expérience humaine à ce qu'on pourrait appeler l'expérience vraie. Si l'idéalisme échoue, d'après M. Bergson, à expliquer le passage de l'ordre qui se manifeste dans la perception à l'ordre qui réussit dans la science, c'est qu'il a traité la perception comme une connaissance dont on ne comprend pas pourquoi elle est tout d'abord incomplète et incohérente. Si l'on laisse, au contraire, à la perception son vrai rôle, qui est de préparer des actions, il est aisé de comprendre le rapport qu'il y a entre la perception et les choses : c'est le rapport de la partie au tout. La démarche essentielle de la recherche scientifique ou philosophique, car c'est ici tout un, consiste, en prenant des parties ce qu'elles contiennent d'objectif, à retrouver le tout. Mais n'est-ce pas là le postulat arbitrairement ajouté à l'ensemble de nos données, que l'expérience vraie doit nous présenter un tout et non pas simplement, pour ainsi dire, une somme supérieure de parties? N'y a-t-il pas lieu de nous demander si, en supposant intimement unies dans une sorte de compénétration absolue les choses dont nous ne saisissons en nous que de minimes fragments, nous n'obéissons pas soit à un préjugé d'imagination, soit à une disposition rationnelle? Dans le premier cas, le subjectivisme inévitable de la perception persisterait dans l'effort même que nous ferions pour nous en affranchir; dans le second cas, ce ne serait pas par une vision directe du réel que nous

procéderions, mais par une vision conforme à l'exigence la plus profonde de la pensée. On pourrait peut-être invoquer une sorte de pressentiment du tout qui solliciterait dans notre conscience le retour à la réalité totale et indivisée, ou encore une espèce d'attraction sympathique exercée sur nos facultés par la vivante continuité de l'univers? Mais lorsqu'on estime insuffisante l'objectivité de la perception définie uniquement en fonction de tendances mentales, de quel droit expliquer, en fonction de tendances analogues, ce qui est plus que l'objectivité des perceptions particulières, ce qui est l'objectivité intégrale et absolue? Et d'un autre côté peut-on juger de ce que sont les choses par l'harmonie dont nous nous plaisons à les envelopper, et le contentement que nous éprouvons à nous représenter un univers pleinement un suffit-il à nous en garantir l'existence? Ce qui reste donc inexpliqué, c'est le droit que nous avons de compléter nos perceptions particulières par la représentation graduellement reconstituée d'un tout continu. Il y a là un idéal des démarches de l'esprit posé *a priori*, d'autant plus *a priori*, pourrait-on dire, que les connaissances dues à l'expérience vraie ne sont pas des connaissances relatives, mais, selon la thèse très explicite de M. Bergson, des connaissances absolues. C'est absolument que l'univers est donné comme une continuité mouvante, et non pas simplement pour une représentation *relativement* plus compréhensive que nos perceptions ordinaires.

Rappelons-nous du reste comment a été posée au début du livre la réalité du monde extérieur. A-t-elle été posée véritablement en dehors de toute théorie, selon ce qu'elle paraît être, c'est-à-dire comme une série d'images indépendantes de nous? Nullement. En même temps que les images étaient considérées comme indépendantes de nous, elles étaient considérées comme essentiellement liées entre elles par des rapports de dépendance réciproque. « Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes, que j'appelle les lois de la nature, et comme la science parfaite de ces lois permettrait sans doute de calculer et de prévoir ce qui se passera dans chacune de ces images, l'avenir des images doit être contenu dans leur présent, et n'y rien ajouter de nouveau » (p. 1). Ainsi ce qui a été posé tout d'abord, ce n'est pas seulement la réalité extérieure des images, c'est encore leur intelligibilité, ce n'est pas seulement leur existence pure et simple, c'est leur existence *telle que la science la requiert*. A

vrai dire, il semble bien que M. Bergson ait une tendance à subordonner leur intelligibilité à leur réalité, à faire de leur intelligibilité la forme abstraite de leur réalité. Mais, dans ce cas, l'intelligibilité explicite qu'il leur reconnaît n'est que leur intelligibilité pour nous, imparfaite évidemment, inadéquate à l'univers; seulement il y a une intelligibilité implicite qu'il met en elles, absolue celle-là et sans limites, d'après laquelle elles ont la double vertu de constituer un tout et de pouvoir apparaître à des consciences. En ce sens leur intelligibilité n'est pas seulement la formule schématique, elle est bien la condition de leur réalité. Et voilà pourquoi en définitive nous tendons à chercher par delà l'expérience humaine l'expérience vraie; voilà pourquoi nous supposons que cette expérience vraie nous livrera un monde sans parties réelles, sans solutions de continuité. « Si l'on réunissait, nous dit M. Bergson (p. 256), tous les états de conscience passés, présents ou possibles, on n'aurait épuisé par là, selon nous, qu'une très petite partie de la réalité matérielle, parce que les images débordent la perception de toutes parts. Ce sont précisément ces images que la science et la métaphysique voudraient reconstituer, restaurant dans son intégralité une chaîne dont notre perception ne tient que quelques anneaux. » Ces images existent donc même quand aucun être humain ne les percevrait. Cela est parfaitement juste en un sens, et il est très vrai que l'empirisme anglais, en les réduisant à des sensations possibles, n'en explique pas l'existence. Mais ces images existantes, nous ne pouvons les connaître que par la fonction qu'elles doivent remplir, et cette fonction, à laquelle se mesure leur existence, est précisément de relier ce que notre perception a séparé. Si par hasard elles manquaient à ce rôle qu'implicitement ou explicitement notre pensée leur assigne, elles perdraient toute raison d'être; et alors même qu'elles seraient, c'est-à-dire qu'elles nous sembleraient être sur le prolongement de notre perception actuelle, nous devrions douter de leur existence. Elles ne sont pas seulement des sensations possibles, elles sont des sensations possibles nécessaires, et c'est parce qu'elles sont les éléments indispensables d'un ordre rigoureux qu'elles sont, alors même que nous ne les percevons pas.

Donc, supposé que nos sens soient avant tout, comme disait Malebranche, des instruments d'utilité, et que les seules exigences de l'action distinguent l'expérience humaine de l'expérience vraie, l'idée de l'expérience vraie et des conditions qu'elle implique pré-

existe au travail par lequel nous la reconstituons. Elle préforme l'intuition qu'on lui fait correspondre. « Reprochera-t-on à notre méthode, demande M. Bergson (p. 207), d'attribuer arbitrairement à la connaissance immédiate une valeur privilégiée? Mais quelles raisons aurions-nous de douter d'une connaissance, l'idée même d'en douter nous viendrait-elle jamais, sans les difficultés et les contradictions que la réflexion signale, sans les problèmes que la philosophie pose? » Est-il cependant vraisemblable que la réflexion signale des difficultés ou des contradictions purement factices, que la philosophie pose des problèmes sans fondement? Au fait une connaissance immédiate est une connaissance certaine, si elle est bien toutefois une connaissance. Mais où est-elle, la connaissance immédiate? Suffit-il que nous croyions éprouver un contact de notre esprit et du réel pour être sûrs que la réalité est bien là, directement appréhendée par l'esprit? Suffit-il d'un sentiment de clarté naturelle pour nous mettre en possession du droit d'affirmer? Le vigoureux et brillant effort d'analyse par lequel M. Bergson est arrivé à déplacer dans la conscience humaine l'*immédiat* est plutôt fait pour inspirer des doutes. S'il y a un lieu où l'immédiation ne justifie jamais complètement une certitude, c'est la conscience humaine, où le sentiment du réel peut se développer à des plans différents et se fortifier autant de la tension de nos facultés que de l'influence ou de la résistance des choses. Le caractère de la vie psychologique, en sa spontanéité, c'est de rendre tout immédiat et naturel, d'ignorer ou de surmonter les oppositions établies par la connaissance réfléchie, de supprimer les intervalles. Nul n'a mieux montré que M. Bergson que la conscience rend vrai pour elle tout ce qu'elle voit et tout ce qu'elle vit, qu'il n'y a pas pour elle d'expression adéquate de ses actes en dehors de celle qu'elle s'en donne au moment où elle les accomplit. Aussi peut-on dire que toutes les intuitions de la conscience sont immédiates, et voilà pourquoi la conscience est une source abondante de croyances variées et contradictoires. Les formes « impures » de la mémoire et de la perception sont, quand elles se réalisent en nous, aussi immédiatement vraies que leurs formes « pures »; et si ces dernières sont, comme le soutient M. Bergson, à l'origine des états qui les combinent et les contractent, est-ce par notre sentiment intérieur que nous en sommes décidément assurés? Nullement. C'est par l'expérience objective. D'ailleurs l'expérience objective, en marquant les difficultés insolubles de la conception contraire, en

établissant la dissociation effective, dans certains cas, de la perception et de la mémoire, n'est pas capable d'ériger en théorie scientifique la conception à laquelle elle fournit une garantie initiale; de la conscience il ne saurait y avoir de théorie proprement scientifique, car si elle a une vie à elle, c'est en deçà ou au-dessous des réalités scientifiquement connaissables qu'elle la développe, entre le *rêve* de la mémoire pure et le *jeu* de l'action. Ce qu'on peut tenter de découvrir, c'est la forme la plus naturelle sous laquelle son mouvement peut être représenté, et l'intérêt durable des études de M. Bergson, c'est d'avoir établi qu'on peut mieux suivre son progrès concret en partant de son unité et de sa continuité premières qu'en partant de ses états distincts et discontinus. Mais il n'en reste pas moins que les intuitions immédiates, en ce qui concerne la connaissance du monde, restent scientifiquement suspectes, et que leurs objets sont toujours justiciables de la pensée.

Mais peut-être, à bien considérer le sens de certains arguments de M. Bergson, pourrait-on dire que l'intuition immédiate nous révèle surtout la forme dont l'expérience ne peut s'abstraire. C'est ainsi que l'indivisibilité et la continuité du mouvement sont conclues de l'indivisibilité et de la continuité de la sensation, soit musculaire, soit représentative, qui le manifeste : si bien que rien de ce qui serait donné comme divisé et discontinu ne devrait être jamais tenu pour réel. Cette conclusion se fortifie d'une conception constamment sous-entendue et parfois très explicite, selon laquelle il y a, antérieurement à nous, une perception universelle et impersonnelle du réel, ou, si l'on aime mieux, suivant laquelle réalité et perception sont comme les deux noms d'une même existence continuellement changeante dont nos perceptions humaines sont les modes discontinus et immobiles. On trouve çà et là de curieuses formules de cet idéalisme naturaliste : « Percevoir toutes les influences de tous les points de tous les corps possibles serait descendre à l'état d'objet matériel (p. 38). » « La matière étendue, envisagée dans son ensemble, est comme une conscience où tout s'équilibre, se compense et se neutralise; elle offre véritablement l'indivisibilité de notre perception; de sorte qu'inversement nous pouvons, sans scrupule, attribuer à la perception quelque chose de l'étendue de la matière (p. 245). » « La nature peut être considérée comme une conscience neutralisée et par conséquent latente, une conscience dont les manifestations éventuelles se tiendraient réciproquement en échec et s'annuleraient au moment

précis où elles veulent paraître (p. 278). » Mais si elles ne peuvent pas paraître en une forme personnelle, elles ne sont cependant que par leur adhérence à cette perception impersonnelle qui à la fois les lie et détermine leur nature en leur imposant son caractère. Entre la forme de la perception personnelle et la forme de la perception impersonnelle, il y a un attribut commun qui, dans les limites de l'une et avec l'extension illimitée de l'autre, est la continuité indivisée : en quoi la seconde diffère-t-elle de la première, sinon en ce qu'elle ne doit ni s'interrompre ni s'abréger, mais qu'elle doit se poursuivre identique à elle-même? Qu'on appelle encore, si l'on veut, perception cette perception impersonnelle; mais ne faut-il pas reconnaître que l'exigence qu'elle implique ne retient de la conscience psychologique que ce qui fait qu'elle peut communiquer avec elle, et qu'elle y ajoute ce que la conscience psychologique ne fournit pas, c'est-à-dire une loi immanente de développement nécessaire? Cette perception impersonnelle, en laquelle les perceptions particulières doivent s'unir et se compléter, c'est précisément la pensée, la pensée à ce moment défini par les philosophies de l'identité où elle ne fait qu'un avec la nature et où elle ne reconnaît pas encore la nécessité qu'elle impose. Il n'est donc pas étonnant que M. Bergson se refuse à concevoir derrière la science de la matière une métaphysique qui la doublerait, on n'aurait pas d'objet : la science telle qu'il l'entend suppose réalisées dans les choses à titre de propriétés les formes de la représentation ou de la connaissance dont la métaphysique et la critique s'appliquent à déterminer la signification et la portée.

On ne saurait donc admettre que la psychologie devienne ontologie par la simple extension de ses données immédiates : car elle ne peut devenir telle que grâce à des postulats qui, loin d'être des données, restent les conditions auxquelles doivent se plier les données pour être converties en objets : ou encore, ce qui revient au même, elle est forcée de projeter hors de tout sujet une conscience impersonnelle, pénétrée de pensée. C'est par là qu'elle s'achève et se contredit. Si ç'a été parfois le défaut de l'intellectualisme que de vouloir produire directement une psychologie conforme à ses exigences et à ses distinctions logiques, c'est encore participer en un sens de son erreur que de vouloir tirer du fait mental la marque de ce qui est objectif. Aussi n'est-ce plus précisément au fait mental que M. Bergson a eu recours quand il a conduit sa psychologie jusqu'à une théorie

générale de la matière. Sous l'influence d'un rationalisme implicite, il a dépassé le contenu de nos perceptions pures particulières pour concevoir une forme pure de la représentation en général dont les images réelles subissent la loi et affectent le caractère. C'est d'ailleurs un résultat fort important que celui auquel sa doctrine aboutit, en dépit ou en raison des principes latents qu'elle suppose. Avoir montré que l'expérience par elle-même ne tend pas à se résoudre, mais que, dégagée des interprétations de notre activité pratique, elle manifeste une vertu intrinsèque de cohésion, qu'elle n'est subjective que parce que nous l'avons faite telle, qu'en son fond elle est objective, qu'elle doit se révéler comme vraie dès qu'elle est complète, que la science n'est pas autre chose que l'expérience totale, c'est donner une nouvelle force en même temps qu'une nouvelle expression à l'idée, de plus en plus approfondie par la philosophie moderne, de l'immanence de la pensée. Et puisque la conscience de cette immanence de la pensée a toujours imposé à l'intellectualisme, à mesure qu'elle devenait plus nette, des efforts de rajeunissement et de réadaptation, il se pourrait que la doctrine de M. Bergson vînt en fin de compte servir les intérêts de la philosophie qu'elle s'est proposé de combattre : cette conséquence pourrait ne pas être directement conforme à l'intention qui a inspiré le livre : elle n'en serait pas moins d'accord sans doute avec l'esprit profond qu'il y a dans toute œuvre forte et qui en fait rayonner bien au delà des limites prévues le sens et l'influence.

VICTOR DELBOS.

QUESTIONS PRATIQUES

A PROPOS DE LA DÉPOPULATION

RÉPONSE A M. DAGAN

En hasardant ces réflexions, en réponse à celles de M. Dagan, sur le problème si complexe de la dépopulation, nous ne prétendons pas plus que lui à le résoudre d'une manière définitive. C'est seulement sur la méthode à employer pour en déterminer les causes, et, d'une façon plus générale, les causes de tous les phénomènes sociaux, que nous voulons présenter quelques remarques. Et par là même peut-être ne nous éloignons-nous pas autant de la question pratique qu'il pourrait le sembler d'abord : ce n'est qu'à la condition de connaître l'origine du mal qu'on en pourra découvrir le remède.

La tentative de M. Dagan ne paraît guère propre, en effet, à éclaircir le problème. Il en veut beaucoup aux explications « morales », qu'il écarte sans toujours donner ses raisons, pour s'en tenir aux explications purement économiques, c'est-à-dire en somme fondées sur la pure statistique. Aussi conclut-il qu'il « n'y a pas une loi fixe de la population », mais autant de lois particulières qu'il y a de groupes sociaux différents, et que par exemple l'industrie moderne a eu successivement deux effets différents sur la natalité — l'accroissant d'abord, par la prospérité plus grande qu'elle a produite, la réduisant ensuite, lorsque les machines vinrent diminuer et la main-d'œuvre et le nombre des ouvriers employés. — Mais je crains qu'à prendre les choses ainsi, il n'y ait pas plus une loi économique fixe pour un même groupe social qu'il n'y en a une pour une nation prise dans son ensemble. Les phénomènes économiques sont infiniment trop complexes, en effet, pour que la même situation, ou même

deux situations sensiblement analogues s'y reproduisent jamais, et, à ne vouloir donner à un fait économique qu'une seule cause, strictement économique elle-même, on risque d'avoir autant de lois distinctes qu'il y a de grands mouvements ou de grands faits distincts — c'est-à-dire de n'avoir pas de loi du tout, mais des traductions en formules abstraites du fait constaté lui-même. — La seule chose qu'il faille donc se proposer, semble-t-il, dans toute science sociale, c'est de distinguer et d'abstraire les divers facteurs possibles d'un fait complexe, et de déterminer comment chacun, pris en lui-même et s'il agissait seul, tendrait à agir. Tout à l'opposé de la méthode employée par M. Dagan, l'économie politique, science complexe, loin de vouloir s'isoler de toute autre et de ne chercher ses explications qu'en elle-même, doit, croyons-nous, recourir sans cesse aux sciences plus simples qu'elle suppose avant elle, et leur emprunter ses explications.

Un fait est économique, en effet, par ses résultats, en tant qu'il modifie l'état des richesses d'un pays ou d'une classe; et la cause d'un fait peut être dite économique lorsqu'elle consiste elle aussi dans un certain état ou une certaine modification de l'état des richesses. Mais il est clair dès lors 1° que des causes non économiques peuvent avoir des effets économiques : une cause indépendante de l'état des richesses, un mouvement religieux par exemple, ou la diffusion de l'instruction, peuvent réagir sur l'état des richesses; 2° qu'une cause aussi strictement économique que l'on voudra ne pourra encore produire un effet également tout économique qu'en mettant en œuvre, comme intermédiaires, des causes secondes qui, à un moment donné, ne pourront plus être économiques, mais seront de cet ordre de causes qu'étudient les sciences plus simples — soit un état corporel ou un processus mécanique, du ressort de la physique ou de la physiologie, soit un sentiment ou une idée, du ressort de la psychologie. En d'autres termes, toute science plus complexe implique comme instruments d'action des agents qu'étudient les sciences plus simples. En d'autres termes encore, la cause initiale d'un fait peut être quelquefois tout économique, mais jamais toute la série des causes intermédiaires, et jamais la cause prochaine : celle-ci, beaucoup plus simple, est toujours nécessairement ou mécanique ou psychologique.

Des exemples, d'ailleurs tout schématiques, nous feront mieux comprendre. — Supposons que, dans un milieu donné, la pauvreté pousse la population à s'adonner à une industrie insalubre; qu'il en

résulte un affaiblissement de la santé publique, et finalement un abaissement de la natalité : ici la cause initiale de la série des phénomènes est économique, mais son mode d'action, et par conséquent la cause prochaine de la dépopulation, est involontaire, inconsciente, mécanique. — Supposons au contraire que la pauvreté porte la population à s'expatrier, et par suite produise encore une diminution finale de la population : la cause première est toujours économique, mais un intermédiaire psychologique est nécessaire pour expliquer son effet; un raisonnement et une résolution volontaire interviennent ici.

Ce sont ces intermédiaires que M. Dagan néglige de parti pris, dont il ne veut pas même qu'on s'occupe; et, ne laissant en présence que la cause économique initiale et l'effet économique final, il raisonne comme si l'une produisait l'autre immédiatement, par une sorte de force propre et occulte, par une sorte d'action à distance, si l'on peut dire, sans que le processus en existe ou en puisse être compris. En bon positiviste, il ne veut que constater le fait sans l'interpréter, par suite sans même l'analyser; et en conséquence il prend pour une raison ou une loi la simple énonciation abstraite du fait. Or, ce qu'il convient de déterminer d'abord, c'est peut-être, non pas la cause initiale, mais la cause prochaine du fait; parce que celle-ci, agissant toujours de même, peut être l'objet d'une affirmation plus ou moins générale; au lieu que l'autre peut avoir les effets les plus divers selon les milieux où elle agit, c'est-à-dire les instruments d'action qu'elle rencontre, c'est-à-dire les causes secondes qu'elle emploie. Il faut donc remonter pas à pas la série des causes productrices; et la seule chose qu'on puisse généraliser en loi, c'est peut-être la *tendance* qu'a tel facteur, soit mécanique, soit psychologique, à produire tels effets économiques, ou la *tendance* qu'a tel facteur économique à produire tels effets mécaniques ou psychologiques; en d'autres termes, les véritables lois économiques doivent énoncer, peut-être, d'une part les effets économiques des causes mécaniques ou psychogiques; et d'autre part, les effets mécaniques ou psychologiques des causes économiques.

Aussi, la loi économique que tend à formuler notre auteur — le développement de l'industrie pure dans un pays y produit un accroissement, et l'apparition des machines, un abaissement de la population — ne saurait, ainsi présentée, être affirmée sans restriction, constituer une véritable loi. Ce n'est qu'une généralisation empirique plus

ou moins vraisemblable, et non une loi explicative, démonstrative, et partant certaine; car elle n'exprime ni un fait mécaniquement nécessaire, ni une tendance universellement affirmable de la nature humaine. Il se peut que, dans tel lieu donné, le développement de l'industrie ne produise pas d'accroissement de la population, s'il coïncide avec un trop grand développement de la débauche; et il se peut que, dans tel autre, l'introduction des machines n'en produise pas l'abaissement, si elle s'accompagne de mesures fiscales propres à encourager les fortes natalités. — Mais, en revanche, ce qui reste vrai, ce qui peut être l'objet d'une loi, c'est que l'accroissement du bien-être d'abord, à la suite de progrès industriels, puis du paupérisme, tendent à produire un *état d'esprit*, dans lequel le chef de famille est plus disposé, d'abord à augmenter, plus tard à restreindre sa famille. Or, cet intermédiaire une fois mis en lumière, il devient évident que toute autre cause initiale qui viendrait à produire ce même état d'esprit, produirait les mêmes effets; et que toute cause qui viendrait à le modifier dans la conscience individuelle, en supprimerait les effets. En un mot, les causes économiques n'agissent qu'en tant qu'elles fournissent aux hommes des motifs de se déterminer en tel sens ou en tel autre.

*
* *
*

Si nous appliquions ces remarques au problème qu'étudie M. Dagan, au problème de la dépopulation tel qu'il se présente de nos jours, nous aurions donc à déterminer avant tout quelle en est la cause immédiate ou prochaine. Comme ce n'est que sur la méthode et la direction à donner aux recherches que nous voulons insister, nous n'essaierons pas scientifiquement cette détermination. Remarquons seulement que cette cause ne peut être que mécanique ou psychologique. Elle serait mécanique si elle consistait par exemple dans un affaiblissement de la force prolifique, et comme dans une décadence des puissances physiologiques de la race : mais on ne s'expliquerait guère, en ce cas, que le ralentissement de la natalité se produise, bien qu'à des degrés divers, dans tous les pays et chez toutes les races de l'Europe. Et aussi bien, parmi les nombreuses théories explicatives que passe en revue M. Dagan, deux seulement recourent à ce mode d'explication; et, à bon droit, l'auteur les écarte

comme trop particulières et insuffisantes : c'est celle du Dr Picon, qui veut rendre compte de tout par le progrès des maladies vénériennes, et celle de Spencer, pour qui la diminution de l'activité génératrice doit correspondre au développement de l'activité intellectuelle. — Toutes les autres théories, et celle de l'auteur comme les autres, impliquent un intermédiaire psychologique; la cause prochaine de la natalité y est toujours consciente et volontaire; elle résulte d'une résolution de l'individu, — résolution que sans doute il restera à expliquer elle-même. Ainsi, que M. Dagan le veuille ou non, puisque la cause primitive, économique, politique ou sociale n'agit qu'en passant par la conscience individuelle, qu'en influant sur les manières d'agir conscientes des individus — elle agit toujours par l'intermédiaire de *causes morales*. Le nombre des enfants diminue, parce qu'on est amené à vouloir qu'il diminue; nous sommes en présence, ceci ne peut guère être contesté, je crois, d'une *limitation volontaire de la natalité*.

La question une fois précisée de la sorte, il est clair que toutes les causes qui tendent à produire cette volonté de limiter le nombre des enfants dans la famille peuvent toutes influer sur la situation présente; et M. Dagan n'a plus aucun droit d'écarter dédaigneusement les unes, celles qui ont un caractère plutôt moral, pour n'attribuer quelque valeur qu'à celles qui lui paraissent exclusivement économiques. Et il est clair encore que si plusieurs influences diverses peuvent aboutir de concert à produire cette volonté, ou mieux que si elle ne peut être expliquée complètement que par le concours de plusieurs influences, et non par l'action immédiate d'une seule, plusieurs des explications proposées de nos jours ont chance d'être vraies à la fois, sans qu'aucune le soit tout à fait à elle seule.

Et, tout d'abord, comme la génération est le résultat d'un instinct naturel, un des plus primitifs et des plus forts parmi les instincts, il faut reconnaître que la limitation volontaire de la natalité se ramène à la subordination d'une tendance brutale à des considérations d'ordre intellectuel, à des calculs de prévoyance; par suite encore il faut reconnaître qu'elle n'est rendue possible que par un certain degré d'intelligence, de réflexion et de culture. Et que les raisons qui peuvent retenir l'individu à cet égard soient du plus bas égoïsme et profondément immorales, il n'en reste pas moins qu'elles sont de nature intellectuelle, et donc, en ce sens, d'ordre moral.

Nous avons donc là un phénomène social qui n'apparaîtra guère aux époques purement instinctives, mais qui suppose, pour se produire, un minimum de civilisation.

Comment se fait-il alors qu'il se constate même dans les classes inférieures, et peut-être là plus qu'ailleurs, lorsque la pauvreté s'en mêle? puisque c'est ce que semblent établir les chiffres mis en avant par M. Dagan. — Il serait étrange qu'il n'en fût pas ainsi : si une certaine réflexion est nécessaire pour que se produise l'idée et la volonté de limiter sa progéniture, ce n'est pas à dire que cette idée une fois suivie par quelques-uns, soit bien difficile à comprendre et à imiter pour les autres, pourvu toutefois que les rapports de classe à classe ne soient pas trop rares ou trop restreints. Si encore l'homme ne pouvait la réaliser qu'en domptant tout à fait l'instinct sexuel, et en se condamnant à la chasteté, il est évident que cette idée ne serait guère dangereuse, puisqu'elle exigerait et une intensité de réflexion, et une continuité dans la prévision, et une force de volonté tout à fait au-dessus de la moyenne de l'humanité. Mais lorsque l'homme a trouvé le moyen de satisfaire ses instincts tout en trompant le dessein de la nature, alors l'idée éclate dans toute sa simplicité théorique et toute sa facilité pratique et peut gagner de proche en proche toutes les classes. Bien plus, ce sera chez les ouvriers des villes par exemple, qui sont plus en contact avec les classes aisées, tout en restant plus grossiers ou plus ignorants, qu'elle pourra, à un moment donné, se répandre le plus vite : car elle ne rencontrera là que peu d'obstacle dans des idées morales ou religieuses, patriotiques ou sociales. Ainsi, né toujours dans un état de culture assez avancé, et d'abord dans les classes les plus capables de prévision et d'analyse, le mal de la dépopulation ne pourra gagner que plus tard, quitte à s'y répandre plus rapidement, la population ouvrière et urbaine, et il n'atteindra jamais qu'en dernier lieu les classes agricoles et les campagnes. Il semble donc juste de dire, avec M. Leroy-Beaulieu, que c'est, en un sens, « la civilisation qui réduit considérablement la natalité [1] ».

1. La tendance de l'homme instruit est, en effet, par cela même qu'il prévoit les choses de plus loin, de vouloir assurer par avance à ses enfants tout ce qui leur sera nécessaire dans la vie; de « ne se permettre un enfant » qu'autant qu'il est sûr de pouvoir le nourrir et l'élever. La nature au contraire prodigue infiniment les êtres, fait pulluler les germes dont quelques-uns seulement écloront, multiplie les individus, dont quelques-uns seulement survivront : ce sont ses créatures elles-mêmes qu'elle charge du soin, en luttant et en se dévorant entre

Mais ce n'est pas nécessairement là où le mal a pris naissance qu'il va sévir avec le plus d'intensité, c'est là où il rencontrera le milieu le plus favorable. En d'autres termes, c'est là où les raisons qu'on peut avoir de restreindre le nombre des enfants seront les plus nombreuses, les plus générales, les plus fortes; et là aussi où les raisons contraires seront le plus rares ou le plus faibles. Il y a donc, à la dépopulation, trois facteurs nécessaires, dont l'absence d'un seul peut empêcher le phénomène de se produire : 1° l'idée, fournie par l'imitation des hautes classes, elles-mêmes à la fois corrompues et réfléchies, de limiter sa progéniture; idée qui, pour être comprise et adoptée, exige encore et la facilité des communications et un minimum de réflexion, en un mot une civilisation assez avancée. Contre-épreuve : dans les pays les plus pauvres, mais où ce facteur manque, les causes qui ailleurs produisent la dépopulation, agissent tout différemment : dans les Basses-Alpes, par exemple, la Lozère ou l'Aveyron, on émigre, mais les familles continuent à être nombreuses; autre exemple : les Chinois; — 2° une raison d'adopter cette idée et de s'imposer cette réflexion; et cette raison pourra être de nature très diverse suivant les classes ou les lieux : pauvreté, appréhension égoïste des soins qu'exigent les enfants, souci égoïste des bouches à nourrir, peur de démembrer le bien patrimonial, désir désintéressé d'assurer l'avenir de l'enfant, etc. : toutes les raisons indiquées par les économistes et les moralistes peuvent être vraies tour à tour ou à la fois; — 3° absence de raisons contraires : par exemple absence d'idées morales ou religieuses capables de faire comprendre la laideur de ce calcul au point de vue moral et patriotique; absence aussi, peut-être, de mesures législatives encourageant à la procréation ou en diminuant les charges.

D'où il suit que, la pauvreté étant le plus impérieux des motifs qui peuvent faire redouter à l'homme une famille nombreuse, elle peut être considérée sans doute comme un facteur important de la dépo-

elles, de distinguer et de mettre à leur place les plus dignes, les mieux douées, les plus conformes au type idéal de l'espèce, et d'en assurer ainsi la conservation ou le progrès. La méthode de la nature semble être la multiplication quantitative; celle de l'intelligence humaine la culture qualitative. L'homme tend partout à restreindre la fécondité naturelle, pour utiliser, améliorer, tirer parti de tout ce qui est. — Mais il est clair que ce calcul, pour raisonnable qu'il puisse paraître, a pour conséquence de tuer dans l'humanité la spontanéité et la force de l'instinct, d'en tarir la sève originelle. Et c'est là une des formes du grand et éternel conflit de la nature et de la raison.

pulation; mais qu'elle ne peut pourtant agir dans ce sens que si d'autres conditions se trouvent réunies, et qu'elle ne saurait en tout cas agir d'une façon toute fatale et en quelque sorte irrémissible; et les efforts des éducateurs ou des législateurs ne seront pas nécessairement moins efficaces que ceux, d'ailleurs tout platoniques, des économistes. La misère est donc, je ne dis pas tout à fait le prétexte, mais l'occasion de la dépopulation — au même titre, ni plus ni moins (avec la seule différence de son caractère plus urgent et plus fréquent), que peut l'être pour une mondaine le désir de ne pas déformer sa taille; ou, dans tous les cas d'union libre, la crainte du scandale qui résulte de la maternité. Et de même, la législation actuelle de l'héritage, qui tend au morcellement extrême de la propriété, peut en être une autre occasion chez nos paysans. Mais la vraie raison, la raison générale et essentielle, que ne font que favoriser tantôt l'une et tantôt l'autre de ces causes secondaires, c'est la corruption croissante des mœurs, résultat de l'extension imitative à toutes les classes de ce qui n'était d'abord que le vice d'une seule; c'est l'absence d'une discipline morale capable, en cette heure de relâchement ou d'affaiblissement de la foi religieuse, de faire taire tous les égoïsmes et les calculs d'intérêt privé, en imposant un idéal commun de vie familiale, sociale et patriotique; d'une discipline capable de l'imposer à tous les hommes de l'Europe moderne, mais surtout à nous, Français, qui ne faisons que ressentir plus tôt, et comme d'une façon plus aiguë et plus intense, les maux de la civilisation moderne elle-même.

Sans doute, pour remédier au danger qui nous menace, il faut s'efforcer de combattre tout ce que nous en avons appelé les causes secondaires ou occasionnelles et, contrairement à M. Dagan, nous croyons que ni les mesures législatives ou fiscales[1], ni les mesures

1. Il est certain, d'ailleurs, qu'il faut apporter une extrême réserve et une extrême prudence à l'emploi de ces mesures législatives, de peur d'aggraver le mal en voulant le guérir. On nous le dit très justement : « Vouloir agir sur les facultés de réflexion des pères de famille, c'est contribuer à l'éveil de ces facultés... Par exemple, promettre l'exemption totale ou partielle d'impôts au père de 7 enfants, c'est attirer l'attention publique sur les inconvénients qu'il y a à être père de 6 enfants. » — Mais les mêmes objections ne portent pas également contre toutes les mesures législatives; on peut en concevoir de moins directes et de moins brutales — une meilleure réglementation du droit de tester, par exemple, ou une simplification du mariage juridique, le rendant plus facile et moins onéreux; ou même dans une certaine mesure, l'impôt sur les célibataires, etc.

économiques ne seraient nécessairement sans effet. Mais il ne faut pas pour cela oublier de lutter contre la cause essentielle; et ici encore c'est des mœurs générales, et c'est surtout de l'éducation, qu'il faut tout attendre ou tout craindre. Ici encore, et une fois de plus, il apparaît, croyons-nous, que les questions sociales sont, en une large mesure, des questions morales.

D. Parodi.

Le gérant : Maurice Tardieu.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LA RELATION DE LA PHILOSOPHIE

AU

MOUVEMENT RELIGIEUX DU TEMPS PRÉSENT

I

L'existence d'un mouvement puissant, chaque jour plus accusé, de retour à la religion est aujourd'hui incontestable. Ce mouvement donne aux églises une force plus grande, mais il agit aussi en dehors des églises, et même contre les églises, il se manifeste dans les pays et les milieux les plus divers, il revêt des formes multiples, et parfois franchement bizarres: pourtant dans le bizarre lui-même ce mouvement atteste encore sa force; il ne se cache pas dans des coins obscurs, c'est sur les sommets les plus lumineux de la culture moderne qu'il s'offre aux regards; il se heurte à des résistances opiniâtres, mais il sait affirmer sa réalité contre ces résistances et contraint même son adversaire à le prendre au sérieux. On peut combattre un tel mouvement, on ne peut pas l'ignorer.

Accorder au fait une telle importance, c'est par là même s'en interdire toute interprétation d'ordre inférieur. Ce qui préoccupe et passionne à ce point l'humanité ne peut pas avoir été produit artificiellement, être simplement l'œuvre des partis ou un caprice de la mode. Assurément quelques grandes expériences, quelques grandes difficultés de la vie commune, ont donné naissance à la crise; il y a eu des ébranlements, au cœur de la civilisation, qui ont rendu de nouveau les caractères humains susceptibles de religion. On ne peut aucunement mettre en doute la grandeur de l'œuvre accomplie par notre temps. Cette œuvre nous ouvre et nous soumet de plus en plus l'univers, elle développe nos forces, enrichit notre

vie, nous conduit, du pas rapide d'un conquérant, de triomphe en triomphe. Mais ce qui, considéré par fragments, constitue autant de gains incontestables, soulève un problème difficile aussitôt que l'œuvre en question est considérée comme faisant un tout et exerce son action comme telle; tant de succès éclatants remportés sur l'univers n'apportent à l'homme intérieur aucune satisfaction; il semble que le développement même de notre force nous rende les bornes de notre pouvoir saisissables, que nos progrès mêmes suscitent des difficultés toujours plus grandes.

Les sciences exactes nous ont enseigné à comprendre les phénomènes avec toujours plus de clarté, à les ordonner conformément à des lois toujours plus simples, mais les choses elles-mêmes se sont par là même évanouies dans un lointain toujours plus reculé, et notre âme propre s'est aussi résolue de plus en plus en phénomènes isolés. D'un développement plus puissant de l'intelligence nous espérions une exaltation de toutes les facultés humaines; et une amélioration; mais, dans le progrès de ce mouvement, l'intelligence a usurpé le domaine entier de l'esprit; et rétréci le champ de la vie intérieure; en même temps la mobilité accrue de la pensée donnait naissance à une subjectivité effrénée, à une réflexion en même temps effrontée et vide, à une sophistique hostile à toute vérité objective. La philosophie contemporaine des lumières s'est résumée dans un effort pour ramener la culture des hauteurs dans les vallées, pour communiquer, au plus grand nombre d'hommes possible, ce qui avait été conquis par le travail solitaire de l'élite. De sorte que la civilisation s'est emparée plus que jamais des masses; mais, en raison de son extension, elle a subi un abaissement interne; manifestement elle est devenue plus vulgaire et plus superficielle, son contenu rationnel est de jour en jour plus médiocre. Nous avons acquis la domination sur la nature d'une manière qui aurait, à des temps moins mûrs, paru féerique. Mais dans la mesure où nous remportions, extérieurement, la victoire sur les choses, leur mécanisme est devenu, intérieurement, notre maître, et toutes les relations humaines ont été soumises à l'action de forces qui les ont mécanisées et déspiritualisées. Machinisme et démocratisme réunis produisent ces complications et ces tensions de la question sociale qui accaparent de plus en plus toutes les pensées et jettent le monde entier dans un état de fièvre et d'angoisse.

Les fins que nous poursuivions, peut-être donc sont-elles atteintes,

mais nous y avons découvert autre chose que nous n'attendions; plus la tâche exige l'emploi de toutes nos forces et de toutes nos pensées, plus nous éprouvons douloureusement l'impuissance de notre travail à promouvoir l'essence intime de l'homme, à apaiser sa soif de bonheur. Mais du même coup il doit naître dans notre esprit un doute sur la valeur absolue du travail fourni, nous devons en venir à nous demander si la civilisation moderne ne consiste pas à un trop haut degré dans un pur et simple déploiement extérieur de nos forces, à un trop faible degré dans une éducation de notre être intérieur, si, par delà l'action fiévreuse qu'elle exerce sur le milieu environnant, elle ne néglige pas les problèmes relatifs à l'intérieur de l'homme même. En même temps se révèle une lamentable absence de forces morales, nous sommes désarmés en face des intérêts égoïstes et des passions monstrueuses, nous voyons l'humanité se fragmenter en un nombre toujours plus grand de partis hostiles. Mais dans ces incertitudes voici que les antiques, les éternels problèmes surgissent de nouveau, compagnons inséparables du cours de notre histoire. Sans doute ils n'avaient pas, dans les siècles précédents, trouvé leur solution définitive, ils avaient pourtant été dans une certaine mesure assoupis. Maintenant au contraire ils reparaissent, sans atténuation et sans voile; ce qu'il y a d'énigmatique dans l'existence humaine, l'obscurité des deux problèmes : « D'où viens-je? Où vais-je? » la puissance inquiétante de l'aveugle nécessité, de l'accident et de la misère dans nos destinées, ce qu'il y a de bas et de vulgaire dans l'âme humaine, les complications graves de la vie sociale, tout cela agit sur nous avec une force que rien ne contient plus. Mais tout cela ensemble nous amène à la question de savoir si notre être, d'une façon absolue, possède un sens et une valeur, s'il n'est pas brisé par une contradiction si profonde, que jamais nous ne pourrons atteindre à la félicité ni à la paix.

Le conseil que Voltaire nous donne dans *Candide* : « Travaillons sans raisonner, c'est le seul moyen de rendre la vie supportable », ne sert de rien contre un doute aussi grave; car nous ne pouvons pas travailler de l'esprit sans raisonner, et nous souffrons précisément de ce que notre travail ne remplit pas notre vie. De même la pensée de Vauvenargues, chaleureusement approuvée par Comte : « Le monde est ce qu'il doit être pour un être actif, c'est-à-dire fertile en obstacles », ne nous donne pas une solution; elle serait suffisante au cas seulement où nos forces seraient devenues égales aux

difficultés, et où les obstacles seraient seulement autant de ressorts pour accroître nos forces. Mais si les obstacles sont insurmontables, si notre effort s'épuise en luttes vaines contre eux?

Bref, nous nous trouvons aujourd'hui livrés à une crise spirituelle difficile, et nous entendons par là qu'un pessimisme pesant gagne de plus en plus du terrain, qu'un sentiment déprimant de petitesse et de faiblesse traverse l'humanité. Mais la chose peut prendre encore une tout autre tournure. Le fait que tous les mobiles de notre force, la grandeur des actions, l'éclat de la civilisation, ne satisfont pas l'homme, n'est-ce pas le signe manifeste que sa nature est plus profonde? Lui serait-il aussi impossible de s'abandonner à l'action extérieure, s'il ne sentait en lui l'existence d'un être intime plus profond que tout ce qui est simple dépense de forces? Se trouverait-il aussi petit, s'il ne devait sans cesse prendre pour unité de mesure celle plus haute que lui fournit son essence propre? Une petitesse que l'on perçoit d'une manière aussi aiguë, qui cause une douleur aussi âpre, est le témoignage immédiat d'une grandeur correspondante, quand bien même cette grandeur serait cachée et comprimée : « Qui se trouve malheureux, a dit Pascal, de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé? »

Or, si cela est exact, alors le sentiment de petitesse peut se tourner en une aspiration violente à l'émancipation et au développement de la grandeur qui est au fond de notre essence, et, de l'ébranlement produit par la crise, peut se dégager un élan positif vers une vie plus vraie, plus essentielle, une aspiration à plus de profondeur et plus de simplicité, à une réalité spirituelle plus solide, à un ralliement plus puissant de tout ce que nous pouvons atteindre en fait de raison, et à un combat courageusement entrepris contre les dehors trompeurs et la platitude de la culture vulgaire. Mais, quand, à côté de cette ambition de grandeur, persiste la conscience de la petitesse et de la faiblesse humaines, n'est-il pas naturel de désirer de nouvelles relations spirituelles et de chercher un secours dans leur force supérieure? est-ce qu'on ne s'explique pas dès lors le retour à la religion? Quelques éléments de petitesse et d'égoïsme que les individus et les partis puissent mêler à ces tendances, l'impulsion maîtresse reste toujours celle qui pousse l'homme à combattre pour le salut de son essence spirituelle, pour la victoire sur toutes les puissances irrationnelles qui tendaient à le déprimer et à l'anéantir. Et, une fois qu'un tel besoin s'est manifesté, est par-

venu à la pleine conscience de soi-même, est-ce que tous les autres besoins ne reculeront pas, tant que celui-là n'aura pas trouvé sa satisfaction? Car c'est le souverain bien qui est ici en jeu, et rien ne peut prétendre avoir pour nous une valeur, si, en ce point décisif, l'homme est à la merci des puissances hostiles.

II

Que le mouvement actuel de retour à la religion doive être pris au sérieux, cela ne peut donc pas faire doute. Mais alors, quelle direction doit prendre l'aspiration religieuse? c'est ce qui soulève bien des discussions, et, dans ces discussions, la philosophie aussi doit prendre position. Aux esprits excités par la lutte et la recherche, le système ecclésiastique offre d'abord son appui, cette organisation imposante qui repose sur les grands piliers de l'autorité et de la tradition; à ce point de vue la confusion de la pensée moderne, la perte que la civilisation a fait subir à l'homme de ses fins idéales essentielles, n'est que la constatation de l'échec de toutes les tentatives faites pour frayer, en opposition à l'Église, des voies nouvelles; l'Église exige donc un renoncement aux fins idéales des temps modernes et un retour pur et simple à l'ancien ordre de choses, une soumission pleine et entière aux règles traditionnelles. C'est ce qui doit affranchir l'homme de tous les doutes du temps présent, et donner à sa vie un contenu inattaquable.

Que l'idée d'une pareille solution soit née du besoin de trouver une position fixe, dans la confusion de l'époque, c'est ce qui est parfaitement compréhensible; on se demande seulement si ce retour est possible à si peu de frais, et s'il est vraiment capable de produire le relèvement de la vie humaine, qu'il promet.

Nous sommes tous actuellement enclins à critiquer très âprement les tendances modernes; et, notamment, l'imperfection de la philosophie des lumières, avec son rationalisme et son optimisme, ne fait pas le moindre doute. Mais l'œuvre des temps modernes ne s'épuise pas dans ces tendances problématiques; elle s'étend beaucoup plus loin; elle n'a pas seulement modifié une quantité innombrable de vues particulières, elle a encore, par des résultats positifs, renversé intégralement notre conception de l'univers, notre manière de penser et de sentir; ces transformations ont pénétré si profondément dans notre être que nul ne saurait s'y dérober de ceux qui

veulent participer au travail de création spirituelle du temps présent. Mais ce système ecclésiastique s'est radicalement tenu à l'écart des mouvements des temps modernes; c'est pourquoi le reprendre purement et simplement, sans modifications, ne signifie pas autre chose que chercher un refuge contre notre temps dans une époque antérieure; et, que la chose n'est pas si aisée que cela, c'est ce qui ressort immédiatement d'un examen plus attentif de l'œuvre accomplie par les temps modernes.

Les temps modernes assignent, tout d'abord, au sujet une position nouvelle; le sujet n'est plus un simple fragment d'un ordre de choses donné, recevant de l'extérieur son contenu, et n'ayant, en thèse générale, de valeur que par le résultat de ses actions sur le milieu environnant; il devient le point central de la vie et la fin en soi de l'effort. Sur le domaine de la philosophie c'est Descartes particulièrement qui a fait triompher cette conception, dans la mesure où il a reconnu dans le sujet pensant un nouveau point d'appui d'Archimède, pour soulever et mettre en mouvement la réalité tout entière. La direction qui va de l'objet au sujet, après avoir régné pendant des milliers d'années, doit maintenant céder le pas à la direction inverse, du sujet à l'objet; à présent rien ne peut plus influer sur nous, venant de l'extérieur, sans modification : le choc extérieur n'est plus qu'une occasion, c'est l'interne lui-même qui doit produire le fait. L'interne ne peut sortir de son cercle propre que conformément à des principes qui sont en lui; même un absolu ne peut pas lui être donné de l'extérieur, il faut d'abord qu'il participe de l'interne, qu'il se manifeste dans le procès vital. L'homme moderne exige que ce qu'il devra reconnaître comme vrai lui soit présenté avec une absolue clarté; cette exigence lui fait faire une distinction tranchée entre un fait et l'interprétation du fait, entre ce qui est vécu immédiatement et ce qui est obtenu par des conclusions, il cherchera à tracer clairement les limites de la faculté de penser et à rester consciencieusement en deçà de ces limites; le clair-obscur du pressentiment, du symbole, de l'allégorie, expédients favoris des époques antérieures, s'évanouit devant le besoin nouveau d'une vie où la pensée soit parfaitement éveillée. Tout cela ne contredit pas assurément les vérités religieuses fondamentales, mais d'autre part cela peut-il si facilement s'identifier avec la forme médiévale de la religion?

Encore plus considérable est l'effet produit par l'émancipation

pratique du sujet. Par l'effet de cette émancipation, l'essence intime de la vie cesse d'être placée dans les formes extérieures d'organisation, elle passe à ce qu'il y a d'intérieur dans la personnalité, et par là le procès vital subit un approfondissement notable; l'homme se conçoit comme un microcosme, et veut vivre à nouveau, d'une façon personnelle, dans son être intérieur, tous les épisodes de la grande vie de l'univers. Cela n'implique pas la chute de tous les liens, mais la suppression de tous les liens dont l'origine n'est pas interne; c'est maintenant devant le tribunal de la conviction intime et de la conscience que doit se justifier cela même qui réclame l'appui de l'autorité extérieure. Assurément cette intériorité n'était pas absente dans les temps antérieurs, mais le fait qu'elle se manifeste maintenant avec plus de force et de conscience de soi est une conséquence d'une autre manière de vivre et d'une autre manière de concevoir la relation qui rattache l'individu à la société.

De grandes modifications dans nos vues ont encore été amenées par le développement de la science moderne. Notre terre a dû renoncer à la position qu'elle était censée occuper, au centre de l'univers, et est devenue dans l'univers, quant aux apparences extérieures, un point d'importance tout à fait secondaire; en même temps des horizons infinis, dans le temps et dans l'espace, se sont révélés, qui menacent de réduire à l'insignifiance absolue les effets que nous pouvons produire dans l'espace et le temps. Plus grave encore que cette révolution quantitative est une autre révolution, qualitative celle-ci. L'analyse pénétrante de la science moderne résout la nature en très petits éléments et en lois élémentaires simples; sans autres données que celle-là, le réseau le plus complexe de phénomènes peut être déduit, n'importe quelle relation peut être construite. La nature entière apparaît alors comme un système de parties étroitement solidaires, toute exception apparaît comme une contradiction avec le tout, et le miracle sensible, cette suspension des lois de la nature, se butte à des difficultés incomparablement plus graves qu'à des époques antérieures, où les lois de la nature n'exprimaient qu'une somme de régularités, « les habitudes de l'action divine » : à de telles lois des dispenses pouvaient fort bien être accordées dans des cas extraordinaires. Du temps de saint Augustin le miracle était, dans son caractère surnaturel, quelque chose d'absolument naturel; dans les batailles du siècle de la Réforme, il demeurait encore incontesté; la science moderne, au contraire, partage la

conviction de Spinoza, que le « surnaturel », dans les limites du domaine de la nature, est synonyme de « contre nature ». Enfin survient, dans notre siècle, la doctrine de l'évolution avec son explication de la relation interne des formes, et la réduction des forces plastiques à la nature elle-même. Tout cela n'endommage pas nécessairement la substance de la religion, mais contredit tout au moins la forme habituelle de représentation de la religion; ce qui auparavant trouvait en nous un accès facile, comme étant la conception la plus simple et la plus naturelle, doit maintenant surmonter la contradiction la plus opiniâtre.

Enfin la religion ne peut pas se soustraire à l'influence de la nouvelle conception de l'histoire, de la notion d'une conscience historique. Il manquait à l'ancienne manière de penser la distinction tranchée du passé et du présent, il lui manquait encore une critique de la tradition et un effort pour dégager dans sa pureté le fait authentique, pour éliminer autant que possible le facteur subjectif, il lui manquait enfin l'idée d'un mouvement incessant dans l'histoire. A ce degré de la pensée l'observation et l'imagination étaient souvent confondues, et, à l'horizon des temps historiques, le ciel et la terre, le divin et l'humain paraissaient notamment avoir été en contact immédiat. Combien la chose est à présent devenue autre, au prix de quelles peines devons-nous nous frayer une voie jusqu'aux faits, et à combien de possessions illusoires devons-nous renoncer, dans notre exigence stricte de vérité! Même ce qui pouvait résister à la critique devient néanmoins, en traversant ce purgatoire, quelque chose de tout différent de ce qu'il était pour la croyance naïve. La religion peut-elle nous faire un devoir de procéder, sur son domaine, en matière de recherches historiques, d'une manière moins critique, moins consciencieuse?

Tout cela réuni constitue une marée de subjectivité qui inonde de tous côtés l'homme moderne. Même la religion ne saurait s'y dérober, elle devra faire la part du flot. Si elle s'attache avec un zèle opiniâtre à la forme ancienne, elle s'engage alors dans un combat qui ne cessera pas non seulement avec les tendances subjectives, mais avec la substance même de l'œuvre moderne; elle aura beau compter sur l'habileté et l'adresse de ses défenseurs pour tenir bon dans certaines positions isolées, elle ne peut pas résister sur toute la ligne sous la forme médiévale qu'elle voudrait conserver, au mouvement universel de l'histoire; par là elle est condamnée à con-

sumer à des tâches problématiques le meilleur de ses forces, celles dont elle aurait le plus impérieusement besoin pour résoudre des problèmes plus essentiels et plus pressants. Car assurément les rudes combats ne feront jamais défaut à la religion. Son affirmation d'un monde nouveau, d'une réalité surnaturelle, affirmation dont elle ne peut rien abandonner sans abdiquer, la place dans la contradiction la plus pénible avec l'aspect naturel des choses, elle doit opérer un renversement complet de point de vue, il faut qu'elle change l'obscurité et la souffrance du monde en lumière et en joie, qu'elle oppose au doute une certitude, qu'elle ouvre en l'homme une vie nouvelle. Or elle est inévitablement détournée de l'accomplissement de cette tâche fondamentale, elle s'exile du domaine où elle serait vraiment forte si, dans les limites du monde donné, elle entre en opposition avec les conceptions de la science et les expériences de l'histoire; elle agit par là contre son propre intérêt bien entendu et s'expose gratuitement au reproche : *Urbem proditis dum castella defenditis.*

Comment d'ailleurs la religion peut-elle, par la simple immobilité dans les formes établies, fournir à l'humanité ce que celle-ci réclame d'elle aujourd'hui? Nous aspirons à un rajeunissement de la vie, à des profondeurs primordiales, à des vérités simples et à des commencements purs. Que gagnons-nous en ce sens à reprendre simplement le système des doctrines et des prescriptions traditionnelles? La religion ne doit-elle pas aussi manifester une puissance de créations nouvelles, ne doit-elle pas s'engager au cœur des problèmes du temps, ne doit-elle pas accaparer ceux, parmi les éléments multiples du mouvement moderne, qui sont favorables à son idée maîtresse? Une religion qui veut véritablement coopérer au progrès de son temps doit guider le mouvement spirituel de l'humanité; elle ne doit pas se dérober aux problèmes du temps présent, elle doit les dépasser. N'est-ce pas manquer de foi à la puissance du divin dans l'histoire, de supposer que les grands mouvements spirituels et les graves ébranlements du dernier siècle sont demeurés entièrement stériles pour l'âme intime de l'homme et pour sa relation au divin? Là même ne devrait-il pas se réaliser, par l'œuvre de l'histoire universelle, un éclaircissement, une spiritualisation, un approfondissement? La philosophie doit tenir délibérément pour la conviction que la vérité éternelle n'est pas liée au langage d'une époque déterminée, qu'elle peut nous parler non seulement à la façon du IVe, ou du XIIIe,

ou du XVIe siècle, mais encore du XIXe ou du XXe, si seulement nous la cherchons de tout notre cœur, et à sens ouverts.

III

Mais ce renouvellement que la religion doit subir, si elle veut donner ce que les temps réclament d'elle, est avant toute chose son affaire propre, non celle de la philosophie. Les temps sont passés, qui croyaient pouvoir construire la religion avec des concepts philosophiques, et qui changeaient par là la religion en une simple conception théorique de l'univers. Si la religion n'a pas une essence autonome et si elle ne peut pas développer cette essence en vue d'une action nouvelle, capable de régner sur le siècle, alors toute la peine de la philosophie est perdue. Mais la positivité de la religion n'est pas telle qu'elle s'impose à chacun d'une manière palpable, elle veut d'abord être découverte, dégagée de l'obscurité et amenée à son entier développement; de même la religion n'agit pas magiquement, sans la coopération personnelle de l'homme, il doit d'abord lui être gagné et se tourner vers elle par un acte de décision libre. Pour cela l'individu naturellement n'a pas besoin d'une philosophie, mais la totalité de l'humanité en a besoin : notamment dans une civilisation très avancée la religion ne peut pas développer la plénitude de sa force, sans se justifier aussi devant la conscience scientifique. Et cela ne peut se faire qu'à l'aide de la philosophie. L'essence profonde de la religion, la position qu'elle occupe dans la vie intégrale, sa relation aux autres domaines, l'idée de l'univers et la conception de la vie qui en résultent, tout cela impose à la philosophie de grandes tâches; elle ne peut pas y travailler sans y gagner, en ce qui est d'atteindre ses fins propres. Car la vérité de la religion ne se peut reconnaître, sans que le concept de la réalité se modifie, et que la connaissance elle-même prenne une notion plus claire de son vouloir et de son pouvoir propres. Les directions maîtresses de la philosophie doivent en ce point se heurter les unes les autres d'une manière particulièrement violente et combattre âprement pour la victoire.

Autrefois la philosophie posait principalement le problème religieux comme un problème intérieur à la métaphysique : c'était de la considération de l'univers qu'elle tentait de s'élever jusqu'à un être divin, soit que, se plaçant au point de vue déiste, elle conclût

de la finalité des dispositions de la nature à un créateur intelligent et bienveillant, soit que, se plaçant au point de vue panthéiste, elle aperçût immédiatement le divin dans les formes les plus universelles de l'univers, dans la liaison de ses parties, dans la simplicité et l'immutabilité de ses lois, dans son mouvement ascensionnel. Les deux voies sont reconnues aujourd'hui sans issue. Pour aborder la première avec confiance, il nous faudrait pouvoir jeter les yeux plus profondément dans l'essence des choses, avoir plus de foi dans notre faculté de connaître que la critique révolutionnaire d'un Kant ne nous le permet; mais, si nous adoptons la seconde voie, des concepts ontologiques et formels ne prennent une signification et une valeur religieuses que par la pénétration de notions nouvelles, ils se remplissent à notre insu du contenu plus riche et plus chaud de la tradition religieuse. De part et d'autre l'idée de Dieu demeure un simple fragment d'une conception théorique de l'univers : comment entrer en relation intime avec elle, comment en faire sortir une force capable de transformer et d'élever, on ne le voit pas. D'ailleurs de tout temps c'est la conviction moins du caractère rationnel que du caractère irrationnel de notre univers qui a donné à la religion sa force et son autonomie. Et nous sommes aujourd'hui, même si l'on fait abstraction du pessimisme professionnel, trop pénétrés par le sentiment de l'obscurité et la souffrance universelles, pour y voir, comme elle apparaît au premier abord, une œuvre de la raison pure; elle nous apparaît plutôt, ainsi qu'à Platon, comme un enfant de la raison et de la nécessité.

C'est ainsi que dans les temps modernes la philosophie de la religion s'est détournée de la considération de l'univers pour s'appuyer sur les phénomènes internes de l'âme; le point de vue du macrocosme recule devant celui du microcosme, la métaphysique devant la psychologie. Mais on interprète cela généralement en ce sens que l'état immédiat de la vie de l'âme, le sentiment pur, doit ouvrir à l'homme une vie qui lui appartienne en propre et un nouveau monde. Dans le sentiment l'homme paraît affranchi du monde des objets et appuyé seulement sur son intériorité; s'il sait se tenir constamment dans les limites de ce cercle, il paraît alors en sûreté contre toutes les attaques. Dans le sentiment, dans ses mouvements et ses besoins, l'homme trouve, semble-t-il, un mobile singulièrement puissant pour s'élever, au-dessus de tous les soucis et de toutes les peines de la vie, dans un monde meilleur de foi et d'ima-

gination, et y jouir d'un bonheur pur : mais en même temps il développe en lui l'idée d'un être divin et se met sous sa protection. La réalité de ce monde-là, avec la relation au divin qu'elle implique, peut bien ne jamais être démontrée par la voie des sciences exactes; mais ce n'est pas là une objection qui porte, car la recherche scientifique est limitée au domaine de l'expérience, tandis que la croyance édifie une réalité qui est située au delà de l'expérience. Plus nous nous représentons clairement les limites de notre faculté intellectuelle, plus le monde du sentiment nous paraît devoir se développer librement; ainsi s'accroît en nous une disposition à faire peu de cas de cette faculté et à la tenir à l'écart de toutes relations avec les choses divines. C'est en ce sens que Pascal met en lumière une opposition tranchée entre la tête et le cœur, et en ce sens aussi que la distinction kantienne de la raison théorique et de la raison pratique est souvent entendue par les néo-kantiens. Le sentiment devient donc la source principale de la vérité, c'est seulement en lui que la religion paraît affranchie des difficultés des problèmes cosmologiques et en position d'agir immédiatement sur les hommes, de se communiquer également à tous.

Cette manière de partir de l'intériorité est complètement d'accord avec le retour de l'esprit moderne au sujet, et nous reviendrons difficilement à l'ancienne méthode de fonder la religion en partant du cosmos. Mais nous devons posséder des convictions bien définies de cette intériorité et de sa situation par rapport au tout, pour pouvoir avoir confiance dans cette méthode. Là se pose une alternative, qui ne souffre pas l'indécision. Si notre vie spirituelle, en tant qu'hommes, est un simple fragment de l'ordre naturel, si elle relève tout entière de l'empire des phénomènes, et si elle constitue seulement un cercle particulier de réalités circonscrit par un autre, alors on ne pourra jamais, en la prenant pour point de départ, atteindre un monde nouveau d'un caractère plus véritable et plus universel. Car en ce cas, quelles que soient ses démarches, l'homme demeure enfermé dans ses propres états subjectifs; quelque beau que puisse être le royaume de vœux et d'espérances que l'on pourra tisser avec cette matière, qu'est-ce que ce royaume, sinon un tissu qu'il a tiré de sa propre substance, tissu d'imaginations et de rêves? Nous avons beau aspirer ardemment à un monde meilleur, à l'assistance de forces surnaturelles, ce simple désir n'implique pas la moindre garantie de son accomplissement, « l'intérêt que j'ai à

croire une chose n'est pas une preuve de l'existence de cette chose » (Voltaire). Comment pourrait d'ailleurs une telle religion, d'inspiration toute subjective, jamais avoir un contenu clair et distinct, indépendant des contingences individuelles, et comment pourrait une telle religion réagir sur l'homme pour l'affermir, le relever, le transformer, comment lui procurer la force de dépasser le monde donné, pour s'approprier un monde nouveau plus essentiel? Mais c'est le besoin d'un tel monde qui aujourd'hui pousse l'humanité vers la religion : elle ne peut donc en aucune façon trouver sa satisfaction dans le développement d'illusions agréables, qui au fond ne sont pas autre chose que le substitut débile d'une religion authentique.

Une telle religion, l'homme ne peut la tirer de sa vie intérieure qu'à une condition : c'est que cette vie intérieure soit soumise à de grandes et invisibles relations, qu'avec l'apparition de la vie spirituelle un plus haut degré du développement universel commence, et qu'à ce degré l'individu ne constitue pas un point isolé, mais qu'il participe d'une façon immédiate à l'univers : c'est seulement si un progrès universel s'accomplit en nous et par nous, si l'homme est capable de le transformer en action personnelle, que nous pouvons avoir des expériences de quelque chose de surnaturel, que des forces divines peuvent jaillir de nous-mêmes et nous exalter au-dessus de toutes les petitesses humaines. Alors seulement encore il est possible de donner à la religion un fondement philosophique.

Nous ne nous dérobons ainsi en aucune façon à toute métaphysique, elle est seulement transférée de l'extérieur à l'intérieur; les notions de notre essence et de notre être doivent être transformées; dans le microcosme lui-même il y a quelque chose du macrocosme à découvrir, s'il doit se découvrir en lui une voie vers la vérité. Il faudrait pour cela opérer une séparation distincte entre la vie créatrice de l'esprit et la vie empirique de l'âme : celle-là constitue une ascension de la réalité vers une unité interne et vers une pleine autonomie : par là se manifestent non seulement de nouvelles formes, mais encore un contenu nouveau de la vie. C'est sur ce terrain qu'il faut poser le problème religieux : il s'agit de vérifier si la réalité de la vie spirituelle dans son développement nous pousse impérieusement, à dépasser le monde donné, et nous unit à un être divin. Le problème religieux requiert donc un traitement non psychologique, mais noologique : seul ce traitement pourra nous faire

trouver une voie entre le Charybde et le Scylla de la spéculation abstraite et de la volatilisation subjective [1].

IV

Or le traitement noologique de la religion comprend trois problèmes principaux : la vérité de la religion au sens universel, la vérité positive d'une religion spécifiée, la relation de la vie immédiate et des données de l'histoire à l'élément intérieur de la religion.

Le sens de la première question est le suivant : est-ce que la vie spirituelle, conçue comme un tout et comme un être actif, demande à être fondée sur un ordre de choses hyperempirique? ne démontre-t-elle pas par son développement propre la présence d'un tel ordre de choses? Cette question ne saurait être tranchée sans dépasser d'abord le chaos confus qui constitue la vie de l'esprit dans l'état moyen de la civilisation, sans supprimer le mélange habituel avec les petits intérêts des individus et des partis, et parvenir, en s'affranchissant de ses phénomènes épars, à une vue générale de l'ensemble. Mais si l'on obtient ce résultat, alors l'existence de racines plus profondes et de combinaisons plus intimes que celles que nous donne l'expérience n'est pas méconnaissable. Toute vie spirituelle est un effort du point vers l'ensemble, un élargissement du sujet en un univers, une appréciation de toutes les actions humaines conforme à des règles idéales, l'influence et la prédominance de grandeurs absolues dans le domaine de notre activité. Partout ici l'action a dépassé les intérêts du simple point particulier, partout une vérité de fait, un bien en soi, a été adopté par notre vouloir. Mais comment tout cela est-il possible, sans la présence intérieure et l'action relevante d'une force unifiante supérieure à toute individualisation et à toute division du monde donné?

Même l'exercice de la pensée pure, comme Sigwart en a fait récemment la démonstration lumineuse, est incompréhensible sans un être vivant qui fonde toutes choses et comprend en soi toutes choses. Comment pourrions-nous sans cela, dépassant le mécanisme spirituel, tendre de nos aspirations et de nos espérances à une vérité universelle, passer de la pensée à l'être? Est-ce que dans ce travail

1. Ces idées sont exposées avec plus de développement dans mon livre : *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 1896.

l'activité de l'individu n'est pas mise en relation avec une conscience idéale et mesurée par elle? Mais le domaine moral manifeste d'une manière encore plus saisissante, en forme et en contenu, la réalité d'une origine hyperempirique et de forces hyperempiriques. Car il présente ses biens comme incomparablement supérieurs à tous les intérêts du monde, ses exigences comme ayant une valeur inconditionnelle; la morale ne s'abandonne pas au penchant et au caprice de l'homme, elle lui parle le langage de l'obligation, du devoir supérieur à tous les caprices. Mais en fait elle exige un affranchissement du moi au sens étroit, une adoption des autres, et de l'infini lui-même dans le vouloir et l'être propres; comment seraient possibles sans cela l'amour, la justice, une action désintéressée favorable à la communauté? Toute spiritualité perd sa cohésion interne et sa force motrice, si c'est l'être immédiat qui doit constituer son dernier fondement et sa fin la plus haute, si elle n'est pas conçue comme le développement d'une vie plus originale et plus essentielle. Mais que cela se produise, sous l'influence d'une conviction religieuse au sens universel du mot, alors toute vie spirituelle en éprouvera un accroissement de force, d'intériorité, d'organisation. En ce sens aller à la religion, ce n'est que prendre conscience de l'âme profonde de la vie.

Mais cette forme universelle de la religion n'est pas la forme unique — que dis-je? — n'a jamais été la forme sous laquelle la religion est devenue une force antonome, et a conquis un domaine propre. Une religion positive n'a pas pour origine le fait général de la vie spirituelle, mais une réaction contre des obstacles graves, contre de grandes difficultés, au cours de la vie de l'esprit. Manifestement le mouvement spirituel n'est pas un développement paisible, un progrès sans obstacles, mais un rude combat qui se livre non seulement contre l'ennemi extérieur, mais encore contre soi-même, et dans ce combat l'inférieur s'affirme souvent, il séduit les forces de l'esprit, les détourne de leurs vraies fins, et, dans sa croissance, devient, grâce à cette aide, une force démonique. Ainsi vient à s'immobiliser le progrès du développement spirituel, la raison semble incapable d'atteindre des fins, une crise grave se prononce, la force est paralysée, les peines infinies que le travail de vivre a coûté semblent perdues. Ces obstacles sont bien trop considérables, pour être franchis par un progrès continu, par une lente accumulation d'efforts; pour éviter que toute la force et toute l'énergie de la vie s'effondrent,

il reste un seul recours possible, c'est que le passage de l'obstacle soit dû au divin lui-même, que, par la découverte de profondeurs spirituelles nouvelles, la souffrance et le mal ne soient pas simplement supprimés, mais qu'un domaine supérieur s'entr'ouvre et que l'homme soit exalté par la religion. A ce prix seulement on pourra obtenir la réalisation de la paix et de la félicité dans la lutte et la souffrance, d'une foi solide comme le roc dans le doute et le souci, de la pureté et de la simplicité du cœur dans la confusion et l'obscurité.

Mais cette affirmation du bien au milieu du mal est le point où les religions historiques trouvent place avec leurs dogmes, et où chacune développe le plus complètement son originalité. Or la philosophie peut appuyer cette tendance en ce sens qu'elle fait voir, à l'intérieur de la vie spirituelle, un degré supérieur qui s'est constitué dans la lutte, qu'elle distingue clairement entre une spiritualité primitive et une spiritualité supérieure. A cela correspond dans l'humanité une distinction entre une culture universelle et un travail orienté dans le sens de l'intériorité, entre une vie située en deçà, et une vie située au delà de la douleur, entre une action dont les effets portent sur la totalité de l'univers et une vie se résumant dans la sainteté de l'âme. Mais le détail de cela demeure la chose de la religion, et, en somme, c'est seulement la réalité positive de celle-ci qui peut en démontrer la vérité.

Mais alors l'homme ne peut attribuer à la religion une fonction déterminée, et en attendre une refonte originale de la vie, sans assigner au développement historique de la religion, aux grandes sociétés et aux personnalités créatrices, beaucoup plus d'importance que ne fait habituellement la conception universelle de la religion. Car, même si dans la religion positive la chose principale est toujours ce qui peut être vécu immédiatement par chacun, cette vie religieuse ne va pas sans un certain sentiment de supériorité relativement aux formes universelles de l'existence, elle a la plus grande peine à prendre une forme intuitive et à relier les impulsions isolées en un tout consistant. Or ici le travail de l'histoire universelle prête un secours dont l'on ne saurait se passer — travail qui est commencé par la collectivité, et qui parvient à son sommet dans les grandes personnalités. Ici la religion, même au sens étroit, est la force motrice de l'homme tout entier, ici elle acquiert le caractère d'une réalité intuitive, et emprunte à ces

individus la force contraignante de cette réalité, capable d'agir sur nous; il n'est pas de cas où le mot de Leibnitz soit plus vrai que pour ces personnalités-là. « L'individualité enveloppe l'infini ». La vie individuelle doit entrer en relation avec elles et avec les sociétés religieuses, la profondeur et la réalité positive qui est en elles peut aider à notre progrès, elle peut nous façonner et nous affermir, elle peut devenir notre bien propre.

Mais combien de problèmes soulève cette relation du présent à l'histoire, d'un homme à un autre, de l'individu à l'humanité totale! La philosophie se dérobe-t-elle devant ces problèmes? Comment ce qui est laissé derrière nous, à un point de vue extérieur, comme passé, peut-il devenir, à un point de vue intérieur, présent vivant? Comment ce qui a été expérimenté et créé par un seul peut-il se transmettre à d'autres? Comment de grandes personnalités, avec leur individualité incomparable à toute autre, peuvent-elles donner des lois à tout le genre humain? Et, s'il s'agit dans toute religion d'exalter la vie jusqu'à l'éternité, comment l'éternel peut-il entrer en relation avec le temps, le pénétrer, faire intervenir dans son développement, dans son avancement en âge, des commencements purs, toujours jeunes, qui rappellent toujours les hommes à elle par le charme enchanteur des sacrés souvenirs de l'enfance? Mais ces questions, la culture la plus développée ne peut les résoudre qu'à l'aide de la philosophie. Celle-ci a beau être impuissante à tirer de soi-même une réalité positive, cependant pour développer la réalité positive donnée et la liaison de cette réalité avec la vie intégrale, on ne saurait se passer d'elle.

Si donc la philosophie a, aux divers degrés du mouvement religieux, des tâches importantes à remplir, le problème fondamental qui doit traverser tout ce labeur, c'est le problème de l'existence humaine : le problème de la liberté, l'opposition de la liberté et de la nécessité. A aucun degré le retour à la religion ne s'impose à personne par voie démonstrative : celui-là seulement peut la tenir pour nécessaire, qui s'approprie et fait intérieur à soi le mouvement spirituel, et par là transforme les exigences religieuses en nécessité interne : mais pour cela il faut un acte libre de l'homme entier, un facteur personnel ne peut pas être ici éliminé. C'est ainsi que finalement, pour la philosophie, la bataille livrée au nom de la vérité de la religion devient une bataille livrée au nom des grands problèmes qui lui sont propres.

Nous ne pouvons conclure sans rappeler que la philosophie peut prêter la main à la religion dans l'aspiration de celle-ci, non seulement à la vérité de son contenu dogmatique, mais encore à la véracité du sentiment qui l'anime. Sur aucun domaine de la création spirituelle cette véracité n'est plus gravement menacée que sur celui de la religion. Toute religion authentique prétend élever l'homme au-dessus de ce qui est purement humain, fonder en lui un être nouveau, lui ouvrir un monde nouveau; elle ne peut faire cela sans une rupture de continuité avec l'état primitif, sans renoncement et sacrifice. Mais il est ici un danger perpétuellement menaçant : c'est que cette transformation ne soit pas assez énergique, ou qu'elle n'ait été accomplie qu'en apparence, et que les forces spirituelles qui élèvent l'homme soient mises au service de l'égoïsme humain, de ses intérêts et de ses passions. C'est ainsi que l'individu ne demande souvent à la religion pas autre chose que la satisfaction illimitée de ses vœux égoïstes; pour l'instinct vulgaire, avec son besoin de jouir, le divin n'est qu'un moyen pour s'affirmer indéfiniment contre tous les obtacles. Mais ce qui est plus dangereux pour la substance de la religion que ces aberrations individuelles, c'est ce qui se présente lorsqu'en elle se développe l'égoïsme de l'humanité tout entière, lorsque la relation au divin n'est traitée que comme un moyen en vue du bien-être de la société humaine. Alors apparaît un utilitarisme religieux, qui est peut-être la forme la plus funeste de tout l'utilitarisme. Car si tout utilitarisme exerce une action destructive, dans la mesure où, au lieu d'élever l'homme à la hauteur du bien et du vrai en soi, il rabaisse la vie spirituelle au niveau des intérêts humains, la destruction doit être d'autant plus profonde que ce renversement s'attaque aux dernières profondeurs de la vie et empoisonne les motifs les plus intimes de l'action.

Le principal danger que présente un tel utilitarisme consiste en ceci qu'il peut s'arrêter aux formes et aux hauteurs les plus diverses, et s'insinuer par là chez l'homme, et même se dissimuler à sa propre conscience. Cette forme crue de l'utilitarisme, qui veut employer la religion comme instrument de domination sur les autres hommes, sans que l'on croie soi-même à la vérité de la religion professée, et de laquelle Condorcet a raison de dire : « Toute religion qu'on se permet de défendre comme une croyance qu'il est utile de laisser au peuple, ne peut plus espérer qu'une agonie plus ou moins prolongée », cette forme trop crue n'est plus capable aujourd'hui de

beaucoup d'efficacité. Mais c'est une forme plus raffinée de cet utilitarisme qui subsiste lorsque l'idée de l'utilité de la religion pénètre la conviction intime, gagne en celle-ci du terrain, et envahit les impressions plus sincères, comme la mauvaise herbe. Ainsi vient à naître une forme bâtarde et louche de la vie religieuse, une confusion de motifs inférieurs et supérieurs, par où les motifs inférieurs, étant les plus commodes, n'ont pas de peine à attirer à eux l'âme tout entière.

Contre cette confusion et cet obscurcissement la philosophie doit défendre la thèse que la religion ne peut exercer d'action profonde et puissante que là où elle est désirée seulement en vue d'elle-même, et, s'il le faut, en opposition à tout le reste du monde. Elle doit révéler le mensonge interne de l'utilitarisme religieux, qui pense à l'humain lorsque sa bouche parle du divin, qui substitue à la considération de la vérité la considération d'une fin à atteindre, subordonne l'éternité au temps, et en même temps se glorifie de posséder la vérité divine : cette façon déloyale d'agir fait plus de mal à la religion que toutes les attaques extérieures. Puisse, en contraste, la parole du plus grand philosophe grec parmi les Pères de l'Église n'être jamais oubliée : « Rien de batard ne doit habiter l'âme de l'homme vraiment pieux », οὐδὲν νόθον χρὴ ἐνυπάρχειν τῇ ψυχῇ τοῦ ἀληθῶς εἰς τὸ θεῖον εὐσεβοῦς (Origène).

Ainsi, même à présent, la philosophie a bien des tendances à combattre, qui se proposent de subordonner, en un sens utilitaire, la religion aux intérêts de l'homme. Elle doit s'opposer à ce que la religion soit recommandée en vertu de la sécurité intellectuelle née de l'autorité qu'elle garantit à l'homme livré faute de cela au doute; car, d'une façon absolue, avons-nous le droit d'exiger cette inébranlable sûreté, et l'ordre du monde a-t-il été disposé pour notre commodité? Cette aspiration à la certitude a inspiré souvent à des esprits profondément religieux d'âpres sarcasmes — à Pascal par exemple (« on aime la sûreté »). Également insuffisante est la justification de la religion qui se fonde sur ce que, sans elle, toute union pacifique des hommes, tout progrès de la civilisation ou encore toute autorité morale deviendrait impossible. Cela peut convenir à la disposition d'esprit d'un temps qui subordonne au problème social tous les autres problèmes, et oublie, dans son souci de l'état social, les événements intérieurs de la personnalité; mais l'argument n'est pas religieux, et fait subir un grave dommage à la sincérité de

notre vie. Un combat énergique est donc nécessaire contre cet abaissement du divin, pour la défense de la valeur autonome de la religion. Ou bien elle ouvre un monde nouveau, elle est alors l'âme profonde de la vie, ou bien elle est une illusion trompeuse; il n'y a pas de troisième parti. La décision est donc grave; or la philosophie peut y participer, en rendre manifeste la nécessité, et dissiper la pénombre trouble d'une vie qui n'est vraie qu'à demi. Sans véracité pas de vérité, mais de la vérité il faut dire : *Veritas fortior omnibus.*

R. Eucken.

Université d'Iéna.

A PROPOS DE LA GÉOMÉTRIE GRECQUE

UNE CONDITION DU PROGRÈS SCIENTIFIQUE[1]

La Géométrie, telle qu'elle est exposée dans Euclide, est une science désintéressée. La forme de la rédaction autant que la matière du livre donnent vite au lecteur l'impression très vive de ce désintéressement.

D'une part, c'est la longueur même de la rédaction, l'insistance minutieuse à appuyer sur tous les détails d'une démonstration, la patience avec laquelle le géomètre s'attarde à fermer toutes les issues à un contradicteur supposé, le souci exclusif de clarté et de rigueur, qui montrent à quel point la préoccupation du savant n'est pas d'aboutir à quelque application pratique.

D'autre part, l'ordre, la symétrie de toutes les parties d'un problème ou d'un théorème semblent suivre des règles fixes, comme s'il s'agissait des parties successives d'un poème.

La πρότασις énonce d'abord d'une manière générale le théorème à démontrer ou le problème à résoudre. Par exemple : « Sur une droite donnée et finie, construire un triangle équilatéral. » Puis vient régulièrement l'ἔκθεσις qui pose les données avec figure et notation particulières : « Soit AB une droite donnée et finie. » Le προσδιορισμός vient rappeler aussitôt avec précision quel est le problème à résoudre sur ces données : « Il faut construire sur la droite donnée AB un triangle équilatéral. » Et enfin la κατασκεύη indique la série des constructions auxiliaires : « Du centre A avec AB pour rayon décrivons la circonférence BΓΔ; du centre B avec BA pour rayon décrivons la

1. Nous donnons, sous ce titre, le résumé de quelques leçons de notre cours de cette année.

circonférence ΑΓΕ; et, du point Γ, où les circonférences se coupent mutuellement, conduisons aux points Α, Β, les droites ΓΑ, ΓΒ ». La démonstration ἀπόδειξις peut alors se dérouler sans interruption sur une figure, dont toutes les lignes sont tracées. Quand elle est terminée, la conclusion, ou συμπέρασμα, énonce triomphalement que le problème, indiqué d'abord d'une façon générale, puis déterminé avec précision sur les données d'une figure, se trouve résolu : et cet énoncé se fait en reprenant exactement et patiemment les termes de la πρότασις, avec, en plus, les notations posées par l'ἔκθεσις. « C'est donc un triangle équilatéral que ΑΒΓ, et il est construit sur la droite donnée et finie ΑΒ. » Les derniers mots sont invariablement : ὅπερ ἔδει ποιῆσαι, à moins qu'il n'ait été question d'un théorème à établir, auquel cas ποιῆσαι est remplacé par δεῖξαι.

C'est ainsi que le livre contient comme une série de couplets, formant chacun quelque chose d'ordonné, de rythmé, pour ainsi dire, se déroulant suivant certaines règles de composition, et se terminant par une sorte de refrain. Il est bien évident que ce n'est pas l'allure d'un traité qui vise les applications usuelles, et que la spéculation pure et désintéressée s'accorde seule avec ces harmonieuses lenteurs où se complaît le géomètre grec.

Cette impression est confirmée au delà de toute exigence si on considère la matière des Éléments. On chercherait en vain dans Euclide un seul énoncé donnant la règle d'évaluation d'un volume ou d'une surface. Ce simple trait montre tout de suite à quel point les « Éléments » s'éloignent non pas seulement d'un recueil de règles pratiques, mais même de ce que nous appelons aujourd'hui nous-mêmes un traité de géométrie théorique. Car, bien que nos livres ressemblent encore beaucoup à celui d'Euclide, tant par la forme que par la matière, il n'en est pas un seul qui se crût complet, s'il s'abstenait de donner des règles à suivre pour mesurer la surface d'un triangle, d'un parallélogramme, d'un cercle, le volume d'un prisme, d'une pyramide, d'une sphère, etc.

La considération des surfaces et des volumes n'intervient donc pas dans les « Éléments »? Oui sans doute elle intervient et prend même une place assez importante dans les spéculations du géomètre, mais elle reste purement théorique, et c'est une distinction qu'il est aisé de comprendre. On peut démontrer que deux parallélogrammes ou deux triangles de même base et de même hauteur sont équivalents, — qu'un triangle est la moitié d'un parallélo-

gramme de même base et de même hauteur, — sans en venir à l'évaluation numérique de l'aire du triangle ou du parallélogramme. On peut démontrer les théorèmes essentiels relatifs à la pyramide, sans se croire obligé de donner la règle d'évaluation numérique du volume de ce solide et ainsi de suite.

Au fond, la formule qui manque chez Euclide est une conséquence presque évidente des considérations théoriques qui, elles, sont complètes; et il ne saurait entrer dans la pensée de personne que le géomètre ne sût pas l'en déduire. A coup sûr, mis en présence d'un champ triangulaire à mesurer, ou d'un récipient prismatique à jauger, il eût procédé comme nous. Mais c'est une marque absolument significative de sa conception de la Géométrie théorique que de ne pas vouloir dans un même livre énoncer les formules utilisables et les propositions de la science purement spéculative. Les unes et les autres ne lui semblaient pas relever du même ordre d'idées; et, de fait, pour les Grecs, la Géométrie et la Géodésie s'opposaient dans leur objet, comme la Logistique, science des calculs pratiques, et l'Arithmétique ou science des Nombres, proprement dite.

C'est peut-être, va-t-on dire, aller chercher bien loin une explication d'un fait très simple. Les formules d'évaluation numérique pour les surfaces et les volumes exigent l'emploi courant de la notion de mesure; or les Grecs connaissaient fort bien le cas de l'incommensurabilité de deux grandeurs : ils n'ont pas songé à introduire dans un énoncé quelconque la valeur numérique d'un rapport qui a bien des chances de ne pas exister. — Nous ne pensons pas qu'à cet égard les Grecs fussent aussi loin de nous qu'on pourrait croire. D'une part, si nous consentons plus volontiers à parler de nombre incommensurable, de mesure d'une quantité incommensurable, c'est avec le sentiment bien net que, dès la moindre application, ce nombre figurerait en réalité par une valeur approchée. Et, d'autre part — à rester en dehors du toute évaluation effective, — les Grecs ne répugnaient nullement à l'idée d'un rapport incommensurable. Leur façon de définir la raison de deux quantités homogènes d'une manière générale, abstraction faite de la question de savoir si les quantités sont ou non commensurables [1], leur façon de citer ensuite les égalités de raisons, ou proportions, montrent qu'ils n'étaient pas plus effrayés que nous par la notion du rapport de grandeurs incommensurables. — « Apol-

1. « Λόγος ἐστὶ δύο μεγεθῶν ὁμογενῶν ἡ κατὰ πηλικότητα πρὸς ἄλληλα ποιὰ σχέσις. » (L. V.)

lonius, dit Marie dans son *Histoire des Mathématiques*, eût certainement regardé comme fou l'homme qui serait venu lui proposer d'introduire la longueur du pied d'Agamemnon, par exemple, dans la démonstration de ses théorèmes sur les Coniques. » Certes, cela est très vrai, mais un géomètre d'aujourd'hui ne penserait pas autrement à cet égard qu'Apollonius. Ne cherche-t-il pas comme lui des relations géométriques nécessairement indépendantes du choix de toute unité? Si Euclide ou Apollonius s'abstiennent plus rigoureusement que nous de toutes considérations de mesure numérique, c'est bien en partie parce qu'ils sentent l'inutilité de ces considérations pour la science pure, en partie parce que les mesures numériques ne pourraient être ordinairement qu'approchées et suffisantes tout au plus pour quelque usage pratique. Mais alors au fond, il faut bien voir où est la distinction essentielle aux yeux des Grecs, entre ce que contiennent leurs livres de Géométrie et ces sortes de formules qu'ils en ont systématiquement écartées. Elle rentre dans la distinction plus profonde qui fait mettre d'un côté ce qui est la science pure, la science générale, indépendante de toute condition particulière, et en même temps exacte, parfaite, ne maniant que des éléments rigoureusement déterminés, bref ce qui est la science proprement dite, spéculative et désintéressée, — et d'autre part ce qui ne vise que l'application. Les idées des Grecs sur l'incommensurabilité mettaient en évidence un élément d'imperfection, d'inexactitude, dans toute opération de mesure, mais c'était loin d'être le seul. Auraient-ils pu parler de figures absolument exactes, de cercles parfaits, de carrés rigoureux, et même de droites véritablement droites, à propos des choses matérielles au milieu desquelles nous vivons et qui tombent sous les sens? De là cette séparation si nettement tranchée entre tout ce qui répond de près ou de loin aux préoccupations pratiques et ce qui s'élève au-dessus d'elles et ne concerne que la science purement désintéressée.

Ce n'est pas que chacune des vérités successives énoncées par Euclide ait en elle-même son intérêt tout entier. Il y a dans l'œuvre un enchaînement qui permet d'attribuer à tel théorème ou à telle série de propositions, ce rôle utilitaire en un sens qui consiste à préparer telle démonstration capitale. Ainsi le premier livre tout entier marche manifestement vers la démonstration de la grande propriété caractéristique du triangle rectangle, qui clôt ce premier livre. Ce théorème lui-même n'a pas été démontré en vain, il servira notam-

ment à justifier une série de relations quantitatives fondamentales exposées au second livre, et ainsi de suite. L'œuvre entière converge merveilleusement vers le problème capital qui en est comme le couronnement, à savoir la construction des cinq polyèdres réguliers. S'il est donc permis de parler en certain sens de l'utilité de tel ou tel détail, c'est de la même façon qu'à propos d'une œuvre d'art, pour exprimer le merveilleux enchaînement de toutes les parties. Le terme suprême où aboutit l'auteur des « Éléments », la construction des polyèdres réguliers, est en lui-même le plus opposé qu'il est possible à toute considération pratique.

*
* *

Cette Géométrie, dont Euclide nous donne déjà un modèle aussi parfait, n'a pas été confectionnée par lui brusquement. Nous savons qu'elle est l'œuvre des siècles qui l'ont précédé. Avec quelle étonnante rapidité les progrès s'étaient réalisés, avec quelle ardeur les Grecs avaient cultivé cette géométrie, comme ils avaient su non seulement en reculer très loin les bornes, mais aussi la douer d'une force d'expansion et d'une fécondité telle que les travaux d'Archimède et d'Apollonius vont en être comme la suite naturelle et que les savants vont bientôt trouver en elle un instrument merveilleusement adapté aux applications astronomiques,... j'y ai trop souvent insisté pour y revenir. Ce qui me frappe maintenant, et sur quoi je voudrais attirer l'attention, c'est le rapprochement de ces deux faits : d'une part le développement colossal qu'a reçu la mathématique pendant un temps relativement court, la force d'expansion indéfinie dont elle paraît douée, sa fécondité, même au point de vue des applications, et, d'autre part, le caractère de science désintéressée et purement spéculative qu'elle a manifesté. Il est impossible, aussitôt que la pensée fait ce rapprochement, de ne pas songer qu'il y a là plus qu'une coïncidence curieuse, et que le désintéressement, l'éloignement de toute préoccupation pratique, chez le géomètre grec, a pu être une des causes profondes des progrès de sa science, et, du même coup, de sa fécondité future à l'égard des applications elles-mêmes. Du moins si cette vue semble tout d'abord audacieuse, nous pouvons la soumettre à une épreuve intéressante. Les progrès, qui semblaient devoir être à jamais continus, se sont ralentis, puis même complètement arrêtés. Une longue éclipse a suivi. Passons

brièvement en revue les explications que peut suggérer une pareille extinction, après un si vif éclat : peut-être se dégagera-t-il de cet examen que le ralentissement du progrès scientifique a suivi de près la disparition d'un élémenal, décidément vital, je veux dire du désintéressement avec lequel la science était cultivée.

Faut-il d'abord s'arrêter à cette tradition des anciens philosophes et de la plupart des religions qui, d'une façon ou d'une autre, place l'âge d'or dans le passé, et déclare l'humanité condamnée désormais à suivre des chemins difficiles, à voir toutes ses œuvres nécessairement précaires, incomplètes et jamais définitives. Pour Platon c'étaient les hommes d'autrefois qui étaient près des Dieux. Aristote disait que les arts et les sciences ont été souvent trouvés et souvent perdus. La loi du progrès continu ne serait pas, ou ne serait plus le fait de l'humanité. — Si intéressantes que puissent être de semblables théories, on ne saurait y avoir recours qu'en se déclarant incapable de trouver une explication naturelle : cela équivaudrait à un abandon de la question.

Admettra-t-on que l'échafaudage scientifique construit par les anciens a manqué de solidité faute, chez eux, d'une organisation suffisante? Les efforts des savants étaient isolés; les moyens de les grouper, de les associer, de les amener à produire quelque œuvre durable, faisaient défaut. Les anciens n'avaient pas, comme nous aujourd'hui, « ces livres imprimés, mémoires, monographies, œuvres complètes, recueils périodiques, où, sous diverses formes, la science est inscrite et déposée, à mesure qu'elle se fait [1] ». Ils ne connaissaient pas comme nous les Académies, les Instituts, les Universités. — Cela est trop clair; mais d'abord il ne faut rien exagérer : les livres, les bibliothèques abondaient autrefois; les foyers de la science ne manquaient pas non plus. Sans parler de l'École d'Alexandrie, ne se groupait-on pas autour d'un Platon, d'un Aristote, d'un Pythagore, ou d'un Théodore de Cyrène, et ne formait-on pas alors des sociétés comparables jusqu'à un certain point à nos sociétés savantes d'aujourd'hui? — Ensuite, à quelle époque l'éparpillement des efforts individuels dut-il être le plus considérable? N'est-il pas évident que du VIIe au IVe siècle, quand, par exemple, Thalès en Asie Mineure, Pythagore en Italie, Démocrite sur les côtes de Thrace, Hippocrate à Chios, contribuent chacun

1. Egger, *Science ancienne et Science moderne*, p. 3.

pour sa part à grossir l'œuvre mathématique des Grecs, — n'est-il pas évident, dis-je, qu'on ne saurait parler de rien qui ressemblât à une organisation d'ensemble? Et pourtant nous savons bien aujourd'hui que c'est dans cette première période, de Pythagore à Platon, que s'est constitué tout le gros de l'œuvre. L'apogée de la grande époque de la science grecque sera marqué par les ouvrages d'Archimède et d'Apollonius, mais il ne feront que compléter et couronner par leurs immortels travaux l'édifice que les siècles précédents avaient construit. Comment songer alors à expliquer la décadence de la science grecque par le défaut d'organisation? Ce défaut fut réel, mais tout d'abord, quand il fut le plus manifeste, la pensée grecque n'y trouva qu'un obstacle facile à vaincre : plus tard, quand l'École d'Alexandrie réalisa ce groupement qui semble la condition indispensable du progrès, la science ne brilla plus longtemps d'un vif éclat.

Une explication autrement séduisante a été proposée. Les Grecs ne pouvaient produire qu'une ébauche imparfaite de science, parce qu'ils n'étaient pas capables de créer la méthode expérimentale, et cette incapacité tenait à la façon même dont ils envisageaient la science. Leur esprit rationaliste à outrance n'eût pas accepté des faits qu'ils n'auraient pu comprendre, ce qui est cependant indispensable à qui veut sincèrement appliquer la méthode expérimentale à la recherche patiente des lois de l'Univers. Leur science théorique serait ainsi restée comme suspendue en l'air, trop loin du contact des faits et des choses du monde sensible, et n'aurait pas reçu cette réaction bienfaisante, cette excitation qu'elle reçoit aujourd'hui de la méthode expérimentale. Celle-ci ne pouvait pas naître sérieusement, celle-là devait donc peu à peu s'épuiser et s'éteindre : la science grecque dans son ensemble était ainsi destinée à une mort certaine. Il ne fallait rien moins qu'une transformation de l'esprit humain, sous l'influence du fidéisme religieux du moyen âge [1], pour amener le savant à accepter de ne pas tout comprendre, et lui rendre ainsi possible la création de la méthode expérimentale avec toute sa rigueur. — On peut répondre :

1° Les Grecs ont *observé*, cela est incontestable. C'est par un ensemble considérable d'observations qu'ils ont tenté de créer les sciences médicales, les sciences naturelles, les sciences biologiques.

1. Egger, *op. cit.*

L'observation intervenait si bien à des degrés divers, chez les générations de médecins qui se sont succédé d'Hippocrate à Aristote, que la tradition nous montre, dans l'École, les esprits divisés, suivant deux tendances contraires, en dogmatiques (lisez rationalistes) et empiristes. — Citerons-nous l'exemple d'Aristote, ses collections légendaires auxquelles tant d'autres ont collaboré, l'énorme quantité de faits et de choses qu'il a classés?

Les observations d'ailleurs prenaient bien vite le caractère d'expériences, et quand Aristote, par exemple, allait étudier les petits poulets dans l'œuf, n'était-ce pas là déjà de la bonne expérimentation? La tradition s'est continuée chez les médecins, et plus tard l'un d'eux, Ménodote, ne s'essayait-il pas à formuler les principales règles de la méthode inductive [1]? — Si de même nous considérons les astronomes qui depuis des temps immémoriaux se servaient d'instruments de plus en plus parfaits pour suivre la marche des astres avec quelque précision, comment nier le caractère scientifique de leurs observations? et comment n'être pas tenté de prononcer le mot d'expérience, dans toute sa rigueur, quand on songe à l'ensemble de précautions que prend le savant, réglant par avance l'orientation et l'équilibre de ses appareils, pour contrôler, par l'observation d'un astre, l'exactitude d'une théorie? Non seulement Hipparque et Ptolémée ont employé tout naturellement la méthode expérimentale, mais ils l'ont fait dans l'ordre d'idées le plus propre, par son lien étroit avec les mathématiques pures, à réagir à son tour plus efficacement sur leurs progrès. Et ce n'est pas d'ailleurs ce qui semble s'être produit. Ces deux hommes ont été grands astronomes, mais il paraissent n'avoir utilisé que des notions mathématiques antérieures [2], et la mathématique pure, après leurs travaux d'application, n'a montré aucun regain d'éclat.

2° D'une façon générale on ne niera pas que les Grecs ont observé, mais on tiendra à maintenir la distance qui sépare l'observation, si savante qu'elle soit, de l'expérimentation telle que nous l'entendons aujourd'hui. Mais laquelle de ces deux opérations se trouve donc la plus éloignée, par sa nature, des éléments logiques, rationalistes, qui semblent dominer l'intelligence des Grecs et lui donner sa tournure spéciale? N'est-ce pas évidemment l'observation dans ce qu'elle

1. Cf. V. Brochard, *les Sceptiques grecs.*
2. Y compris la théorie des épicycles qui remonte au moins à Apollonius, Cf. P. Tannery, *Recherches sur l'Astronomie ancienne.*

a de plus simple, de plus primitif, de moins préparé, de moins attendu? Dès qu'elle est moins spontanée, qu'elle est tant soit peu provoquée — à plus forte raison quand l'observation se revêt des règles de la méthode expérimentale la plus parfaite, — n'est-elle pas inséparable de quelque idée *a priori*, de quelque théorie? C'est là un point sur lequel il est devenu banal d'insister depuis l' « Introduction à la Médecine expérimentale ». Il n'apparaît donc pas que l'incompatibilité doive se trouver aussi forte qu'on le dit entre les caractères essentiels de la méthode expérimentale et l'orientation naturelle de la pensée hellène. A la rigueur, à propos de l'observation des faits imprévus, des phénomènes sans suite, sans raison, au moins provisoirement, nous comprendrions qu'on se posât la question de savoir si les Grecs étaient capables de les noter scrupuleusement, avec toute l'attention que doit le savant à tout phénomène constaté, quel qu'il soit. Mais ici justement, nous l'avons dit, aucun doute n'est possible : l'exemple d'un Aristote ne permet pas de dire que les Grecs n'aient pas su recueillir toutes les observations qui s'offraient à eux.

On dira peut-être qu'il faut distinguer entre l'idée toute relative, toute provisoire, tout imprégnée du doute scientifique qu'un Claude Bernard réclame comme règle directrice de l'expérience, et les systèmes théoriques absolus, où l'esprit grec risquait de laisser se perdre toute sa liberté d'appréciation. On dira qu'il faut distinguer entre le caractère provisoire et seulement approché des théories qu'élaborent nos savants, et l'idée de la science achevée et rigoureusement parfaite que se faisaient les Grecs. Cela est juste, et nous n'hésitons pas à reconnaître que c'est la conception relativiste qui s'adapte le mieux au développement et au progrès de la méthode expérimentale. Mais d'abord on pourra remarquer que les efforts des sceptiques grecs ont certainement contribué à préparer cette conception relativiste [1], — plus à nos yeux que n'en était capable le fidéisme religieux du moyen âge. — Ensuite, et surtout, n'est-il pas évident que, si précieux que soit ce relativisme pour la formation de la méthode expérimentale, il ne lui était pas indispensable? Est-il vraiment nécessaire, pour que le physicien se livre à des expériences d'optique, que l'éther n'ait pas pour lui une existence assurée? Était-il nécessaire, pour que Newton déterminât l'énoncé de sa loi, qu'il fût pénétré du

1. Cf. Brochard, *op. cit.*

caractère tout relativiste de cet énoncé? Fallait-il, pour que Mariotte donnât sa formule, qu'il sentît à quel point elle allait être provisoire? On serait presque tenté de répondre que l'erreur à cet égard ne pouvait être qu'un excitant plus impérieux.

Mais, objectera-t-on, c'est l'esprit critique qui fera défaut là où se trouvera le dogmatisme : les lois et les formules s'énonceront sans doute avec empressement, mais seront-elles discutées? — Que l'on veuille bien examiner de près s'il a vraiment manqué quelque chose à un Ptolémée, augmentant le nombre des épicycles nécessaires pour rendre compte du mouvement des planètes; ou à un Eudoxe, ajoutant, pour expliquer le mouvement de la lune, par exemple, une sphère ou deux à la liste de celles qui jusqu'à lui semblaient suffisantes; — ou à l'astronome inconnu qui le premier renonça au système des sphères concentriques s'emboîtant les unes dans les autres et tournant autour d'axes divers, pour créer la théorie des épicycles. N'y a-t-il pas dans les corrections, modifications, transformations radicales parfois que la théorie a dû subir ainsi dans certains domaines, la preuve manifeste que les anciens étaient capables de conceptions variables s'accommodant de mieux en mieux à l'explication des faits observés? Là où nous voyons des idées et des symboles de plus en plus approchés, ils voyaient peut-être la vérité se substituant à l'erreur : les résultats étaient-ils bien différents?

3° Enfin, la science pure, cette mathématique que les Grecs avaient créée avec tant d'éclat, ne pouvait-elle, après les premiers beaux jours de l'école d'Alexandrie, se prêter encore à de nombreux progrès? En quoi la méthode expérimentale était-elle nécessaire pour qu'un algorithme commode se dégageât de la Géométrie grecque, comme cela devait peu à peu se produire plus tard? En quoi a-t-elle été nécessaire pour que les travaux de Viète, de Descartes et des géomètres du XVIIe siècle vinssent enfin renouer l'antique tradition et donner une suite naturelle, quoique longtemps attendue, à l'œuvre des Pythagore, des Euclide, des Apollonius, des Archimède? Est-ce en songeant au défaut de méthode expérimentale chez les anciens, ou à la tournure d'esprit trop logique des Grecs, qu'on peut expliquer ce long intervalle de dix-huit siècles qui sépare, par exemple, la représentation des coniques par leurs équations chez Apollonius, et la Géométrie analytique de Descartes?

Il faut donc absolument chercher ailleurs la réponse au problème que nous avons posé.

Il reste les grands événements historiques qui sont venus bouleverser la Grèce et transformer plus ou moins le monde occidental : la conquête macédonienne, la domination romaine, l'avènement du christianisme. Mais notre problème est loin d'être résolu par une semblable énumération. On n'a rien expliqué, si l'on n'a pas dit pourquoi de pareils événements ont pu aider chacun à l'extinction de la science grecque. D'autant qu'à certains égards ils auraient pu, semble-t-il, contribuer à la sauvegarder.

La conquête macédonienne mettait d'un coup les Grecs en communication immédiate avec cet Orient mystérieux qu'ils avaient appris imparfaitement à connaître, et dont les vieilles civilisations pouvaient n'avoir pas encore transmis à la Grèce tous les trésors qu'elles avaient accumulés : la science n'aurait-elle pu trouver désormais dans la capitale de l'Égypte un foyer merveilleusement propice à son développement?

La domination romaine venait enfin mettre un terme aux dissensions politiques, et faire bénéficier la Grèce d'une paix qu'elle ne connaissait plus depuis longtemps.

Le christianisme, de son côté, n'apportait-il pas la paix morale, la paix de l'âme? et quand, après une période si troublée au point de vue des doctrines morales et religieuses, la pensée pouvait enfin se reposer de chercher la solution des grands problèmes qui la tourmentaient, le moment n'eût-il pas semblé bien choisi pour les recherches scientifiques?

Si donc ces grands événements ont au contraire aidé au ralentissement et à l'extinction de la science grecque, c'est par un côté qui doit leur être commun, et qu'il est facile de saisir : ils ont tous concouru à éloigner la pensée hellène de la spéculation purement désintéressée.

Les Orientaux et les Égyptiens étaient d'une très grande activité, mais d'une activité que guidaient des préoccupations pratiques. Nous avons sur ce point des témoignages qui, pour dater d'époques fort différentes, n'en sont pas moins concordants. Platon, qui avait voyagé en Égypte, refusait aux habitants de ce pays le droit de s'appeler φιλομάθεις, et les déclarait propres seulement aux métiers lucratifs. Quelques siècles plus tard, l'empereur Hadrien, de passage à Alexandrie, écrivait : « Ville opulente, riche, productrice, où personne ne vit oisif! Les uns soufflent le verre, les autres fabriquent le papier, d'autres sont teinturiers. Tous professent quelque métier et l'exercent. Les goutteux trouvent de quoi faire; les myopes ont à

s'employer; les aveugles ne sont pas sans occupation; les manchots même ne restent point oisifs. Leur dieu unique, c'est l'argent. Voilà la divinité que chrétiens, juifs, gens de toute sorte adorent [1]. »

De leur côté, les Romains sont aussi naturellement éloignés de toute spéculation purement théorique, qu'ils sont peu idéalistes. Leur tournure d'esprit est éminemment positive, et, à cet égard, si, comme on l'a dit tant de fois, ils subirent l'influence du peuple qu'ils avaient vaincu, comment nier qu'ils durent aussi imprimer leur marque sur la pensée grecque?

Enfin l'esprit même de la doctrine chrétienne n'était-il pas, lui aussi, contraire à la spéculation désintéressée, en fixant désormais les regards vers un idéal moral, d'après lequel les ignorants, les pauvres d'esprit devaient être parmi les élus du Seigneur, et en détournant les hommes de tout ce qui n'était pas véritablement utile au salut?

Envisagées de ce point de vue, ces influences diverses, que l'on incrimine parfois séparément, ont au moins l'avantage de concorder clairement dans leurs effets, et en outre même de venir confirmer seulement une tendance qu'elles n'ont peut-être pas créée. Qu'on songe en effet à la transformation qui, dès le IIIe siècle, se fait sentir dans la philosophie grecque [2]. Les historiens ont essayé d'expliquer comment tout à coup la pensée réfléchie changea d'orientation, après Platon et Aristote, et comment de la contemplation des vérités éternelles, les Écoles passèrent désormais à l'étude de cet autre problème, visant directement la conduite pratique de la vie, la recherche du souverain bien. Le fait essentiel pour nous est cette transformation elle-même. Peut-être songerait-on d'abord à en reculer la date jusqu'à Socrate, le véritable fondateur de la science morale chez les Grecs, et objecterait-on que la marche de la pensée scientifique ne semble pourtant pas s'être ralentie si tôt. Mais il faut faire une distinction : Socrate est un théoricien de la morale. En cherchant pour elle les bases d'une science, au sens propre du mot, il devait tout naturellement profiter à l'idée même et aux conditions de la Science en soi, et cela est si vrai que, entre les mains de Platon et d'Aristote [3], l'essentiel de la méthode socratique se retrouve au bénéfice, non pas de la morale elle-même, mais de la théorie de la connaissance en

1. Lettre à Servien, citée par Renan, *l'Église chrétienne*, p. 189.
2. Cf. l'introduction à la *Géométrie grecque* de M. P. Tannery (Gauthier-Villars, 1887), qui nous a suggéré l'idée fondamentale de ce travail.
3. Cf. Boutroux, *Socrate fondateur de la Science morale*.

général. Après eux, ce n'est plus une théorie spéculative que l'on veut élaborer, à propos du problème moral : on se demande quelles sont les conditions pratiques où se réalisera le souverain bien. Que par là la philosophie grecque et plus tard la philosophie gréco-romaine ait pris une attitude peu compatible avec la spéculation vraiment désintéressée; qu'elle ait exercé chez les penseurs un rôle nettement anti-scientifique, c'est ce que je n'ai pas besoin de montrer après les belles études de M. Havet. Je renvoie aux « Origines du christianisme » (tomes I et II) ceux qui conserveraient quelque doute à cet égard, ou quelque illusion sur le caractère véritablement scientifique d'un Lucrèce ou d'un Sénèque, par exemple.

Nous en avons dit assez pour pouvoir conclure que si la science antique est morte, c'est que la pensée désintéressée est morte elle-même. Il est d'ailleurs une manifestation de l'activité intellectuelle dont l'éclat variable peut servir de mesure, de l'aveu de tous, au degré d'application désintéressée dont semble capable l'esprit humain : c'est l'art, sous toutes ses formes. Or l'art antique est mort aussi. On sait suffisamment à quelle date il renaîtra avec la plus vivante intensité : n'est-ce pas à ce moment aussi que renaîtra la science?

Bref, n'avons-nous pas décidément le droit de formuler cette loi : que la science progresse en raison du désintéressement avec lequel elle est cultivée?

*
* *

Voilà bien du mal, dira-t-on peut-être, pour démontrer ce qui n'est qu'une banale et trop évidente vérité! Les hommes cultivent la science quand ils sont capables de l'aimer, et quand aucune préoccupation pratique ne vient les en détourner. — Mais qu'on n'oublie pas que la science est à deux faces. Si d'une part elle est, par essence, théorique et spéculative, de l'autre elle vise à l'application. De nos jours, MM. Hermite, Darboux, Poincaré sont des savants, mais MM. Eiffel ou Edison en sont aussi. Parlez à quelqu'un de la science du XIXe siècle et de ses progrès : il pourra peut-être, suivant l'éducation qu'il aura reçue, songer à la Théorie générale des fonctions, ou à celle des Surfaces; mais n'y a-t-il pas beaucoup à parier qu'il songera plutôt aux chemins de fer, aux télégraphes, aux téléphones, à la science des ingénieurs? La spéculation et l'application sont inséparables, et les Grecs n'avaient pas fait exception à cet égard : la mathématique naissante ne s'appliquait-elle pas de bonne heure

à l'étude des sons, au mouvement des astres, aux phénomènes optiques? Mais alors si la science, par un de ses côtés, est en contact direct avec les choses du monde sensible, si par là elle se pose naturellement pour but la satisfaction des besoins matériels, l'amélioration des conditions physiques où se déroule notre existence, est-il évident que ses progrès doivent être en raison du désintéressement où l'humanité sera capable de se tenir à l'égard de toute préoccupation pratique? Notre loi ne prend-elle même pas la tournure d'un paradoxe, et ne pourrait-on essayer de dire avec plus de vraisemblance qu'au contraire la science atteindra de mieux en mieux ses fins, si les savants portent de plus en plus leur attention sur les problèmes pratiques, s'ils ne consentent même à cultiver la théorie qu'en n'oubliant jamais les rapports étroits qu'elle doit garder avec les applications futures? Ainsi la loi que nous avons formulée est loin d'être une évidente naïveté : elle revient à dire que les progrès de la science appliquée elle-même sont d'autant plus marqués que l'homme a été plus capable de spéculation pure; elle subordonne la pratique à la théorie, et à une théorie le plus complètement détachée de tout souci utilitaire; elle semble dire que l'intelligence humaine doit s'abandonner librement à ce qui lui plaît, à ce qui la séduit, et que c'est là même la condition nécessaire pour que les découvertes utiles se produisent, comme résultat naturel d'efforts désintéressés.

Avant d'examiner de plus près l'intérêt philosophique que peut présenter cette loi au point de vue du problème de la connaissance, nous ne saurions éviter de répondre à une question qui se pose d'elle-même. L'état actuel de la science, la nature de ses progrès, de sa méthode expérimentale, la poursuite constante des grandes découvertes ou de leurs perfectionnements, n'opposent-ils pas un démenti à la loi que nous avons cru pouvoir énoncer? Ou bien, si, en dépit des apparences, cette loi conserve encore toute sa validité, les tendances pratiques et utilitaires de la science, en cette fin de siècle, n'ont-elles pas de quoi nous inspirer les plus vives craintes pour un temps plus ou moins éloigné? Car les succès étonnants du présent ne sauraient être une garantie suffisante pour l'avenir[1].

Rassurons-nous. D'une part, jamais il n'avait été donné d'assister à une éclosion de travaux théoriques aussi abondante qu'aujourd'hui. Ouvrez les journaux spéciaux, les revues scientifiques, les bulletins de

1. Cf. Renouvier, *le Progrès dans les Sciences*, *Crit. phil.*, 1, 1875.

sociétés savantes, les comptes rendus des Académies; jetez les yeux sur ces publications dont le nombre est devenu fantastique : vous constaterez aisément que, pour une application pratique, pour une découverte annoncée, c'est par centaines que vous pouvez compter les études de théorie pure dans tous les ordres d'idées. En mathématiques, par exemple, et en mathématiques pures, dans le domaine propre de la spéculation scientifique, dans le domaine en tous cas le plus éloigné de tout souci matériel, les savants nous donnent le spectacle d'une activité prodigieuse.

D'autre part, quand on cite les merveilles de la méthode expérimentale moderne, se rend-on un compte exact de son véritable caractère? Si, laissant de côté les sciences à peine sorties de l'empirisme, nous allons tout droit au laboratoire du physicien, là où cette méthode expérimentale se trouve, de l'aveu de tous, dans les conditions les plus conformes à ses exigences, nous n'aurons pas de peine à découvrir dans son fonctionnement autre chose qu'un enregistrement pur et simple de faits provoqués et observés. Et ce n'est pas seulement l'idée directrice de Claude Bernard, dont nous voulons parler, cette idée qui n'est qu'une sorte de divination anticipée, une hypothèse servant de fil conducteur, mais ne s'élevant au-dessus des faits sensibles, tels qu'ils sont perçus par nous, que pour tâcher d'y saisir quelque coordination, quelque enchaînement. Cette idée, qui à son tour réagit il est vrai sur la suite des expériences, y trouvait déjà cependant l'origine, l'occasion de sa formation, et elle ne la dépasse en somme que de la puissance d'ingéniosité et d'imagination de l'expérimentateur. L'intelligence du savant intervient bien autrement encore. Elle apporte, dans l'interprétation des faits, une provision de théories, de constructions tout élaborées, un ensemble de signes, de conventions, un langage complet, à travers lequel le moindre détail d'une expérience d'optique ou d'électricité, par exemple, prend toute sa signification. Entrez sans préparation dans le laboratoire d'un physicien, et assistez à quelque expérience importante. Entre ce que vous verrez, ce que vous observerez, et ce que notera le savant, ce qu'il dira lui-même pour rendre compte de l'expérience, il y a une distance énorme qui ne pourrait être franchie que par une longue initiation théorique [1]. La méthode expérimentale, là

1. Cf. Duhem, Quelques réflexions au sujet de la Physique expérimentale, *Revue des questions scientifiques*, juillet 1894, et notre article « la Science rationnelle », *Revue de Métaphysique*, mai 1896.

où elle atteint vraiment sa perfection et produit des merveilles, est profondément imprégnée de vues spéculatives; et ce peut être précisément le moyen de juger le degré d'avancement d'une science d'observation, que d'apprécier la quantité de théorie pure qui s'introduit dans l'interprétation générale des expériences.

Enfin, après les considérations historiques que nous avons présentées plus haut, on comprendra que nous nous demandions s'il n'y a pas dans les préoccupations sociales du temps présent la marque d'une orientation nouvelle, dangereuse pour la spéculation purement désintéressée.

Sans contester que bien des penseurs ne prennent goût aux questions sociales qu'en songeant à une réalisation effective de leurs conceptions, il est permis de noter, comme symptôme rassurant — (j'entends du point de vue où nous nous plaçons) — les tendances théoriques de la plupart de ceux qu'attirent ces études. On parle assez couramment de nos jours du socialisme scientifique, et même on commence à connaître en France la doctrine venue d'Allemagne, qui porte ce nom. Elle inspire jusqu'à nos hommes politiques, qui, pour la propager ou la combattre, pénètrent forcément sur le terrain de la théorie. A plus forte raison les philosophes, qui s'efforcent de constituer une science des faits sociaux, restent-ils naturellement dans un ordre d'idées qui n'a rien d'incompatible avec la spéculation scientifique, sous sa forme générale et abstraite. Bien au contraire, serions-nous tentés de dire. Auguste Comte voyait dans l'avènement de la sociologie, dont il a tâché d'être le fondateur, le principe d'une organisation systématique des sciences; et si on pensait que depuis lors, chez les jeunes sociologues, la séparation de deux ordres d'idées risque de se faire au profit de préoccupations exclusivement pratiques, nous renverrions le lecteur aux belles études de M. Bernès[1], qui nous montrent la sociologie renouvelant la science, loin de s'y opposer, en étendant la signification même de l'idée de science. N'y a-t-il pas un rapprochement curieux et rassurant à faire entre pareils efforts et ceux d'un Socrate poursuivant, à propos de la morale, la définition et les conditions fondamentales de la connaissance scientifique?

Bref, il nous semble que, dans ses tendances générales, ce siècle n'est pas aussi éloigné, qu'on veut parfois le dire, de la spéculation

1. Cf. particulièrement l'article paru dans cette Revue, mars 1895 : La Sociologie, ses conditions d'existence, son importance scientifique et philosophique.

désintéressée, et que si le désintéressement est une condition du progrès scientifique, il nous est encore permis d'envisager l'avenir avec confiance.

Est-ce à dire que nous devions nous abandonner à un optimisme tranquille? Non certes. De tout notre pouvoir nous devons lutter contre l'envahissement des tendances trop exclusivement utilitaires et pratiques; nous devons par tous les moyens faire pénétrer dans les esprits le respect, sinon l'admiration, pour ceux qu'on est trop disposé parfois à appeler des rêveurs inutiles, et pour toute étude spéculative. Arrêtons le plus possible sur les lèvres prêtes à les prononcer, ces mots que chacun de nous a trop souvent entendus : à quoi cela sert-il?

*
* *

Il est temps d'en venir aux réflexions que nous suggère, au point de vue philosophique, la loi que nous avons énoncée. Elle subordonne l'application de la science, les grandes découvertes pratiques, l'accroissement de notre puissance sur les choses de la nature, à la pensée théorique. Or, suivant un mot connu, savoir c'est prévoir, et prévoir c'est pouvoir. Il est donc permis de dire plus simplement qu'elle fait dépendre la connaissance des phénomènes réels du progrès de la pure spéculation. Elle ne touche ainsi à rien moins qu'au nœud vital du problème de la connaissance, au lien de la pensée et des choses : et si, par elle-même, elle ne suffit pas à fournir une solution du problème, du moins elle exprime une exigence dont toute solution doit tenir compte.

Le réel pour Platon, c'était les Idées, de telle sorte que le monde sensible y participât et ne devînt objet de science que dans la mesure où il participait aux Idées elles-mêmes; et Aristote pensait de même, quoiqu'il s'exprimât en termes quelque peu différents : le réel des choses et ce que la science doit chercher à saisir en elles, n'était-ce pas pour lui l'Idée qui s'y cache? C'était là la solution la plus naïve et la plus simple, objectivant tout naturellement au dehors les conceptions intelligibles, ou plutôt proclamant l'identité de ces conceptions et de la réalité. — A deux mille ans de distance, et d'un point de vue diamétralement opposé, Kant soumettant systématiquement la réalité des phénomènes aux formes *a priori* de la pensée, aboutissait à la même justification des sciences théoriques. La géométrie, l'algèbre, l'arithmétique, la mécanique, quoique for-

mulées *a priori* par le mathématicien, proclament les lois mêmes des choses, puisque celles-ci n'existent pour notre connaissance qu'en tant qu'elles sont assujetties aux conditions énoncées par ces sciences spéculatives.

On ne saurait se plaindre, semble-t-il, de ce qu'une semblable doctrine ne subordonne pas suffisamment à la pensée le monde, objet de notre connaissance. Mais, en vérité, n'y a-t-il pas, à prendre la doctrine à la lettre, une exagération dépassant les bornes de ce que peut accepter notre raison? Prenez la mathématique pure, par exemple, dira-t-on que, si loin qu'elle soit poussée, quelques limites qu'atteignent ses constructions, elle ne cessera jamais de formuler les conditions de réalité des phénomènes? Ou bien, frappé de la fécondité de la mathématique, même dans ce qu'elle a de plus abstrait, Kant eût osé répondre oui, et alors véritablement eût réfuté lui-même sa doctrine par l'excès où il l'eût portée. Ou bien, plus probablement, préoccupé, comme il l'a toujours été d'ailleurs, des conditions que l'intuition impose à la mathématique, il eût prescrit d'avance des bornes à celle-ci, et alors il n'eût pas raisonné au fond autrement qu'Auguste Comte, et, comme celui-ci, ainsi que nous allons y insister, eût méconnu ce pouvoir de la pensée de rester si souvent féconde — même bien entendu au point de vue des applications les plus pratiques, — quand elle s'abandonne à la spéculation pure avec le plus complet détachement de toutes circonstances matérielles.

Des conceptions qui se rattachent par un rapport plus ou moins lointain à l'empirisme, la philosophie d'Auguste Comte nous semble la plus parfaite : elle reste parcourue par un souffle d'idéalisme, qu'explique suffisamment d'ailleurs l'éducation mathématique de l'esprit de Comte. Les sciences théoriques, à ses yeux, considèrent chacune quelques propriétés abstraites du monde sensible, propriétés de moins en moins simples et générales à mesure qu'on s'éloigne des mathématiques pures; mais, en tous cas, à tous les degrés de la hiérarchie, ce sont des éléments que l'esprit a dégagés des choses, et qu'il ne fait que leur rendre, pour ainsi dire, quand, après avoir construit sur eux une science rationnelle, il l'applique au monde réel. Dans l'intervalle, Comte a le sentiment très net qu'une élaboration s'est faite d'une importance capitale pour le progrès de la science : il insiste maintes fois sur les caractères de précision et de rationalité si nécessaires, dit-il, à ce progrès. Mais à ses yeux, les

spéculations de la pensée théorique restent très voisines des conditions de la réalité même, ou, en tout cas, doivent ne pas s'en écarter, si l'on ne veut pas tomber dans la rêverie inutile. Il faut aux conceptions de la science rationnelle certaines conditions déterminées de « positivité » pour qu'elles ne deviennent pas des chimères.

Or il arrive que ces restrictions, imposées à l'élan de la pensée, limitent considérablement son pouvoir, et il est difficile de n'être pas frappé du sentiment profond qu'a Auguste Comte des bornes de la science : ce sentiment s'exprime à chaque page des leçons de philosophie positive.

Considérant, par exemple, le degré d'abstraction, d'universalité et de simplicité auquel a atteint de son temps l'analyse mathématique, il déclare : « On ne saurait tenter d'aller plus loin sous ces trois rapports équivalents, sans tomber évidemment dans les rêveries métaphysiques. Car quel substratum effectif pourrait-il rester dans l'esprit pour servir de sujet positif au raisonnement, si on voulait supprimer encore quelque circonstance dans les notions des quantités indéterminées, constantes ou variables, telles que les géomètres les emploient aujourd'hui [1] ? » De même, après avoir énuméré les fonctions qu'étudie l'analyse de son temps : « A quelques formules, dit-il, que puisse conduire l'élaboration des équations, il n'y aurait lieu à de nouvelles opérations arithmétiques que si l'on venait à créer de véritables nouveaux éléments analytiques, dont le nombre sera toujours, quoiqu'il arrive, extrêmement petit [2] », et plus loin [3] : « Nous ne concevons nullement de quelle manière on pourrait procéder à la création de nouvelles fonctions abstraites élémentaires, remplissant convenablement toutes les conditions nécessaires. Ce n'est pas à dire néanmoins que nous avons atteint aujourd'hui la limite effective posée à cet égard par les bornes de notre intelligence. Il est même certain que les derniers perfectionnements spéciaux de l'analyse mathématique ont contribué à étendre nos ressources sous ce rapport, en introduisant dans le domaine du calcul certaines intégrales définies, qui à quelques égards tiennent lieu de nouvelles fonctions simples, quoiqu'elles soient loin de remplir toutes les conditions convenables, ce qui m'a empêché de les inscrire au tableau des vrais

1. *Cours de phil. positive*, leçon III.
2. *Ibid.*, leçon IV.
3. *Ibid.*, leçon IV.

éléments analytiques. Mais, tout bien considéré, je crois qu'il demeure incontestable que le nombre de ces éléments ne peut s'accroître qu'avec une extrême lenteur. » Pour sentir à quel point la modestie de Comte est exagérée à l'égard du développement des mathématiques, et comme il se rend peu compte du degré d'abstraction auquel elles peuvent atteindre, de la quantité illimitée de symboles et de fonctions qu'elles peuvent être amenées à envisager, il suffit de songer aux progrès qu'elles ont faits depuis cinquante ans, dans toutes les directions où des bornes étroites leur étaient ainsi assignées.

La faiblesse de notre intelligence, les limites qu'il lui est interdit de dépasser, voilà ce qui revient sans cesse sous la plume d'Auguste Comte, quand, après avoir montré l'état actuel de la science, il s'interroge sur l'avenir : « Il y a lieu de croire que sans avoir déjà atteint les bornes imposées par la faible portée de notre intelligence, nous ne tarderions pas à les rencontrer en prolongeant avec une activité forte et soutenue cette série de recherches [1] ». « L'analyse transcendantale est encore trop près de sa naissance pour que nous puissions nous faire une juste idée de ce qu'elle pourra devenir un jour. Mais, quelles que doivent être nos légitimes espérances, n'oublions pas de considérer avant tout les limites imposés par notre constitution intellectuelle, et qui, pour n'être pas susceptibles d'une détermination précise, n'en ont pas moins une réalité incontestable [2]. » Les mathématiques s'appliqueront-elles jamais aux corps vivants? « La première condition pour que des phénomènes comportent des lois mathématiques susceptibles d'être découvertes, c'est évidemment que les diverses quantités qu'il présentent puissent donner lieu à des nombres fixes. Or, en comparant à cet égard les deux grandes sections de la philosophie naturelle, on voit que la physique organique tout entière, et probablement aussi les parties les plus compliquées de la physique inorganique, sont nécessairement inaccessibles, par leur nature, à notre analyse mathématique, en vertu de l'extrême variabilité des phénomènes correspondants. Toute idée précise de nombre fixe est véritablement déplacée dans les phénomènes des corps vivants, quand on veut l'employer autrement que comme moyen de soulager l'attention et qu'on attache quelque importance aux relations exactes des valeurs assignées... La considération précédente

1. *Cours de phil. positive*, leçon V.
2. *Ibid.*, leçon VII.

conduit à apercevoir un second motif distinct, en vertu duquel il nous est interdit, vu la faiblesse de notre intelligence, de faire rentrer l'étude des phénomènes les plus compliqués dans le domaine des applications de l'analyse mathématique. En effet, indépendamment de ce que, dans les phénomènes les plus spéciaux, les résultats effectifs sont tellement variables que nous ne pouvons pas même y saisir des valeurs fixes, il suit de la complication des cas que, quand même nous pourrions connaître un jour la loi mathématique à laquelle est soumis chaque agent pris à part, la combinaison d'un aussi grand nombre de conditions rendrait le problème mathématique correspondant tellement supérieur à nos faibles moyens que la question resterait le plus souvent insoluble. Ce n'est donc pas ainsi qu'on peut faire une étude réelle et féconde de la majeure partie des phénomènes naturels [1]. » Ce passage, plus que tout autre, a de quoi surprendre par la nature des arguments présentés : leur insuffisance montre surtout la conviction profonde où est Auguste Comte que de toutes parts la science rationnelle aura bien de la peine à franchir les limites atteintes.

Qu'on lise encore ces réflexions sur l'étude des astres [2] : « Nous concevons la possibilité de déterminer leurs formes, leurs distances, leurs grandeurs et leurs mouvements; tandis que nous ne saurions jamais étudier par aucun moyen leur composition chimique ou leur structure minéralogique, et, à plus forte raison, la nature des corps organisés qui vivent à leur surface, etc. En un mot, pour employer immédiatement les expressions scientifiques les plus précises, nos connaissances positives par rapport aux astres sont nécessairement limitées à leurs seuls phénomènes géométriques et mécaniques, sans pouvoir nullement embrasser les autres recherches physiques, chimiques, physiologiques, etc. »

Il faudrait à chaque instant s'arrêter, dans la lecture d'Aug. Comte, si l'on voulait recueillir tous les passages où il assigne, à propos de tel ou tel problème, les limites de ce que peut atteindre l'intelligence humaine, si elle ne veut pas produire de chimériques fictions. Citons encore l'insistance avec laquelle il demande aux physiciens de se méfier des mathématiciens purs qui leur feraient perdre de vue les conditions de positivité indispensables pour l'objet de leur science; qui pourraient, par exemple, les entraîner à appliquer la méca-

1. *Cours de phil. positive*, leçon III.
2. *Ibid.*, leçon XIX.

nique à l'étude de la lumière, négligeant ainsi l'hétérogénéité radicale des phénomènes de lumière et de ceux de mouvement [1]. Qu'aurait-il pensé s'il avait assisté depuis aux efforts des savants pour transformer non pas seulement la physique, mais la chimie elle-même, en un chapitre de mécanique?

Bref, sans insister davantage, n'est-il pas surabondamment établi que, quel que soit le rôle attribué à la rationalité, à l'idée, par conséquent, la positivité domine encore dans la doctrine d'Aug. Comte et suffit à enserrer l'idée, à limiter son essor, au point que de toutes parts on se croie parvenu aux termes extrêmes où puisse atteindre la science théorique. — Qui ne sent que c'est bien là une conséquence de la doctrine elle-même, et non point une vue qui se justifie par l'état des sciences au temps d'Auguste Comte? Supposez qu'il eût écrit son livre deux cents ans plus tôt, si les tendances mathématiques de son esprit l'eussent empêché d'atteindre à l'étroitesse de vue d'un Bacon, il eût du moins déclaré impossibles, ou purement fictives et vaines, quantité de notions qu'il présente comme ayant tout naturellement droit de cité dans la science positive : en mathématiques, les nombres négatifs et surtout les nombres imaginaires — puis tout algorithme maniant à quelque degré la chimère de l'infini. En astronomie, il eût énergiquement sans doute refusé au savant, comme il le fait pour les phénomènes de lumière, le droit d'étudier les mouvements des astres autrement que par la géométrie : avec quelle vivacité surtout en eût-il exclu cette incompréhensible chose qu'on nomme *force*! et ainsi de suite.

Et de fait, comment les idées d'abord envisagées en elles-mêmes, sorties pour ainsi dire de l'intelligence toute pure du théoricien, finissent cependant tôt ou tard — si fréquemment au moins — par se prêter à quelque progrès effectif de la science, c'est ce que la doctrine positiviste de la connaissance scientifique aurait quelque peine à expliquer. C'est l'aveu de cette difficulté qui se trouve au fond dans les déclarations d'impuissance ou d'inutilité de toute conception qui, par elle-même, semble dépourvue de conditions suffisantes de positivité. En présence de la loi qui subordonne le progrès de la connaissance au pur désintéressement de la spéculation théorique, la seule attitude permise à toute philosophie positiviste est celle-ci : Plus nombreuses seront les conceptions formulées et essayées, plus

1. *Cours de phil. positive*, leçon XXXIII.

nombreuses aussi seront les chances que quelqu'une remplisse les conditions de positivité nécessairement requises pour une application féconde. Mais n'est-ce pas faire une trop grande part au hasard? N'est-ce pas laisser subsister comme un mystère, qui seul expliquerait pourquoi, si fréquemment, les rencontres heureuses avec les conditions du monde réel sont réservées aux conceptions nées de la spéculation théorique?

Peut-être aussi finirons-nous — pour expliquer le lien qui rattache la pensée pure au réel — par ne plus nous croire nécessairement condamnés à l'une ou à l'autre de ces deux solutions :

Ou bien revêtir la pensée d'un caractère tel que, par essence, consciemment ou non, elle ne puisse se dégager des conditions d'objectivité des phénomènes;

Ou bien accepter que seule puisse être efficace et scientifique une idée qui, par ses conditions particulières objectives ou subjectives, se trouve être véritablement une vue sur le réel.

Ces deux solutions n'ont-elles pas le tort de supposer un lien trop directement nécessaire entre les créations de la pensée et le réel?

D'une part pouvons-nous contester la multiplicité des voies par lesquelles l'intelligence atteint tel ou tel groupe de faits? Et ce ne sont pas seulement les sciences physiques qui nous fournissent de nombreux exemples d'explications diverses pour une même catégorie de phénomènes : les mathématiques, elles aussi, dans leurs ramifications multiples, nous donnent fréquemment cette surprise d'aboutir à quelque point fondamental par des chemins infiniment variés.

D'autre part, comment nier que la science tire le plus grand profit de notions fictives, invérifiables, échappant, par leur nature, aux conditions de détermination ordinaire des choses, dépourvues, semble-t-il, le plus qu'il est possible, de tout caractère de positivité, comme, par exemple, l'éther et les atomes, en physique — comme, en mathématiques, chaque symbole nouveau introduit par généralisation précisément dans le cas où, en vertu des conditions premières, il cessait de rien représenter. Et ce ne sont pas seulement les notions fictives qui peuvent réussir; ce sont parfois des vues manifestement absurdes : essayez, par exemple, de supposer les longueurs composées d'un nombre fini de points, les surfaces d'un nombre déterminé de lignes, vous n'aurez pas de peine à démontrer certains théorèmes connus, et dont l'intérêt heureusement ne dépend pas de cette conception —

si manifestement contradictoire avec l'ensemble de nos vues géométriques ordinaires.

De ces deux caractères de la science — de se prêter à la multiplicité des théories, et d'utiliser des notions manifestement étrangères aux conditions des choses, — on ne rendra raison que si on devient moins exigeant pour la nature du lien qui resserre la spéculation pure et la réalité; si on ne demande plus que la première pénètre directement la seconde; si on se contente enfin de poser entre elles un simple parallélisme. Pour que les conceptions de l'esprit s'utilisent, ne suffit-il pas qu'une interprétation soit trouvée, un mode de correspondance entre elles et les phénomènes réels? pour cela enfin, si elles doivent satisfaire encore à un minimum de conditions objectives, du moins on comprend qu'elles doivent surtout s'accorder avec celles dont l'ensemble forme déjà un langage adopté, qu'elles doivent s'assimiler à cet ensemble. Et ce résultat s'obtiendra peut-être tout naturellement, si la pensée, spéculant sur la langue théorique qu'elle possède déjà, en recule les limites avec continuité.

L'interprétation se substituant à la pénétration directe, il n'y a plus de difficulté à admettre la multiplicité des théories. Il n'y en a pas non plus à comprendre le rôle efficace des fictions les plus chimériques à l'égard de la réalité objective : ne suffit-il pas qu'elles contribuent à perfectionner une langue? et, pour cela, est-il nécessaire qu'elles soient en rapport direct avec autre chose que l'ensemble des symboles, dont elles doivent être un prolongement? L'imaginaire $\sqrt{-1}$ n'a pas besoin d'un substratum effectif pour être utile, il suffit que ce signe facilite les transformations algébriques et perfectionne l'instrument que manie la pensée, en le rendant plus souple et plus malléable.

Et alors l'esprit peut se donner libre carrière, son activité peut s'exercer sans limite : nous ne serons plus aussi surpris de voir aboutir ses spéculations à l'interprétation des faits naturels, donc à leur prévision, donc à leur transformation; et nous comprendrons mieux enfin la possibilité de cette loi du progrès scientifique, qui le fait dépendre moins de sollicitations pratiques que de la facilité avec laquelle la pensée sait s'en écarter pour s'abandonner aux séductions de la théorie pure.

G. Milhaud.

ANTHROPOLOGIE ET DÉMOCRATIE[1]

Est-il vrai que les découvertes les plus récentes de l'anthropologie minent nos convictions morales les mieux assises, et doivent, en éclatant au grand jour, ruiner à jamais l'idée démocratique?

Essayer de répondre à cette question, en confrontant avec les principes posés par la démocratie les faits constatés par l'anthropologie, ce sera s'interroger une fois de plus sur le droit des sciences, même anthropologiques, à trancher seules les questions morales.

I

« Anthropo-sociologie », c'est le nom qu'aiment à donner eux-mêmes à leurs recherches ceux dont nous allons résumer les théories.[1] Le nom indique, en effet, sous quel biais ils prétendent regarder les hommes : chercher, au moyen des mesures les plus précises et des statistiques les plus étendues, les rapports constants qui peuvent exister entre certains caractères anatomiques, comme la taille grande ou petite des individus, leur couleur blonde ou brune, la largeur ou la longueur relative de leurs crânes, et certains phénomènes sociaux, comme la concentration de ces mêmes individus dans les villes, ou leur distribution dans les classes, étudier en un mot le biologique en fonction du social, telle est l'œuvre des Vacher de Lapouge, des Otto Ammon et de leurs disciples. Pour récent que soit leur effort, il les a déjà conduits, nous disent-ils, aux plus fécondes surprises.

1. Otto Ammon, *Die natürliche Auslese beim Menschen*, 1893. — *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen, Entwurf einer Sozial-Anthropologie*, 1re édition, 1895; 2e édition, 1896. — G. Vacher de Lapouge, *les Sélections sociales*, 1896. Cours libre professé à Montpellier en 1888-89. — Carlos C. Closson, *la Dissociation par déplacement* dans la *Revue internationale de Sociologie*, juillet 1896. — *Ethnic Stratification and Displacement* dans *The Quaterly Journal of Economics*, octobre 1896.

En mesurant l'indice céphalique des conscrits de Carlsruhe, M. Ammon remarqua que le plus grand nombre des têtes dolichocéphales appartenait aux habitants des villes. Une statistique comparée de l'indice des urbains et de l'indice des ruraux dans tout l'État de Bade aboutissait aux mêmes résultats. M. de Lapouge les vérifiait en France, principalement dans l'Hérault et dans l'Ile-et-Vilaine. M. Collignon, d'abord hostile à l'idée nouvelle, la confirmait par les multiples observations qu'il recueillait dans les conseils de revision. La constance d'un rapport entre la dolichocéphalie et l' « urbanité » devenait donc manifeste. Comment l'expliquer? Ce n'était pas la vie des villes qui allongeait le crâne de leurs habitants. Car, outre que l'anthropologie n'a jamais constaté, même sous l'influence de la culture intellectuelle la plus intensive, une modification des dimensions relatives du crâne en de telles proportions, les générations d'urbains ne durent pas assez longtemps [1] pour que la civilisation puisse ainsi produire des « variétés » biologiques nouvelles. Il restait donc que la plus grande proportion des dolichocéphales dans les villes fût due à la nature typique des individus qui s'y rassemblent. Si les urbains sont plus dolichocéphales que les ruraux, c'est que, parmi les ruraux, les plus dolichocéphales sont en effet ceux qui immigrent vers les villes. On arrivait ainsi à formuler la « loi de concentration des dolichoïdes dans les villes ».

Les observations de de Lapouge, en même temps qu'elles confirmaient cette loi, l'étendaient, et mettaient en lumière la mobilité dont font preuve, d'une façon générale, les dolichocéphales. Déjà Topinard, à propos de la haute taille des Américains, remarquait qu'il semblait y avoir un rapport entre les caractères anatomiques de la race des grands dolicho-blonds et l'aptitude à émigrer [2]. Le plus singulier, c'est que cette relation se découvre, en effet, après examen non pas seulement de ceux qui émigrent à l'extérieur, mais de ceux qui émigrent à l'intérieur : non seulement ceux qui manifestent une tendance à quitter le sol national, à s'expatrier, sont proportionnellement plus dolichocéphales que les autres, mais sont déjà plus dolichocéphales ceux qui manifestent une tendance à s'établir hors de leur département, bien plus, à se marier hors de leur canton. M. de Lapouge, étonné lui-même de ces résultats qu'il avait observés par hasard, les vérifiait partout où il pouvait

1. V. Hansen, *Die drei Bevölkerungsstufen*, 1889.
2. *Éléments d'anthropologie générale*, 1885, p. 451.

comparer, à un certain nombre de « cantonaux » un certain nombre d' « intercantonaux ». Il devenait évident que la dolichocéphalie était, en quelque sorte, marque de mobilité. Mettez en présence, dans un même milieu, têtes longues et têtes rondes : celles-ci seront prédestinées à demeurer sur place, et les autres à courir le monde pour chercher fortune. Ainsi s'opérera la « dissociation par déplacement » des éléments sociaux.

D'autres observations, plus révélatrices encore, vont nous permettre de pénétrer plus avant dans la psychologie comparée des brachycéphales et des dolichocéphales. La plus grande mobilité de ceux-ci les faisait déjà présager plus énergiques, plus actifs, plus entreprenants, plus intelligents. Et, en effet, comparons les indices céphaliques des individus distribués par classes : que nous consultions les morts ou les vivants, en mesurant les crânes dans les ossuaires de Montpellier ou les têtes dans les écoles de Carlsruhe, nous rencontrons, dans les classes supérieures par l'intelligence, la plus grande proportion de dolichocéphales. M. de Lapouge ajoute, en comparant la carte du rendement des impôts avec la carte de la répartition des indices céphaliques dans nos départements, qu'il y a des correspondances certaines jusque entre la richesse et la dolichocéphalie [1]. Ainsi, non seulement la mobilité et l' « urbanité » mais la supériorité des richesses et de l'intelligence s'expliquerait par une supériorité crânienne. La crâniométrie nous donnerait la clef non pas seulement de la dissociation, mais de la « stratification des éléments sociaux ».

Et sans doute, l'examen de bien d'autres caractères anthropologiques confirmerait ou étendrait les « lois » révélées par l'examen des caractères céphaliques. M. Chalumeau [2] a démontré l'influence de la taille sur la constitution des classes sociales. M. Ammon, en comparant non pas seulement les proportions des têtes, mais les couleurs des cheveux et des yeux, a cru découvrir que le type parfait de la race supérieure était grand dolicho-blond. Peut-être des cartes de l'indice nasal permettraient-elles de formuler pour l'Europe des propositions analogues à celles que formule M. Risley pour l'Inde, et que M. Senart cite avec une stupéfaction légitime [3] : « C'est

1. *Les corrélations financières de l'Indice céphalique*, dans la *Revue d'Economie politique*, mars 1897.
2. Dans les *Pages d'histoire*, Genève, 1896.
3. *Les castes dans l'Inde*, *Revue des Deux-Mondes*, 1894, V, p. 323.

à peine une exagération d'établir comme une loi de l'organisation des castes dans l'Inde orientale que le rang social d'un homme varie en raison inverse de la largeur de son nez! » — Mais ce que nous avons dit des statistiques crâniométriques suffit à indiquer la façon dont nos anthropologistes traitent les problèmes sociologiques. Ils vont droit à ces réalités anatomiques qui, suivant eux, mènent les mouvements de la société. Les luttes des classes sont pour eux des luttes de races : les supériorités sociales ne sont que la manifestation de supériorités biologiques.

Qu'on projette ces lumières sur l'histoire : des aspects inédits sont révélés de la destinée des peuples. L'œil de l'anthropologiste qui sait apercevoir, dans les mêlées sociales, le nombre relatif des têtes longues et des têtes rondes, est seul capable de discerner les vraies forces directrices de l'histoire. Il sait que la fortune d'une nation tient à la proportion qui s'y rencontre de ceux que Galton appelle les « eugéniques ». Cette proportion augmente-t-elle? La nation est en progrès. Diminue-t-elle? Décadence. Au prix de cette influence ethnique, les influences mésologiques sont peu de chose. Elles n'ont de véritable importance qu'en tant que favorables ou défavorables à la prépondérance des eugéniques. Par leur élimination s'explique la dissolution de la puissance grecque comme de la puissance romaine. De même, la transformation de mœurs dont l'Angleterre a donné le spectacle s'explique par la substitution des dolichocéphales blonds aux brachycéphales bruns dans la direction des affaires [1]. La seule chose qui importe vraiment à la prospérité d'un peuple, c'est donc le sort qu'il fait à ceux de ses membres que, seuls, leurs caractères anthropologiques rendent capables des grandes choses. En ce sens, il faut dire que l'évolution qui améliore ne saurait être collective, mais sélective, et que le vrai progrès consiste dans l'accroissement de la domination sociale des individus anthropologiquement supérieurs.

Quelles conséquences pratiques se déduisent de cette interprétation de l'histoire? Nos auteurs n'aboutissent pas sans doute sur tous les points aux mêmes conclusions. M. de Lapouge, plus pessimiste, est plus frappé de l'action régressive des sélections sociales. Ici, c'est la sélection militaire qui condamne à la mort la majorité des énergiques, là, la sélection religieuse qui, par le célibat, stérilise

1. V. de Lapouge, *op. cit.*, chap. II et XIV.

une partie notable des intelligents. La sélection politique, par les proscriptions et les oppressions de toutes sortes, élimine ou étouffe les plus indépendants. La sélection morale elle-même, par la charité, favorise les plus faibles. Ainsi, trop souvent, les mécanismes mis en œuvre par la société semblent conspirer pour assurer aux brachycéphales des avantages dont la nature les déclare indignes. Aussi M. de Lapouge ne serait-il pas éloigné de réclamer des sélections enfin méthodiques, systématiques et scientifiques, seules capables de sauver le monde.

M. O. Ammon est plus défiant des réformes, et admire plus volontiers l'ordre social tel que le font les lois naturelles. Quel esprit serait assez vain pour tenter de construire, de toutes pièces, un système plus rationnel? Dira-t-on que, dans l'organisation sociale actuelle, beaucoup de talents risquent d'être étouffés en germe. Mais d'abord le calcul des probabilités montre que le nombre des individus supérieurs qui doivent naître, suivant toutes les combinaisons possibles de la nature, est si petit, qu'il n'y a pas beaucoup de chances pour que tant de talents soient perdus par la faute de la société. D'ailleurs, en fait, n'observe-t-on pas une correspondance générale très suffisante entre les fonctions sociales dont les individus sont chargés et leurs facultés naturelles? Il serait étonnant qu'il en fût autrement, tant sont merveilleuses ces institutions spontanées qui sont les « classes », grâce auxquelles cette correspondance s'établit. Grâce aux classes, les individus ne se marient pas au hasard, la « panmixie » est limitée et les qualités eugéniques, loin de se perdre, s'accumulent et se concentrent dans les couches supérieures. Grâce aux classes, les enfants des eugéniques sont, autant que possible, pour le plus grand profit du développement de leurs qualités natives, soustraits au contact des enfants des races inférieures. Grâce aux classes enfin et aux avantages qu'elles assurent aux dirigeants, ceux-ci, mieux nourris et mieux distraits, peuvent cultiver à loisir les plus hautes facultés de l'esprit, pendant que ceux qui sont privés de ces mêmes avantages font, pour les obtenir à leur tour en élevant leur situation sociale, tous les efforts dont leur nature est capable, — le tout pour le mieux de l'intérêt général. Les classes sont ainsi les instruments prédestinés de la sélection naturelle. — Et c'est pourquoi toute réforme qui tendrait à effacer ces distinctions fondées en nature et à mettre sur le même pied des individus anthropologiquement différents est stérile et absurde. D'où critique du suffrage

universel et du parlementarisme, appel à la force pour la défense du capitalisme contre les socialistes démocrates, apologie du militarisme, glorification de Bismarck et *Deutschland über alles* [1] : nous reconnaissons ici la plupart des thèses chères au parti conservateur prussien, ingénieusement déduites des dernières découvertes de la science contemporaine.

Nous laisserons les conservateurs discuter avec les socialistes l'opportunité de telle ou telle réforme : nous ne voulons retenir ici que les principes. Or, pour M. Ammon, toutes ces réformes qu'il combat avec énergie sont bien filles d'un même principe, dont il revendique, pour l'anthropologie, l'honneur de démontrer la fausseté : c'est l'idée de l'égalité des hommes. L'inégalité, « inséparable de la race humaine comme la naissance et comme la mort », l'inégalité, « invariable comme les vérités mathématiques », l'inégalité, « éternelle comme les lois des révolutions planétaires [2], » voilà ce que la démocratie oublie et ce que l'anthropologie doit lui rappeler. Et ici, M. Amnon se retrouve pleinement d'accord avec ses confrères. M. de Lapouge lui aussi, déclarant que la démocratie est la pire condition pour faire de bonne sélection [3], considère que le rôle social de l'anthropologie est la réfutation de ces théories du XVIIIe siècle « le plus songe-creux, le plus anti-scientifique de tous les siècles ». M. Closson à son tour se plaignant qu'on ait substitué la statue de Diderot à celle de Broca [4], oppose, à ce culte des idées *a priori* qui sont les idées égalitaires, le respect des faits.

Mais comment, dira-t-on, des théories aussi contraires aux faits ont-elles pu jouir, en fait, d'un tel succès? — Qu'à cela ne tienne : l'anthropologie tient une réponse prête. Elle ne dira pas seulement que « c'est la faute à Voltaire » ou à Rousseau, mais à la brachycéphalie elle-même. Qu'on étudie l'esprit des brachycéphales; il se distingue par cet « amour de l'uniformité [5] », qui est aussi la marque des démocraties séniles. L'infériorité même des brachycéphales en fait les partisans prédestinés des idées égalitaires [6]. Le progrès de celles-ci correspond à l'avènement de ceux-là.

Ainsi l'anthropologie, en même temps qu'elle démontre la fausseté

1. Voir toute la IIe partie de la *Gesellschaftsordnung*.
2. *Die Gesellschaftsordnung*, p. 256.
3. *Les sélections sociales*, p. 259.
4. *Revue de Sociologie*, juillet 96, p. 535, en note.
5. *Les sélections sociales*, p. 239.
6. *Natürliche Auslese*, p. 185.

essentielle de l'idée de l'égalité humaine, dénonce les vraies raisons de son expansion. L'anthropologie triomphe doublement de la démocratie : et parce qu'elle en réfute, par des faits biologiques, les erreurs, et parce qu'elle en explique, par des faits biologiques, le succès. — Un rêve de brachycéphales, témoignage manifeste de cette supériorité qu'il voudrait nier, tel serait, à en croire nos anthropologistes, l'esprit égalitaire.

II

Que penser de ces affirmations?

Et d'abord, que vaut cette explication biologique de l'expansion des idées égalitaires, qui suffirait, suivant nos auteurs, à leur enlever toute autorité?

Il ne nous appartient pas de critiquer ici les faits eux-mêmes que la nouvelle anthropologie nous apporte : les tenant provisoirement pour vrais, nous voulons seulement discuter les conséquences qu'elle en tire. Toutefois, quelques belles espérances qu'on veuille bien fonder sur ses statistiques futures, il faut avouer que la découverte d'un rapport précis et constant entre la brachycéphalie et la démocratie paraît invraisemblable. Si l'on entend par le progrès de l'idée démocratique non pas l'adoption de telle mesure politique particulière, mais l'expansion de certaines notions générales sur les principes mêmes du droit, il paraît malaisé de soutenir que cette idée soit, dans notre civilisation occidentale, le monopole d'une race. Les historiens les plus soucieux des faits précis peuvent affirmer l'existence d'une « évolution générale de l'Europe vers la démocratie [1] » à laquelle il ne paraît pas que les peuples les plus dolichocéphales aient été soustraits. Bien plus, à en croire certaines « lois » découvertes par nos anthropologistes eux-mêmes, la concentration des dolichocéphales ne serait-elle pas favorable au mouvement démocratique? Ne savons-nous pas que les villes qui, nous dit-on, sont pour eux des centres d'attraction, sont en même temps, de l'aveu général, des centres de rayonnement pour les idées égalitaires?

D'ailleurs, si improbable que cela paraisse, quand bien même on arriverait à constater un rapport constant entre ces idées et la brachycéphalie, il faut se rendre compte que, d'une pareille constatation à une véritable explication de celles-là par celle-ci, il y aurait encore

1. Cf. Seignobos, *Histoire politique de l'Europe contemporaine.*

loin. Expliquer n'est pas seulement constater entre deux phénomènes une relation fréquente, c'est montrer comment l'un produit l'autre, et dérouler la série des intermédiaires grâce auxquels l'un sort de l'autre. Or, quelle série d'intermédiaires il resterait à découvrir pour permettre à l'esprit de passer, de ce phénomène extérieur et simple qui est la brachycéphalie, à ce phénomène intérieur et complexe qui est l'idée d'égalité, on paraît l'oublier trop facilement. Il n'y faudrait rien moins qu'une phrénologie nouvelle, grâce à laquelle on saurait qu'à telles dimensions du crâne correspond telle disposition des cellules cérébrales, et à celle-ci tel complexus d'idées. On sent à quelle indétermination de pareilles tentatives d'explication paraissent condamnées. Les éclatants insuccès de Lombroso les ont discréditées pour longtemps. Les anthropologistes eux-mêmes [1] ont observé que, si la constitution anatomique d'un individu implique bien certaines aptitudes très générales, c'est le milieu social qui les détermine, que c'est chimère, par suite, de vouloir déduire, de l'examen de caractères purement biologiques, la nécessité d'actes sociologiquement définis. De même, en admettant que la brachycéphalie entraîne certaines dispositions générales de l'intelligence, quelle distance entre ces dispositions générales et telle idée particulière! Parce qu'elle néglige les causes prochaines de la formation des idées, l'anthropo-sociologie ne saurait fournir une véritable explication du progrès des tendances démocratiques : ses « lois » les mieux vérifiées pourront toujours être soupçonnées de ne pas énoncer autre chose que de vastes coïncidences. — C'est par une autre méthode, c'est en définissant les conditions psychologiques de la formation de l'idée d'égalité et en signalant l'action des phénomènes sociaux sur ces conditions mêmes, qu'on trouverait peut-être, du succès de cette idée, des raisons vraiment déterminantes.

Juger que les personnalités des hommes, si différents qu'ils soient et à quelque catégorie qu'ils appartiennent, ont droit au même respect parce que, si différents qu'ils soient et à quelque catégorie qu'ils appartiennent, ils sont des hommes, c'est être prêt à les déclarer égaux. En un mot, tenir en même temps sous sa pensée la notion d'individualité et celle d'humanité, ou, ce qui revient au même, penser le concept d'homme à la fois dans sa com-

1. Voir, dans les *Bulletins de la Société d'anthropologie* de 1890 et 1893, deux conférences de M. Manouvrier, l'une sur *la Genèse normale du crime*, l'autre sur *les Aptitudes et les Actes*.

préhension et dans son extension, et par suite se rendre compte que les mêmes caractères conviennent aux individus les plus différents, telles sont les conditions psychologiques de la proclamation de l'égalité humaine. Il est donc naturel que tout ce qui contribue à installer dans l'esprit des hommes ces deux idées de l'humanité et de l'individualité et à les y laisser en présence, face à face et comme seule à seule, par suite tout ce qui tend à effacer les distinctions de tout genre grâce auxquelles, classant les hommes en autant d'espèces particulières, nous risquions d'oublier à la fois ce qu'il y a de commun à tous et ce qu'il y a de propre à chacun d'eux, tout cela tende aussi à mettre en pleine lumière l'idée d'égalité.

Or ne serait-il pas possible de prouver que, ces mêmes démarches de l'esprit, la plupart de ces transformations de la société qu'entraîne la civilisation semblent bien faites pour les provoquer?

On a dit que la civilisation multipliait le nombre des cercles sociaux auxquels appartient un individu[1]; que, tandis que le primitif est, à peu près exclusivement, membre de son clan, le civilisé est membre non seulement d'une famille, d'une cité, d'une patrie, mais de cent associations locales ou internationales. Ne se rend-on pas compte que, par l'effet même de cette multiplication des groupements, l'esprit détache plus aisément l'individu de tel ou tel d'entre eux, prend l'habitude de le penser, pour ainsi dire, hors cadres sociaux, et par suite de mesurer sa valeur non plus à sa classe, mais à son mérite individuel? — D'un autre côté, s'il est vrai que la civilisation tende à l'unification des sociétés, en subordonnant les groupements locaux et partiels à la puissance de grands États centralisés, n'est-il pas vraisemblable que cette centralisation unifiante, en abaissant tous les groupements intermédiaires entre l'État et les individus, facilite le penchant de ceux-ci à se regarder comme égaux devant une loi supérieure à tous? On a souvent noté que les États les plus centralisés sont aussi ceux où se pose le plus nettement la notion des droits de l'individu[2], et que la marche d'une nation vers l'unité est en même temps une conquête d'égalités. De même, s'il est vrai qu'un double courant dirige l'évolution des sociétés et que, par les lois de l'imitation, elles tendent à devenir, en un sens, plus homogènes, tandis que, par les lois de la division du travail[3], elles tendent

1. Cf. Simmel, *Die Soziale Differencierung*.
2. Cf. Prins, *l'Organisation de la Liberté*, premiers chapitres.
3. Cf. *la Division du Travail*, de M. Durkheim et *les Lois de l'Imitation*, de M. Tarde

à devenir, en un autre sens, plus hétérogènes, n'est-il pas vraisemblable que la résultante logique de ces deux forces, la première poussant les hommes à s'assimiler les uns aux autres, et la seconde à se différencier les uns des autres, est l'idée que, pour distinctes qu'elles soient, leurs personnes ont la même valeur? Il n'est pas enfin jusqu'aux caractères les plus extérieurs des sociétés civilisées qu'on ne puisse soupçonner d'agir sur cette même idée. Il n'est pas dit que le simple accroissement de la densité des cercles sociaux ne hâte pas l'avènement de l'esprit égalitaire. Les villes, avec leurs éléments sociaux nombreux, mobiles, mêlés, en contact perpétuel, ne lui offrent-elles pas un terrain tout préparé? Par là s'expliquerait le fait oublié par nos anthropologistes et souvent noté par les historiens : l'influence de la concentration urbaine sur les progrès de la démocratie.

Ainsi, densité, homogénéité et hétérogénéité des unités sociales, multiplication et unification des cercles sociaux, il est permis de penser que ces différentes formes de la société sont faites pour provoquer naturellement ces démarches de l'esprit qui, obéissant apparemment aux mêmes lois dans tous les cerveaux, brachycéphales ou dolichocéphales, doivent logiquement aboutir à la constitution de l'idée d'égalité. — Si l'on se souvient maintenant que les causes les plus différentes, et qu'il faudrait chercher aussi bien dans le mouvement des idées que dans celui des intérêts, concourent ici à multiplier les sociétés et là à les unifier, à les rendre ici plus homogènes et là plus hétérogènes en même temps que plus denses, on comprend alors que cette idée, bien loin d'apparaître comme une sorte de monstruosité dans l'histoire, due à la malformation du crâne d'une race inférieure, se présente bien plutôt comme une conséquence logique de ce phénomène aux causes complexes et aux effets multiples qu'on appelle la civilisation.

Ainsi une sociologie psychologique pourrait être dressée contre l'anthropo-sociologie, et l'autorité que celle-ci prétendait enlever à l'idée d'égalité, celle-là pourrait la lui rendre.

III

Que, d'ailleurs, cet argument ne soit en effet qu'une sorte d'appel à l'autorité, plutôt qu'un exposé de raisons en faveur des idées directrices de la démocratie, on doit le reconnaître : s'il neutralise l'effet

produit par l'explication anthropologique de la genèse de ces idées, il n'en réfute pas les critiques directes. Quand bien même toutes les forces sociales qui sont l'œuvre de la civilisation prêteraient l'épaule à la poussée démocratique, cela ne prouverait peut-être pas son irrésistibilité : qui sait, nous demanderait M. Ammon [1], de quel renversement d'opinion est capable un gouvernement fort et osant user de sa force? Et d'ailleurs, l'irrésistibilité d'une tendance en prouve-t-elle la légitimité? Même contre la démocratie triomphante, l'anthropologie peut avoir raison.

Cherchons donc de plus près, afin d'en mesurer la valeur, le sens de cette idée d'égalité dont nous venons d'indiquer les origines : demandons-nous si vraiment elle nie cette diversité des hommes affirmée par l'anthropologie.

Remarquons tout d'abord que l'idée d'égalité, appliquée aux hommes, est une idée « pratique », c'est-à-dire qu'elle enferme un jugement direct non sur ce qui est, mais sur ce qui doit être. On a souvent rappelé, ici même [2], l'importance de la distinction entre les jugements théoriques, qui impliquent l'existence antérieure de leur objet, le prenant comme donné, et les jugements pratiques qui, se donnant à eux-mêmes leur objet, le posent comme devant être. La déclaration de l'égalité des hommes est un jugement pratique. En le portant, l'esprit se tourne vers l'action, non vers le fait. Il ne prétend pas que les hommes, en réalité, sont semblables sous tous les rapports, mais qu'ils doivent être, sous un certain point de vue, semblablement traités. C'est pourquoi il affirme l'égalité des *droits*, et non l'égalité des *facultés* : prescription, non constatation.

On dira que toute affirmation de ce qui doit être implique une affirmation indirecte de ce qui est, que, sous toute construction d'idéal, se retrouve, en dernière analyse, une conception de la réalité. — Soit, mais demandons-nous alors si, comme nos anthropologistes paraissent le croire, la conception que suppose l'idée de l'égalité des droits est bien celle de l'identité des facultés. En d'autres termes, déclarer les hommes égaux en droits, est-ce nécessairement les poser, en fait, absolument semblables?

Sans doute il faut bien, pour que les individus se regardent comme des égaux, qu'ils se considèrent également comme des

1. Cf. sa *Gesellschaftsordnung*, 2e éd., p. 139.
2. Cf. *la Paix morale et la Sincérité philosophique*, *Revue de métaphysique*, 1896, p. 379.

hommes, qu'ils se sentent, en conséquence, unis par une ressemblance essentielle. Et c'est ce qui explique que le progrès de l'assimilation ait pu, en effet, favoriser le progrès de l'esprit démocratique. Mais est-ce à dire que l'idée de cette similitude soit le tout de l'idée d'égalité, et que celle-ci ne saurait aucunement s'accommoder de l'idée de la diversité des hommes? Ne serait-il pas possible de montrer que l'esprit qui déclare les hommes égaux peut fort bien avoir une conscience nette de leurs différences individuelles en même temps que de leur ressemblance générale, et, qu'en ce sens, l'idée de l'égalité apparaît comme une sorte de synthèse de l'idée de la ressemblance avec celle de la différence?

L'analyse des facteurs sociologiques de l'idée d'égalité, parmi lesquels nous rencontrions la différenciation à côté de l'assimilation, nous préparait déjà à admettre, comme un élément intégrant de cette même idée, le sentiment de la diversité des individus. La définition de l'esprit commun aux différentes réclamations égalitaires nous prouvera qu'il n'est forcément exclu par aucune d'elles.

Il se manifeste le plus clairement, d'abord, dans l'exigence de l'égalité juridique. Demander que tous les citoyens soient égaux devant la loi, en quel sens pourrait-on dire que c'est nier leurs différences individuelles? C'est affirmer au contraire qu'on doit tenir compte et ne tenir compte que de l'action propre de leur individualité. Qu'ils soient riches ou pauvres, roturiers ou nobles, si deux hommes ont commis dans les mêmes intentions les mêmes actions, ils doivent accepter les mêmes sanctions. Il faut, pour les juger, oublier la catégorie à laquelle ils appartiennent. C'est ce qu'on exprime en disant qu'il n'y a plus de lois particulières, c'est-à-dire différant suivant les différentes classes de la société, mais que la loi est la même pour tous. Et la preuve que cette uniformité n'implique en aucune façon la négation des diversités individuelles, c'est que les « interprètes » de la loi, les « représentants » de la justice ont précisément pour fonction d'adapter, à l'individualité des cas, l'universalité des règles.

L'exigence de l'égalité civile révèle le même souci de l'individualité. Lorsqu'on demande que tous les citoyens soient également admissibles à toutes les dignités, places et emplois publics, on ne nie pas la distinction de leurs capacités; on demande au contraire qu'on tienne compte et qu'on ne tienne compte que de celles-là. En

un mot, ce que l'idée de l'égalité réclame ici, c'est, pour des capacités inégales, un égal concours. Par là s'explique le développement que le régime des « concours » devait naturellement prendre parallèlement au développement des idées démocratiques : régime qui, proclamant l'égalité des droits des concurrents, a précisément pour but de mesurer l'inégalité de leurs facultés.

Avec la conscience de cette inégalité, l'exigence de l'égalité politique paraîtra peut-être plus difficile à accorder. Est-ce que réclamer pour tous les individus le même droit de suffrage ce n'est pas leur reconnaître implicitement les mêmes capacités de discerner les intérêts publics? Est-ce que, par suite, en déduisant de l'inégalité des indices céphaliques, l'inégalité nécessaire de ces capacités, l'anthropologie ne paraît pas, ici, heurter de front la démocratie? Mais, en fait, la réclamation de l'égalité des droits politiques a de tout autres fondements que la croyance à l'égalité des intelligences. L'analyse de l'idée de l'égalité civile et juridique nous a rappelé que, pour différentes que soient leurs intelligences, les intérêts de tous les citoyens ont droit au même respect. Or, si l'on réserve à une seule catégorie de citoyens la confection comme la surveillance des lois, ne sait-on pas que les lois risquent d'être tournées au profit de ses intérêts particuliers? que cette classe, seule dirigeante, est exposée à la tentation de méconnaître, sur plus d'un point, l'égalité civile et juridique de toutes les classes? En ce sens l'égalité politique, loin d'emporter nécessairement la méconnaissance des diversités individuelles, pourrait être considérée comme un moyen de réaliser cette égalité civile et juridique, qui a précisément pour but la juste appréciation de ces diversités mêmes.

Au même principe pourraient être rattachées même les tendances à l'égalité économique : là où l'inégalité des richesses est très grande, ne remarque-t-on pas que l'égalité des droits risque d'être illusoire, qu'il devient difficile de distribuer les fonctions sociales conformément aux aptitudes des individus, et les sanctions proportionnellement à leurs actions? De ce point de vue, la diminution des inégalités économiques apparaîtrait encore comme un moyen de réaliser l'égalité juridique et civile. Ce n'est nullement à dire que, en protestant contre les inégalités économiques, on nie la différence des œuvres dont les individus sont capables. Invoquer l'idée de l'égalité pour la réforme de l'organisation économique, ce n'est pas réclamer, pour tous les travaux, si inégaux qu'ils soient, des salaires égaux, mais,

pour les mêmes travaux, les mêmes salaires, et, entre salaires et travaux, une proportion.

Quelles sont les mesures vraiment propres à réaliser cet idéal, il appartient à l'économiste de les rechercher, comme il appartient au politique de rechercher quelle est l'organisation du suffrage universel la plus propice au respect de la justice. Sur la valeur relative de telle ou telle mesure pratique, nous n'avons pas à nous interroger ici : il nous suffit de relever les tendances communes aux différentes réclamations égalitaires, pour être assurés qu'entre l'idée de l'égalité et l'idée de la diversité des hommes il n'y a nulle contradiction. L'analyse des exigences de l'égalité juridique, civile, politique et même économique nous a démontré que la formule de l'esprit égalitaire est proportionnalité, et non uniformité — preuve qu'il ne méconnaît nullement les différences au sein des ressemblances.

Et sans doute il exige, à un certain point de vue, une uniformité qui peut faire illusion sur son but véritable. Il souhaite que les individus dont il veut comparer les actions soient placés dans les mêmes conditions d'action. Mais reconnaissons que cette uniformité même s'explique par le souci de la proportionnalité. Pour apprécier justement la différence des hauteurs auxquelles les forces des individus sont capables de les porter, il importe qu'ils partent du même niveau. Les sanctions seront réellement proportionnelles aux actions si les activités en concurrence ont été soumises aux mêmes conditions. C'est pourquoi l'esprit égalitaire veut qu'on ouvre à tous les individus, si disproportionnées que puissent être leurs facultés naturelles, les mêmes facultés juridiques : il réclame, pour leurs puissances inégales, d'égales possibilités.

IV

Si tel est bien l'esprit des réformes égalitaires, on comprendra malaisément comment l'anthropologie peut avoir barre sur lui. Qu'on mesure tous les crânes des vivants et des morts pour dresser, devant sa route, les tableaux les plus frappants des indices céphaliques les plus divers; il passe outre, sans se laisser troubler par la démonstration d'une diversité qu'il ne se soucie pas de nier. Croit-on sérieusement qu'une théorie aussi fragile que celle de l'identité des facultés individuelles porte, à elle seule, un poids aussi lourd que la démocratie et sa fortune? Et maintient-on que, pour réclamer

l'égalité des droits des hommes, il faut les imaginer tous également capables, par exemple, de comprendre les mêmes doctrines [1]? En réalité, lorsque l'anthropologie démontre, par la différence des crânes, la différence des facultés, elle ne fait qu'apporter des preuves nouvelles d'une vérité vieille comme le monde, et qui crève les yeux. Et, sans doute, ce n'est nullement un méprisable service que l'établissement scientifique d'une banalité : on conviendra pourtant que, dans l'espèce, l'énoncé, aussi scientifique que l'on voudra, de ces simples faits, ne saurait suffire à bouleverser nos idées sur les droits des hommes. Parce que je saurai que l'indice céphalique d'un tel individu est 82 ou 85, je ne me sentirai pas autorisé à mépriser *a priori* ses titres, s'il s'agit d'un concours, ou, s'il s'agit d'un litige, ses intérêts. En ce sens, la science anthropologique ne changerait rien à la conduite sociale.

Mais si, pourtant, la brachycéphalie ou la dolichocéphalie étaient à ce point déterminantes qu'on pût lire sûrement, dans les formes de son crâne, la destinée d'un individu, et prédire, sans surprise possible, toute sa capacité, n'y aurait-il pas lieu alors de fermer en principe l'accès de certaines fonctions sociales à ceux qu'on saurait, par avance, inaptes à les remplir? Une connaissance idéale des inégales puissances des individus ne nous détournerait-elle pas, enfin, de réclamer pour tous d'égales possibilités? — Mais, quelque respect que l'on professe pour les espérances des anthropologues, on sent assez tout ce qu'une pareille crâniomancie comporte d'irréalisable. M. Ammon lui-même proclame, contre M. Ploetz, qu'on ne saurait prédire, sur la simple inspection du crâne d'un enfant, les fonctions pour lesquelles il est né. *A fortiori* la tentative serait-elle chimérique s'il s'agissait, sur le seul examen des « indices » de ses parents, de préfixer la situation sociale de l'enfant qui va naître. Ne sait-on pas que les dons les plus inattendus peuvent résulter de certains croisements d'aptitudes, et que, par ces voies inconnues, la nature réserve parfois à la société les plus précieuses surprises? Dans l'impossibilité où nous restons de déterminer mathématiquement, au vu de leurs caractères anatomiques, la place des individus dans la société, une seule politique demeure justifiée, et c'est précisément celle qui

1. M. Ammon pense réfuter ses adversaires par ce raisonnement singulier (*Gesellschaftsordnung*, p. 127) : « Votre théorie est que tous les hommes sont égaux. Et en même temps vous reconnaissez qu'il y a des imbéciles qui ne peuvent comprendre votre théorie : c'est donc que tous les hommes ne sont pas égaux! »

veut ouvrir, pour toutes les places, égal accès à tous les individus. Tant qu'il demeurera, pour l'anthropologie, une part d'inattendu dans le cours de la nature, la société ne saurait avoir de meilleure règle que de reconnaître à tous ses membres, si brachycéphales qu'ils soient, le droit de « faire leurs preuves ». Et si vraiment la dolichocéphalie doit assurer certains avantages sociaux, c'est à l'œuvre que l'on verra l'« eugénique ». Sa supériorité naturelle triomphera justement dans une lutte égale.

D'ailleurs, si persuadé que l'on soit que « les destinées d'un homme dépendent de 2 ou 3 millimètres en plus ou en moins dans la longueur ou la largeur de son crâne [1] », on reconnaîtra bien, sans doute, que, sur ces dispositions naturelles manifestées par les proportions crâniennes, la société exerce une action impossible à négliger. Ne peut-on imaginer, remarque M. Manouvrier, « quel serait l'abrutissement d'un homme très heureusement doué nativement, mais soumis, dès sa naissance, à des influences de milieu idéalement mauvaises »? En admettant que son type biologique limite ce que l'individu est capable de donner, c'est bien souvent son milieu social qui décide s'il donnera ou non ce dont il est capable. Si la nature détermine toutes les « puissances » de l'individu, c'est bien souvent à la société qu'il appartient de les faire ou non passer à l'acte. Si la nature propose, la société dispose. — Qui ne voit, dès lors, la légitimité d'une politique qui, réclamant pour tous d'égales permissions, fait en sorte que chacun « donne sa mesure »? Et s'il est vrai que, suivant la formule de Pasteur, l'idéal de la démocratie soit de « permettre à chaque individu de donner son maximum d'efforts », en quoi les découvertes de l'anthropologie contredisent-elles à cet idéal?

Et enfin, nos anthropologistes eux-mêmes ne constatent-ils pas que la société use, en quelque sorte, et à raison de leur supériorité même, ses classes supérieures? Les individus ne montent, dans cette sorte de lampe, que pour être consumés. D'où la nécessité des réserves sociales : il faut que cet organisme qui meurt sans cesse par la tête, se renouvelle sans cesse par la base [2]. Mais pour faciliter ce renouvellement nécessaire à la santé de l'ensemble, quelles meilleures mesures que celles qui facilitent le va-et-vient, l'ascension et la descente des individus sur l'échelle sociale, celles, par suite, qui

1. *Les sélections sociales*, p. 400.
2. C'est l'image employée par B. Kidd, dans *l'Évolution sociale*.

tendent à enlever toutes les barrières, celles, enfin, qui sont animées du souffle démocratique? On le voit, si le sens de l'idée d'égalité est bien, comme nous avons essayé de le montrer, de réclamer pour les individus différents des possibilités égales, l'anthropologie semblerait devoir favoriser bien plutôt que contrarier son mouvement.

On comprend en même temps sur quels malentendus repose cette accusation, cent fois portée contre la démocratie, de s'user en efforts stériles pour contrecarrer les lois de la nature. Le darwinisme, nous dit-on, par ses seules théories de la lutte pour la vie et de la sélection naturelle, condamne implicitement ce mouvement contre nature qui est le mouvement démocratique. Mais nous savons dès maintenant, par l'analyse des différentes réclamations égalitaires, que la démocratie n'a pas pour but de supprimer les luttes ; elle veut seulement — ce qui est tout différent — les réglementer. En ouvrant le même champ à tous les individus sans distinction, annihile-t-elle en aucune façon la concurrence? On ne peut même pas dire qu'elle l'atténue. C'est redoubler l'ardeur d'un combat que d'y convier tous les individus quels qu'ils soient. Parce qu'elle réclame, pour tous, la lutte égale, la démocratie l'avive bien loin qu'elle la supprime [1]. Et par suite, bien loin qu'elle la supprime, elle organise la sélection. Par cela même que l'idéal de la démocratie est d'obtenir, par l'uniformité des conditions d'action, la proportionnalité des sanctions aux actions, son résultat serait de mettre hors de pair, conformément aux lois de la nature, les individus réellement supérieurs.

D'ailleurs, — il faut bien le reconnaître enfin, — ces sortes d'invocations aux lois, soi-disant inéluctables, de la nature, ne semblent faites, le plus souvent, que pour cacher des confusions d'idées. Le plus souvent, l'appel à la nature et à ses lois universelles implique un oubli de l'homme, de ses devoirs et de ses pouvoirs propres. Que nous importent, après tout, les lois de la sélection dite naturelle, si c'est la nature de l'homme que de les transformer? En ce sens, Broca était mieux inspiré que M. Ammon lorsqu'il prétendait distinguer, de la sélection naturelle, la sélection sociale. Cette distinction nous rappellera que, si la société ne supprime pas la lutte pour la vie, elle a le pouvoir de modifier non pas seulement, comme le disait Broca, le champ de bataille, mais les conditions mêmes du

1. Cf. B. Kidd, *op. cit.*

combat. Et au nombre de ces modifications possibles, nous compterons, non pas seulement les modifications fatales, résultant quasi mécaniquement des conditions propres à la vie sociale, mais encore les modifications voulues, résultant de l'adaptation consciente de certains moyens à de certaines fins. Et en effet, quels que soient les rapports derniers de la nature avec la pensée, c'est un fait que ces individus qui composent la société sont des êtres pensants, et, comme tels, capables d'accommoder, aux fins qu'ils se posent, les moyens dont ils disposent. Ce n'est rien moins que cette « nature » qu'on oublie lorsqu'on déclare que, devant telle ou telle « loi naturelle », l'homme n'a qu'à se croiser les bras et à endosser les effets, même nuisibles : la connaissance qu'on lui donne de ces lois mêmes ne le met-elle pas, déjà, sur la voie des moyens propres à les éluder? Faut-il rappeler que les progrès de sa science sont en même temps ceux de sa puissance, et que, obéissant à la nature, il devient son vainqueur? En ce sens, nous dirons si l'on veut que, pour naturelle qu'elle soit, la société est à bien des égards faite contre la nature, et, sur plus d'un point, organise délibérément la résistance à certaines injustices naturelles : au nom des fins qu'elle se propose, elle est capable d'imposer aux luttes qui s'engagent entre ses éléments, certaines conditions qui en modifient les résultats. Et c'est pourquoi si l'on veut juger du bien ou du mal fondé des réclamations égalitaires, la véritable question à se poser n'est pas : « Sont-elles, ou non, conformes aux lois de la nature? » mais : « Sont-elles conformes, ou non, aux fins de la société? »

C'est seulement en fonction de ces fins une fois déterminées qu'il est possible d'établir une échelle des valeurs morales et d'y marquer le rang de telle idée pratique. La moralité d'une réforme sociale ne peut avoir pour mesure que son rapport à l'idéal une fois fixé. Si nous voulions, en conséquence, prouver la légitimité de cette idée d'égalité dont nous avons essayé d'indiquer les origines et le sens, notre souci ne serait pas de montrer que, en fait, les différents individus sont capables des mêmes choses, mais de définir l'idéal de l'humanité et de démontrer que la reconnaissance des mêmes droits aux individus différents est un moyen de réaliser cet idéal. Aurions-nous fait admettre, par exemple, que le devoir de l'homme est de réaliser la raison? Précisant alors ses ordres, et, remarquant que son principe « mêmes causes, mêmes effets », transposé dans l'ordre pratique, paraît s'y exprimer par le précepte « mêmes actions,

mêmes sanctions [1] », nous essaierions de prouver que la raison réclame en effet l'égalité des droits des hommes. Aurions-nous reconnu que le devoir de l'homme est, avant tout, de viser l'intérêt social? Précisant alors ses exigences et observant qu'une inégalité abusive risque de briser cette unité morale qui paraît nécessaire à la prospérité des sociétés [2], nous essaierions de prouver qu'un intérêt social bien entendu s'accommode en effet de l'esprit égalitaire. Suivant que nous nous arrêterions à l'utilitarisme ou au rationalisme, nous aurions ainsi à présenter, de ce même esprit, des justifications différentes.

Que celles que nous indiquons, à titre d'exemples, soient d'ailleurs sujettes à discussion, qu'une morale pénétrée de l'idée de solidarité ne doive peut-être voir dans l'idée d'égalité qu'une idée provisoire, et dans ses exigences qu'un « moment » de la dialectique sociale, nous pouvons le reconnaître : nous voulons seulement noter ici que c'est par de telles discussions d'idées, non par de pures et simples constatations de faits qu'on décidera méthodiquement, si, oui ou non, nous devons nous prêter ou résister aux progrès de la démocratie.

S'il est vrai que, en déclarant les hommes égaux, nous portons un jugement non sur la façon dont les a faits la nature, mais sur la façon dont la société doit les traiter, les crâniométries les plus précises ne sauraient nous donner ni tort ni raison. En croyant qu'il appartient à des observations scientifiques de juger, en dernier ressort, de la valeur de cette idée pratique, l'anthropologie oublie que les questions sociales ne sont pas seulement « questions de faits » mais encore et surtout « questions de principes ».

C. Bouglé.

1. Voir, dans cette *Revue* même, l'article de M. Lapie : *L'année sociologique* 1895, *la Morale sociale*.
2. V. Schmoller. *Grundfragen des Rechts und der Volkswirtkschaft.*

ÉTUDES CRITIQUES

DE L'INFINI MATHÉMATIQUE

Par M. LOUIS COUTURAT [1].

Le jour où M. Couturat a soutenu, en Sorbonne, la thèse magistrale que nous allons étudier, M. Séailles lui fit le reproche d'y avoir mis bien d'autres choses que la question de l'infini mathématique, à quoi il répondit que, pour justifier le nombre infini, il avait dû le rapprocher des autres espèces de nombres, ce qui l'avait amené à critiquer d'abord la généralisation du nombre, indépendamment de l'infini. Quelle que soit la valeur absolue de cette réponse, nous savons bien que nous devons à la façon dont M. Couturat a compris son sujet un monument de philosophie mathématique vraiment exceptionnel, en sorte que tout notre regret sera de ne pas pouvoir le suivre pas à pas.

L'ouvrage est divisé en deux parties, ayant pour titres : la *Généralisation du nombre* et *le Nombre et la Grandeur*. Cette seconde

1. 1 vol. in-8 de XXIV-668 pages, Alcan, 1896.

La *Revue de Métaphysique et de Morale* a publié un assez grand nombre d'articles consacrés aux questions qu'étudie M. Couturat : — de M. Poincaré : le Continu mathématique (1893); Sur la Nature du raisonnement mathématique (1894); Réponse à quelques critiques (1897). — De M. Riquier : De l'idée de nombre considérée comme fondement des sciences mathématiques (1893); Des axiomes mathématiques (1895). — De M. Milhaud : Le concept du Nombre chez les Pythagoriciens et les Éléates (1893). — De M. Ballue : Le nombre entier considéré comme fondement de l'analyse mathématique (1894). — De M. Evellin : la Divisibilité dans la grandeur (1894). — De M. Paul Tannery : Sur le Concept du transfini (1894). — De MM. Le Roy et Vincent : Sur la méthode mathématique (1894); L'idée de nombre (1896). — De M. Lechalas : Note sur le Raisonnement mathématique (1894). — Ajoutons une étude de M. Noël sur les arguments de Zénon d'Élée, et une série de discussions sur le même sujet par MM. Brochard, Evellin, Milhaud et Lechalas (1893).

partie s'ouvre naturellement par un livre consacré à l'idée de nombre et dont trois chapitres sur quatre traitent du nombre entier. Il y a là, semble-t-il, interversion de l'ordre logique, car il paraîtrait plus naturel d'étudier le nombre entier avant d'en faire connaître les généralisations. M. Couturat n'a d'ailleurs pas été sans entrevoir ce que l'ordre adopté par lui pouvait avoir de surprenant; aussi en a-t-il donné, un peu implicitement, l'explication suivante : dans la première partie de sa thèse, il a essayé de justifier l'infini mathématique *a posteriori*, au moyen de la science toute faite; dans la deuxième, il justifie la même idée *a priori* en analysant les idées de nombre et de grandeur.

Sans méconnaître ce que cette explication a de plausible, nous préférons commencer notre étude par l'examen de l'idée de nombre entier, base essentielle de sa propre généralisation.

I

L'idée de nombre entier.

Le premier chapitre est consacré à l'exposé de la *théorie empiriste* du nombre entier; comme nous le verrons à propos de sa critique, elle est donnée, par ses adeptes, comme essentiellement apriorique.

Le système des *nombres ordinaux* est simplement une suite de signes, tous différents les uns des autres, tels qu'il y en ait un qui soit le premier de tous et qu'à chacun d'eux en corresponde un autre déterminé qui le suit immédiatement. Ces signes ne *signifient* rien, sont de pures écritures répondant aux conditions précédentes.

M. Couturat définit, dans ce système, l'égalité de deux nombres par leur identité : c'est le même signe écrit deux fois, dit-il. Cette définition ne permet pas de comprendre comment on peut écrire $a = b$, car a et b étant deux nombres doivent figurer dans notre série, et l'on ne saurait dire qu'ils sont deux signes identiques. Il faut donc développer cette définition trop laconique : nous verrons que toute opération sur des nombres donnés consiste à passer d'un nombre à un autre suivant certaines lois, et le résultat de l'opération est le nombre sur lequel on s'arrête. Dès lors, étant posées deux opérations quelconques, si nous appelons a le résultat de l'une et b le résultat de l'autre, l'égalité $a = b$ signifie que, dans les deux cas, on a abouti au même terme de la série numérale. On en conclut que si $a = b$ et $b = c$, on a aussi $a = c$.

De deux nombres, celui qui est avant l'autre dans la série lui est dit *inférieur*, et le second est *supérieur* au premier, sans que ces mots entraînent aucune comparaison de grandeur, notion étrangère aux nombres ordinaux.

Par définition, pour ajouter b à a, on applique la suite des nombres de 1 à b inclusivement sur la suite des nombres qui viennent après le nombre a, et le nombre c sur lequel s'applique b est dit la somme de a et de b, ce qu'on écrit : $a + b = c$. De là résulte que chaque nombre (sauf le premier, 1) peut être regardé comme formé en ajoutant 1 à celui qui le précède.

Cela posé, nous n'insisterons pas davantage sur les propriétés de l'addition qu'on trouvera développées dans l'article de M. Poincaré *Sur la nature du raisonnement mathématique*[1].

Pour passer de l'idée de nombre ordinal à celle de *nombre cardinal*, on a recours à la considération d'une collection d'objets distincts : faisant correspondre successivement ces divers objets aux nombres ordinaux successifs à partir de 1, le dernier des nombres ordinaux ainsi employés, n, est, par définition, le nombre cardinal de la collection.

Cette définition toutefois, pour avoir une portée véritable, suppose ce qu'on a appelé le postulat de l'*invariance du nombre*, postulat consistant en ce que n est indépendant de l'ordre dans lequel on a fait l'application des objets composant la collection sur la suite des nombres ordinaux. Pour démontrer ce postulat, Helmholtz remarque que, sans changer l'ensemble des nombres ordinaux employés, on peut permuter entre eux deux objets quelconques, et que la répétition de cette opération permet d'obtenir tel ordre que l'on veut des objets composant la collection.

On doit remarquer que cette théorie du nombre cardinal ne comporte pas de nombre infini, puisque sa définition suppose un dernier terme dans l'application sur la suite des nombres ordinaux.

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894, p. 371.

Dans une note provoquée par cet article de M. Poincaré (1894, p. 709), nous nous sommes mépris sur le véritable caractère de sa théorie en n'y voyant que ce que M. Couturat appelle la théorie empiriste. Il résulte de son récent article *Réponse à quelques objections*, janvier 1897) qu'elle en diffère notablement. Nous ne saurions entrer ici dans la discussion de ce symbolisme extrêmement intéressant; mais nous croyons devoir noter que la définition donnée de l'égalité ne paraît pas tout à fait suffisante, car on ne saurait en déduire ce que M. Couturat appelle l'axiome Δ (p. 377), axiome dont il est fait application par M. Poincaré dans ses jeux d'écriture.

Dans la théorie que nous venons de résumer, le nombre cardinal naît de la considération de collections concrètes; il ne constitue, aux yeux de ses adeptes, qu'une application empirique de la théorie apriorique du nombre ordinal, véritable base de l'Analyse. Pour M. Couturat, nous l'avons déjà indiqué, cette théorie soi-disant apriorique est au contraire essentiellement empiriste, attendu que le nombre ordinal vidé de toute signification, tel qu'on nous le présente, n'a qu'une valeur purement formelle et est impuissant à engendrer la véritable notion du nombre, celle du nombre cardinal. « On est obligé de recourir à l'expérience, dit-il, pour remplir ces symboles formels et abstraits, et leur rendre en quelque sorte la réalité et la vie. Or, cette application du symbolisme arithmétique au monde physique ne peut se faire que par la synthèse expérimentale du concret et de l'abstrait, qui fait rentrer dans les schèmes analytiques la matière donnée dans la perception et qui se traduit par des postulats; ainsi reparaissent, comme vérités expérimentales, et par suite contingentes, tous les axiomes posés d'abord à titre de conventions arbitraires ou de principes rationnels. (p. 321.) »

Pénétrant plus avant dans cette critique, M. Couturat annonce qu'il va montrer que l'idée de nombre entier se trouve d'avance impliquée dans le processus psychologique du dénombrement, par lequel on prétend expliquer le nombre cardinal. Helmholtz reconnaît implicitement que, pour qu'on puisse appliquer la suite des nombres ordinaux à une collection d'objets, il faut que chacun d'eux soit conçu comme une *unité*, car il impose au dénombrement la condition suivante : « Les objets nombrés ne doivent pas, pendant qu'on les compte, disparaître, se fondre les uns dans les autres, ou se diviser, etc. Chacun des objets doit constituer un individu durable et reconnaissable. » Donc chaque objet doit être conçu comme *un* et identique à lui-même, et cette unité est essentiellement d'ordre rationnel, car peu importe que les objets aient réellement ces caractères d'unité et d'identité absolues.

La nécessité de cette unité et de cette identité de chaque objet apparaît encore mieux dans la démonstration de l'invariance du nombre, qui suppose deux dénombrements distincts de la même collection. Il faut en effet, non seulement que chaque objet soit conçu comme *un* dans chaque dénombrement, mais encore qu'il soit conçu comme le *même*. Maintenant, que, *physiquement*, cette condition ne soit pas satisfaite, le nombre variera d'un dénombrement à

l'autre, mais cela ne prévaudra point contre l'axiome de l'invariance, qui est établi *a priori*. Ainsi donc la condition essentielle de la permanence, et par suite de l'existence même du nombre cardinal d'un ensemble donné, n'est pas l'identité matérielle de son contenu, mais l'identité formelle des unités qui le constituent à l'origine. On arrive finalement à cette conclusion que toute collection, en tant que dénombrable, est conçue comme un nombre entier : cette dernière idée préexiste donc au dénombrement d'où l'on prétend la tirer.

En résumé, la théorie empiriste « est une théorie psychologique et positiviste. Elle se borne en effet à décrire l'acte psychologique du dénombrement, sans en rechercher le principe et la raison d'être; elle constate le fait matériel et positif, à savoir que l'on compte les objets en disant (mentalement) : un, deux, trois, quatre..., mais elle ne peut l'expliquer, car elle en ignore la signification logique et la valeur rationnelle... Elle réduit l'idée de nombre à un simple signe oral ou écrit, et elle aboutit fatalement à ce formalisme verbal qui est le nominalisme des mathématiciens (p. 331) ».

Cette critique de la théorie empiriste conduit naturellement à l'exposé de la théorie rationaliste du nombre entier, car elle la contient implicitement, puisqu'elle repose sur la mise en évidence de l'idée d'unité comme base du dénombrement. Avant, d'ailleurs, de développer sa théorie, M. Couturat en critique quelques-unes qui en diffèrent plus ou moins. Citons spécialement celle de Stolz sur les *pluralités*. Elle repose sur les deux définitions suivantes : « Une pluralité est un ensemble d'objets distincts dont on néglige les différences et l'ordre. — Deux pluralités sont égales quand on peut les coordonner entre elles d'une manière uniforme et complète, en faisant correspondre à chaque élément de l'une un élément distinct de l'autre. » Enfin, il compare toutes les pluralités à celles qu'on obtient par la répétition du signe 1, qu'on appelle *unité*, et il appelle *nombre* toute pluralité d'unités.

Cette théorie est assez faible, car les pluralités sont en réalité composées d'unités, puisqu'on fait correspondre *un* à *un* tous les éléments de deux pluralités égales; en outre, quelle est la portée de ces pluralités formées de signes 1 juxtaposés, si l'on n'ajoute pas à ce signe l'idée d'unité? On voit donc bien qu'il ne faut pas dire que deux collections coordonnées ont *par suite* le même nombre, alors

qu'au contraire c'est parce qu'elles ont le même nombre qu'elles peuvent être coordonnées.

On ne saurait d'ailleurs tirer l'idée d'un nombre de la considération d'une collection d'objets, par l'abstraction de leurs caractères distinctifs, car l'unité, à laquelle devrait se réduire chaque objet, n'est ni une perception ni un élément de perception. Du reste ce qu'une telle abstraction donnerait, ce serait le concept de « quelque chose », concept étranger à l'idée de nombre, car « quelque chose », c'est aussi bien deux louis qu'un louis. Pour pouvoir répéter ce concept de « quelque chose » et l'extérioriser par rapport à lui-même, il faut, l'appliquant à plusieurs objets, concevoir chacun d'eux comme *un* « quelque chose »; et alors ce n'est pas le concept de « quelque chose » qui constitue le nombre par sa répétition, mais bien l'idée d'unité, qui permet seule de le répéter.

De tout cela résulte que, si l'idée mathématique de nombre peut reposer sur l'égalité des pluralités, celle-ci repose, à son tour, sur l'idée métaphysique d'unité. Le mathématicien n'a, du reste, pas plus à définir le nombre qu'aucun concept fondamental; il définit seulement l'égalité des nombres, mais sa définition suppose l'idée métaphysique du nombre. En un mot, toutes les définitions mathématiques du nombre impliquent l'idée philosophique du nombre entier, conçu comme une *collection* d'unités, non comme une *somme* d'unités, car la notion de somme suppose celle de nombre : pour définir l'addition des nombres entiers, il faut avoir défini ces nombres, et, selon une ingénieuse remarque de Cantor, pour pouvoir définir le nombre entier comme la somme de ses unités, il faudrait savoir d'avance de *combien* d'unités il se compose, c'est-à-dire connaître déjà ce nombre et en avoir l'idée préconçue.

Au contraire, il n'y a aucun cercle vicieux à concevoir le nombre entier comme une collection d'unités, parce que l'idée de collection ou de pluralité n'est pas mathématique : indépendante de la définition de l'addition, elle y est même impliquée, car la somme de deux ou plusieurs nombres entiers est le nombre formé par la réunion de leurs unités. Ainsi la notion mathématique de somme suppose l'idée rationnelle de collection ou de « réunion », et c'est justement pour cela qu'elle ne peut pas la remplacer dans la définition philosophique du nombre.

Cela étant, on montre aisément, comme dans la théorie empiriste, qu'un nombre entier est égal à la *somme arithmétique* des unités qui

le composent; mais cette proposition commune prend une toute autre signification : ce qui n'avait qu'un sens ordinal et formel en prend un réel et « cardinal ».

Le rapport de filiation du nombre cardinal et du nombre ordinal se trouve renversé : tandis que l'empiriste définit le nombre cardinal n par le n^e nombre ordinal, et convient de dire que n est par définition le nombre des nombres de la suite naturelle compris entre 1 et n (inclus), le rationaliste dit que le nombre cardinal n se trouve être le n^e dans la suite naturelle, parce que l'ensemble de ce nombre et de ceux qui le précèdent contient n nombres entiers.

Nous avons résumé presque sans aucune objection l'étude du nombre entier, parce qu'elle nous paraît absolument remarquable et juste; mais il est cependant un point, non développé par M. Couturat, sur lequel nous croyons devoir nous séparer de lui. Dans sa critique de la théorie empiriste, il a fait porter tout son effort sur le passage du nombre ordinal au nombre cardinal, accordant, semble-t-il, aux empiristes inconscients le caractère essentiellement apriorique du premier et se bornant à en contester la valeur. Or on peut montrer, croyons-nous, que cette théorie repose au fond sur l'idée métaphysique d'unité exactement de la même façon que le dénombrement des collections concrètes. Prenons, en effet, la définition de l'addition : pour ajouter un nombre b à un nombre a, on applique la suite des nombres compris entre 1 et b inclusivement sur la suite des nombres a', a'', a''',... qui viennent après a, de telle sorte que les nombres 1, 2, 3,... b correspondent *un* à *un* aux nombres a', a'', a''',... c. Or, cette application *un* à *un* de ces divers symboles les uns sur les autres ne constitue-t-elle pas précisément une opération identique à celle du dénombrement d'un ensemble concret? du reste, qu'est-ce que cette suite de symboles 1, 2, 3,... b, sinon un ensemble concret lui-même? Que j'opère sur ces signes arbitraires ou sur un sac de haricots, j'ai toujours devant moi des objets, créés ou non par moi, mais concrets dans tous les cas, même si au lieu de signes matériels j'opère sur des images, que ces images soient d'ailleurs spatiales, auditives ou odorantes, comme dans les expériences de Galton. La critique que nous adressons à M. Couturat se réduit donc au reproche de n'avoir pas tiré de son argumentation tout ce qu'elle contient et d'avoir trop accordé à ses adversaires [1]. Nous conclurons donc que

1. Dans l'exposé de la théorie rationaliste, qui est la sienne, M. Couturat fait

la théorie du nombre ordinal, prétendue indépendante du nombre cardinal, repose effectivement sur un véritable dénombrement de collections concrètes et sur l'idée d'unité. C'est donc bien cette idée qui sert de base réelle à tout l'échafaudage, et l'on revient par suite à la théorie rationaliste de M. Couturat, si l'on ne veut tomber dans l'empirisme le plus complet et le plus flagrant.

La discussion qui précède a eu pour objet essentiel de montrer que, en s'appuyant sur la critique même de la théorie empiriste du nombre cardinal, telle que l'a présentée M. Couturat, et sur la théorie rationaliste de ce nombre, on peut formuler une critique analogue de la théorie du nombre ordinal. Achevons maintenant, avec lui, l'étude du nombre cardinal. Ainsi qu'il le fait justement remarquer, à la suite de Cantor, l'idée de ce nombre n'est pas achevée tant qu'on n'a pas, par un acte synthétique de pensée, conçu la collection d'unités tout entière comme un objet, donc comme *une*; si donc le nombre entier est une pluralité d'unités, il est aussi l'unité d'une pluralité. On voit en même temps que le dénombrement, loin de créer l'idée de nombre, la présuppose, car il ne suffit pas, pour pouvoir dénombrer une collection donnée, que chacun des objets soit conçu comme *un* : il faut en outre que la collection tout entière possède les mêmes caractères d'unité et d'identité, au moins provisoires, mais aussi durables que le dénombrement lui-même. Ajoutons que M. Couturat tire de là une conséquence favorable au nombre infini, puisque, le nombre d'une collection préexistant au dénombrement de celle-ci, on peut dire qu'il ne suppose même pas la possibilité de ce dénombrement.

Abordant ensuite la question de la dépendance absolue dans laquelle l'idée de nombre serait, d'après Kant, à l'égard de celle du temps, il indique que cette dépendance serait réelle si l'on devait adopter la théorie qui voit dans le nombre ordinal la forme primitive du nombre; mais il nous semble que, même dans ce cas, la thèse kantienne serait inexacte, car l'idée d'ordre peut subsister indépendamment du temps, soit dans l'espace, soit entre des relations d'un autre ordre, celle de hauteur pour les sons, par exemple. Il est vrai que nous ne pouvons compter les objets simultanés que par une opéra-

bien reposer l'idée de nombre ordinal sur celle de nombre cardinal, mais il n'a pas montré que les empiristes sont obligés de le faire sans s'en rendre compte.

tion successive, mais il n'y a point là, semble-t-il, une nécessité rationnelle, et une intuition simultanée serait possible.

Quant au nombre cardinal, Helmholtz reconnaît lui-même que, pour en former l'idée, il faut conserver par la mémoire l'ensemble des nombres employés au dénombrement; d'où M. Couturat conclut justement que l'unité synthétique qui constitue proprement le nombre entier est le résultat d'une aperception simultanée de toutes les unités composantes. Il n'a pas de peine à montrer d'ailleurs que l'espace, non plus, n'est pas nécessaire à l'idée de nombre, bien qu'il nous soit peut-être impossible, pratiquement, de concevoir le nombre sans lui associer quelque image spatiale.

En résumé, étant donnée une variété de sensations, la pensée y découpe plus ou moins arbitrairement des objets et confère à chacun d'eux l'unité; puis elle rassemble toutes ces unités dans une vue synthétique et en forme un tout unique, qui seul constitue proprement le nombre entier.

Comme conclusion de ces théories du nombre, M. Couturat en fait l'application aux nombres infinis. La théorie empiriste ne permet d'y voir qu'une série différente de la première série et qu'on appelle *infinie* pour la distinguer de celle-ci. La théorie rationaliste au contraire leur donne tout leur sens. Le nombre cardinal étant antérieur au dénombrement, rien ne prouve que celui-ci puisse être appliqué à tout nombre cardinal, ou, en d'autres termes, que tout nombre cardinal puisse être obtenu par l'addition progressive de l'unité. Il y a plus : il est certain qu'il existe au moins une collection qu'aucun nombre fini ne peut dénombrer, à savoir la suite naturelle des nombres finis eux-mêmes. Nous ne faisons ici qu'indiquer la thèse de M. Couturat, nous réservant de discuter le sens qu'on peut attribuer à l'*existence* de cette collection.

II

Généralisation arithmétique du nombre.

Après avoir étudié l'idée du nombre entier, nous pouvons, dans de meilleures conditions, semble-t-il, aborder l'examen de sa généralisation, qui fait l'objet de la première Partie. Cette généralisation est envisagée sous sa triple forme arithmétique, algébrique et géométrique.

La généralisation arithmétique a été admirablement exposée par M. Jules Tannery dans son *Introduction à la théorie des fonctions d'une variable*; mais qui n'a regretté qu'il ait cru devoir abréger son œuvre en supposant acquise la notion de nombre fractionnaire, fondée sur la seule idée de nombre entier? en pareille matière, c'est la première généralisation qui soulève les questions fondamentales, et c'est sur elle qu'il convient de faire porter la discussion la plus approfondie. M. Couturat a donc rendu le plus signalé service à tous ceux qui désirent s'initier à la philosophie des sciences mathématiques. Comme il l'indique, du reste, lui-même, il s'est grandement servi de l'œuvre de M. Tannery, complétée par son enseignement.

La généralisation de l'idée de nombre comprend les théories des nombres fractionnaires, des nombres qualifiés, des nombres imaginaires et enfin des nombres irrationnels et des limites, sans parler du nombre infini, raison d'être de toute cette étude, si intéressante par elle même.

Une *fraction* est l'ensemble de deux nombres entiers rangés dans un ordre déterminé et dont le second n'est pas nul. Deux fractions (a, b), (a', b') sont dites égales si $ab' = ba'$; on voit du reste aisément que cette définition satisfait l'axiome d'après lequel deux grandeurs égales à une même troisième sont égales entre elles. L'addition et la soustraction se définissent par des règles de calcul qui conservent les propriétés de ces opérations portant sur des nombres entiers et comprennent les règles de ces dernières comme cas particuliers. On a ainsi, par définition :

$$(a, b) + (c, d) = (ad, bd) + (bc, bd) = (ad + bc, bd)$$

et

$$(a, b) \times (c, d) = (ac, bd).$$

Le module de l'addition, c'est-à-dire le nombre qui, combiné avec un autre, n'en change pas la valeur, est 0, car on a, quel que soit A : $A + 0 = A$. Le zéro fractionnaire, qui jouit de la même propriété, est $(0, d)$, car on a $(a, b) + (0, d) = (ad, bd) = (a, b)$.

On trouve aussi que le module de la multiplication est la fraction $(1, 1)$, et l'on montre qu'on peut identifier les fractions de dénominateur 1 (c'est-à-dire ayant 1 pour second terme) avec les entiers qu'elles ont pour numérateur.

Lorsque deux fractions ne sont pas égales, il existe une fraction

non nulle qui, ajoutée à l'une, donne une somme égale à l'autre, laquelle est dite alors plus grande que la première. On démontre, d'autre part, qu'une fraction (a, b) est égale à un entier n si $a = bn$; la fraction est plus grande que lui si $a > bn$, et plus petite si $a < bn$, une fraction étant plus grande qu'un entier si elle est égale à cet entier plus une autre fraction.

On peut dès lors ranger les entiers et les fractions par ordre de grandeur; mais l'ordre de grandeur des fractions se trouve seul ainsi déterminé : c'est la définition de la division qui leur assigne une grandeur absolue. Le quotient de deux fractions étant une fraction qui, multipliée par la seconde, reproduit la première, on démontre que le quotient de deux entiers, considérés comme des fractions, est la fraction qui a pour numérateur le dividende et pour dénominateur le diviseur, et réciproquement. On en déduit que toute fraction est le produit d'un entier par l'inverse d'un autre entier, c'est-à-dire par une fraction ayant 1 pour premier terme.

En particulier, on a : $(n, n) = n\,(1, n)$; mais $(n, n) = (1, 1)$ ou 1, et dès lors l'inverse d'un entier est le quotient de l'unité par ce nombre, et $(1, n)$ est la n^e partie de l'unité, puisque le produit de $(1, n)$ par n est la somme de n fractions égales à $(1, n)$. On a donc retrouvé ainsi la conception vulgaire des fractions.

Pour définir les nombres qualifiés, on prend encore un *couple* de deux nombres arithmétiques rangés dans un ordre déterminé, et l'on pose : $(a, b) = (a', b')$ si $a + b' = b + a'$.

Si $a = b$, on a : $a' = b'$, et dès lors tous les couples formés de deux termes égaux sont égaux entre eux.

L'addition se définit par la relation :

$$(a, b) + (a', b') = (a + a', b + b').$$

On en conclut que $(a, b) + (0,0) = (a, b)$, et que par suite le couple $(0, 0)$, ou *zéro algébrique*, est le module de cette addition.

L'inégalité des couples se définit par les inégalités suivantes :

$$(a, b) > (a', b'), \quad \text{si} \quad a + b' > b + a'$$
$$(a, b) < (a', b'), \quad \text{si} \quad a + b' < b + a'.$$

La notion des nombres positifs et négatifs apparaît de la façon suivante. Si $a > b$, on a :

$$(a, b) = (a - b, 0);$$

si $a < b$, on a :

$$(a, b) = (0, b - a).$$

On appelle *positif* tout couple qui, ramené à avoir un terme nul, a celui-ci pour second terme ; il est *négatif* si le terme nul est le premier. Ces qualifications se justifient en montrant que les couples négatifs sont plus petits et les couples positifs plus grands que le zéro algébrique d'après les définitions précédentes.

Sans entrer dans de plus longs développements, nous voyons que tout couple(a, b) est la somme algébrique du nombre positif (a, 0) et du nombre négatif (0, b) ; mais ce couple est aussi la différence des deux nombres positifs (a, 0) et (b, 0), quels que soient a et b, ce qui montre que deux nombres positifs, auxquels on assimile les nombres arithmétiques, ont toujours une différence. La notion de couple constitue donc une extension de celle de différence, de même que la notion de fraction constitue une extension de celle de quotient.

Un *nombre imaginaire* est, lui aussi, l'ensemble de deux nombres rangés dans un ordre déterminé ; profitant des généralisations déjà faites, et même de celle des nombres irrationnels, on peut prendre deux nombres réels quelconques. Par définition,

$$(a, b) = (a', b') \quad \text{si} \quad a = a', b = b' ;$$

l'addition se définit à son tour par l'égalité :

$$(a, b) + (a', b') = (a + a', b + b').$$

On voit de suite que le zéro imaginaire (0, 0) est le module de l'addition. La multiplication est définie par l'égalité :

$$(a, b) \times (a', b') = (aa' - bb', ab' + ba')$$

Le produit d'un nombre quelconque par le zéro imaginaire est nul. On a encore :

$$(a, b) \times (a', 0) = (aa', ba') :$$

c'est le produit de (a, b) par le nombre réel a' ; on peut donc considérer un nombre imaginaire dont le second terme est nul comme identique au nombre réel qui forme son premier terme. On voit aussi que le module de la multiplication est l'imaginaire (1, 0), assimilable à l'entier + 1.

L'imaginaire (0, 1) n'est pas un facteur négligeable, car

$$(a, b) \times (0, 1) = (-b, a)$$

et en particulier $(0, 1) \times (0, 1) = (-1, 0) = -1$ en vertu de l'identification déjà faite.

Tout nombre imaginaire (a, b) peut être considéré comme la somme d'un nombre de la forme $(a, 0)$ et d'un autre de la forme $(0, b)$, c'est-à-dire d'un nombre réel et d'un nombre *purement imaginaire*. D'autre part, tout nombre purement imaginaire est le produit d'un nombre réel par (0, 1) :

$$(b, 0) \times (0, 1) = (0, b);$$

donc tout nombre imaginaire peut s'écrire $a + bi$, a et b étant des nombres réels et i représentant (0, 1). Cette lettre i n'est pas un coefficient, bien que dans les calculs on la traite comme telle, mais un *signe agglutinatif* indiquant le deuxième terme d'une imaginaire, quelle que soit sa position dans les écritures.

L'expression *nombre imaginaire* est abandonnée de plus en plus pour celle de *nombre complexe*, qui répond beaucoup mieux à la conception claire et rigoureuse que nous venons de résumer; pour la même raison on doit toujours employer la lettre i au lieu du symbole absurde $\sqrt{-1}$.

On ne définit pas le sens de l'inégalité de deux nombres complexes; cela tient à ce que l'ensemble de ces nombres n'est pas linéaire, mais *superficiel*, chacun d'eux étant formé de deux termes indépendants, et leur égalité en impliquant deux.

Cet ensemble des nombres complexes englobe les nombres arithmétiques et les couples algébriques. Ces trois ensembles se distinguent d'ailleurs profondément par la définition de l'égalité.

Nous ne pouvons malheureusement que signaler, à l'Appendice, une note sur la théorie générale des nombres complexes. Il en résulte que, parmi tous les ensembles possibles de nombres complexes à *deux* termes, le seul qui possède toutes les propriétés opératoires des nombres réels est celui que nous venons d'étudier, et que tous les ensembles de nombres complexes à plus de deux termes qui vérifient les propriétés essentielles du calcul des nombres réels peuvent se décomposer en ensembles analogues à l'ensemble des nombres réels et à celui des nombres imaginaires.

A la différence des trois généralisations précédentes, celle qui fournit les nombres irrationnels ne s'obtient pas en associant deux ou plusieurs nombres déjà obtenus : il en faut considérer une infinité. Telle est la raison qui a amené M. Couturat à en rejeter l'étude à la fin, alors qu'en soi elle aurait dû venir après celle des nombres fractionnaires. Avec MM. Dedekind et J. Tannery, il considère le nombre irrationnel comme intermédiaire entre deux classes de nombres rationnels. Il commence d'ailleurs par récapituler les propriétés essentielles de l'ensemble de ces derniers nombres :

1° La somme, la différence, le produit et le quotient de deux nombres quelconques de l'ensemble sont des nombres du même ensemble ;

2° Etant donné un nombre quelconque, on peut toujours en trouver un plus grand ;

3° Etant donné un nombre quelconque, on peut toujours en trouver un plus petit.

On en déduit qu'entre deux nombres inégaux quelconques il en existe toujours un troisième, et par suite une infinité : $\frac{a+b}{2}$, leur moyenne arithmétique, répond en effet à cette condition. On peut du reste insérer ainsi le nombre qu'on désire de moyens entre deux nombres donnés, et l'on a un procédé systématique pour construire progressivement l'ensemble des nombres rationnels. Cet ensemble est doublement illimité dans le sens de la grandeur et dans celui de la petitesse ; il est *connexe*, c'est-à-dire que la différence entre deux nombres consécutifs peut être rendue plus petite que toute quantité donnée ; mais il n'est pas *continu*, car il admet une infinité de lacunes infiniment petites ou *coupures* : les nombres irrationnels comblent ces coupures.

Si l'on cherche la racine carrée de 3, on constate l'existence d'une de ces coupures, car 3 n'est le carré ni d'un entier ni d'une fraction (le carré d'une fraction irréductible est une fraction irréductible). La recherche de cette racine fournit un moyen de séparer l'ensemble des nombres rationnels en deux classes et y révèle ainsi l'existence d'une coupure.

Tout nombre de la classe dont les carrés sont plus petits que 3 est plus petit qu'un nombre quelconque de la seconde classe ; dans la première, il n'existe aucun nombre qui soit le plus grand d'entre eux, ni, dans la seconde, un nombre qui soit le plus petit.

Cela étant, M. J. Tannery définit ainsi le nombre irrationnel :

« Toutes les fois qu'on a un moyen défini de séparer la *totalité* des nombres rationnels en deux classes telles que tout nombre de la première classe soit plus petit que tout nombre de la seconde classe, telles en outre qu'il n'y ait pas dans la première classe un nombre plus grand que les autres nombres de la même classe, et, dans la seconde classe, un nombre plus petit que les autres nombres de la même classe, on convient de dire qu'on a défini un *nombre irrationnel.* »

On remarquera que tout nombre rationnel peut servir à opérer un semblable partage, à cela près que les deux classes séparées ne le comprennent pas et par suite ne comprennent pas la totalité des nombres rationnels.

Deux nombres irrationnels sont naturellement dits égaux quand les deux modes de décomposition de l'ensemble des nombres rationnels qui les définissent sont identiques. Leur inégalité ne présente non plus aucune difficulté.

Deux nombres quelconques, rationnels ou irrationnels, étant séparés par une infinité de nombres rationnels, deux nombres quelconques qui peuvent être compris entre deux nombres rationnels dont la différence est moindre que le nombre rationnel ε, quel que soit ce nombre ε, sont égaux.

L'extension des opérations aux nombres irrationnels ne présente aucune difficulté particulière. Mais la définition même du nombre irrationnel peut être présentée sous une forme plus pratique, bien que, peut-être, moins satisfaisante : on le considère alors comme la limite d'une suite infinie de nombres rationnels. On montre d'ailleurs aisément que les deux définitions sont équivalentes.

III

Généralisation algébrique du nombre.

M. Couturat fait précéder cette généralisation d'une critique de la généralisation arithmétique, de même qu'il fait, plus tard, précéder la généralisation géométrique d'une critique de la généralisation algébrique. Nous préférons grouper la discussion de la valeur philosophique des trois généralisations et nous borner d'abord à un simple exposé de leur idée fondamentale.

L'équation du premier degré : $b + x = a$, où a et b sont des entiers

quelconques, donne $x = a - b$, formule fournissant la solution si a est plus grand que b. On convient de la considérer comme donnant aussi une solution dans le cas contraire, bien que $a - b$ soit alors dénué de sens arithmétique et puisse être considéré comme un symbole d'impossibilité. Cela revient à poser, quels que soient a et b :

$$b + (a - b) = (a - b) + b = a.$$

Quant a est plus petit que b, la différence $a - b$ est *imaginaire* [1].

Deux différences imaginaires $a - b$, $a' - b'$ sont dites égales, si l'on a :

$$a + b' = a' + b.$$

On continue cette généralisation, qui est du reste bien connue, en appliquant aux différences imaginaires toutes les règles de calcul démontrées pour les différences réelles. Toutefois, la division est soumise aux mêmes restrictions que celle des entiers positifs; la nouvelle généralisation qui s'impose est fournie par l'équation $bx = a$. L'expression $\frac{a}{b}$ donne la valeur de x si a est divisible par b; sinon, elle est symbole d'impossibilité; mais on convient que, dans tous les cas, l'équation a pour solution $x = \frac{a}{b}$, ce qui revient à poser, pour toute valeur de a et de b :

$$b \times \frac{a}{b} = \frac{a}{b} \times b = a.$$

Quand a n'est pas divisible par b, $\frac{a}{b}$ est un quotient *imaginaire*. L'égalité de deux quotients imaginaires, $\frac{a}{b}$, $\frac{a'}{b'}$, se définit par l'égalité $a \times b' = a' \times b$; puis on leur applique les règles du calcul des quotients réels.

L'addition des fractions repose sur la propriété que, si l'on réduit deux fractions au même dénominateur $\left(\frac{m}{d}, \frac{n}{d}\right)$, la fraction $\frac{m+n}{d}$ a une valeur indépendante de la valeur du dénominateur commun : on définit alors la somme des deux premières fractions comme étant cette dernière, ou plus généralement :

$$\frac{a}{b} + \frac{a'}{b'} = \frac{ab' + a'b}{bb'}.$$

1. On remarquera cette extension donnée au terme « imaginaire », et l'on reconnaîtra sans peine quand nous y aurons recours.

On arrive ainsi à doter d'une racine rationnelle unique toute équation du premier degré à coefficients rationnels. Il y a pourtant une exception : si $b = 0$, on a : $x = \frac{a}{0}$, et $\frac{0}{0}$ si a lui-même est nul : ce sont des symboles vides de sens. Ainsi parle-t-on d'ordinaire; mais ce langage est fort contestable. Au point de vue de la généralisation arithmétique, une fraction n'étant que l'ensemble de deux nombres entiers rangés dans un ordre déterminé, zéro doit pouvoir y figurer aussi bien au second rang qu'au premier. Peu importe d'ailleurs que la division d'un entier par zéro soit impossible, car celle de 2 par 3 l'est aussi, et l'on a généralisé précisément la notion de quotient au moyen de la fraction $\frac{2}{3}$: pourquoi ne le ferait-on pas au moyen de la fraction $\frac{n}{0}$? On a bien identifié à zéro toutes les fractions $\frac{0}{n}$; on trouvera de même que toute fraction $\frac{n}{0}$ est infinie. Il ne paraît pas nécessaire d'insister sur la fraction $\frac{0}{0}$.

L'équation du second degré peut se ramener à l'équation binôme $x^2 = k$. Si k est carré parfait, on en conclut $x = \pm \sqrt{k}$; s'il ne l'est pas, tout en étant positif, on convient de dire que ce sont encore là des racines de l'équation, et d'écrire par suite $(\sqrt{k})^2 = k$. On crée ainsi un nouveau nombre, dit *nombre irrationnel*, qui est le même que celui de la généralisation arithmétique. Mais ici on l'obtient plus immédiatement avec ses règles de calcul, puisqu'il est posé comme généralisation de la racine arithmétique, tandis que l'autre méthode obligeait de définir une à une toutes les propriétés des nouveaux nombres pour pouvoir conclure que le carré de $\sqrt{3}$ est 3 et pour pouvoir soumettre ces nombres aux opérations ordinaires. En revanche, la définition actuelle est moins complète que celle qu'on avait fondée sur la notion de coupure, car elle ne définit qu'une partie (et une très faible partie) des nombres irrationnels.

Si, dans l'équation $x^2 - k = 0$, k est négatif, $\sqrt{k}$ est symbole d'impossibilité. On convient toutefois d'appliquer à cette écriture les règles du calcul des radicaux. Remplaçant k par $-a^2$, on a :

$$x = \pm \sqrt{-a^2} = \pm \sqrt{a^2(-1)} = \pm a \sqrt{-1}.$$

On traite $\sqrt{-1}$ comme un coefficient numérique dont le carré se

remplace par — 1, et on représente communément ce radical imaginaire par i.

L'équation générale du second degré conduit à des racines de la forme $\alpha + \beta i$, qui nous ramène aux nombres complexes de la généralisation arithmétique. Ajoutons qu'il résulte des travaux de Gauss et d'Argand que l'ensemble des nombres complexes peut être regardé comme *complet* à l'égard de la résolution des équations algébriques, puisqu'il suffit à représenter les n racines d'une équation du n^e degré à coefficients complexes. Aussi est-il la dernière extension possible de l'ensemble des nombres entiers au point de vue de l'algèbre.

Un *nombre algébrique* étant toute racine de l'équation algébrique

$$a_0 x^n + a_1 x^{n-1} + \ldots + a_{n-1} x + a_n = 0,$$

où n est entier et les coefficients sont rationnels, l'ensemble des nombres algébriques n'est pas *continu*, mais présente une infinité de coupures. Ces coupures, infiniment plus nombreuses que les nombres algébriques, définissent les nombres transcendants, dont la caractéristique est de ne pouvoir s'exprimer que par des sommes d'un nombre infini de termes. Ainsi s'impose la question des limites. M. Couturat critique de la façon la plus intéressante la thèse des finitistes intransigeants qui ne voient dans les nombres transcendants que des symboles d'approximation indéfinie. A cette occasion il expose dans l'Appendice la théorie de Kronecker sur les nombres algébriques.

Cette théorie repose sur la notion de *congruence*, due à Gauss, et est un développement de la théorie de Cauchy sur les imaginaires. Nous ne saurions malheureusement exposer, sans de trop longs détails, comment Kronecker arrive à construire l'algèbre sur l'unique notion de nombre entier; mais il paraît bien acquis que cette méthode ne permet pas de définir les nombres transcendants, et même qu'elle est impuissante à justifier les imaginaires au moyen de congruences entre des entiers, car, si elle ne pose pas $\sqrt{-1}$, elle pose $x^2 + 1 = 0$, ce qui revient bien au même.

En ce qui concerne d'ailleurs la conception des nombres transcendants comme simples approximations, nous pensons, avec M. Couturat, que ce seul mot d'approximation indique un nombre fixe dont on s'approche; ce nombre, ou coupure, est déterminé par la loi de formation de la suite infinie, et c'est ainsi qu'à nos yeux la notion de

limite n'implique point l'infini actuel. A ce sujet nous signalerons, dans le curieux livre de Paul du Bois-Reymond sur la *Théorie générale des fonctions*, ce qu'il dit des suites infinies sans loi déterminée : pour nous, ces suites sont un pur non-sens, mais pour M. Couturat elles doivent avoir une signification et une valeur, bien qu'en fait il lui soit impossible d'en déterminer une. Quoi qu'il en soit, il n'en parle pas, et nous le regrettons, car, théoriquement, elles devraient occuper une place dans sa généralisation. M. J. Tannery en a dit un mot lors de la soutenance de la thèse [1].

IV

Généralisation géométrique du nombre.

M. Couturat envisage particulièrement la grandeur géométrique, parce que la masse n'exige, pour être représentée, ni nombres négatifs ni nombres complexes, et que ces derniers ne sont pas non plus nécessaires à la représentation de la durée.

Sur une droite indéfinie, prenons un segment AB de longueur quelconque et ayant un point quelconque pour origine; puis marquons celle-ci 0 et l'autre extrémité 1. Ces points restant marqués, faisons glisser ce segment sur la droite de façon à faire coïncider A avec la première position de B, et marquons 2 la nouvelle position de ce dernier point. En répétant cette construction, on aura, sur la droite, autant de points qu'on voudra, et chacun d'eux correspondra à un entier marquant son rang. Réciproquement, étant donné un entier, on pourra toujours trouver un point unique qui lui corresponde.

Dans cette construction, nous n'avons utilisé qu'une moitié de la droite, sans que rien d'ailleurs nous ait imposé un côté plutôt que l'autre. Nous pouvons donc faire la même construction en sens inverse, à partir de notre origine O; pour distinguer d'ailleurs les nouvelles divisions des anciennes, nous ferons précéder chaque numéro d'ordre du signe — énoncé *moins*, ce signe et ce mot n'ayant d'autre sens que d'indiquer que les points sont situés sur la seconde demi-droite.

Admettant comme nombre entier le signe 0, on obtient une corres-

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1896, supplément, p. 19. Cf. *Revue générale des sciences*, du 28 février 1897.

pondance complète et uniforme entre tous les points marqués sur la droite indéfinie et tous les entiers successifs, positifs et négatifs, et tout segment au moins égal à AB contient au moins un des points de division.

Mais la continuité de la droite exige qu'entre deux quelconques de ses points on puisse en trouver un autre, ce qui permet de subdiviser indéfiniment chaque segment, et nous supposerons cette opération faite par parties égales : c'est une application de l'axiome de la divisibilité. Au lieu de diviser successivement chaque segment en 2, 4, 8,... 2^n parties égales, on peut partir de la division en 3, 5, 7... parties égales, et l'on exécuterait autant de partitions indéfinies différentes.

Il est superflu d'insister sur la numération écrite et parlée servant à désigner ces points de division intermédiaires. On sait d'ailleurs que les points de division primitifs rentrent aisément dans cette notation. On retrouve ainsi, par des considérations géométriques, l'assimilation des entiers aux fractions dont le numérateur est un multiple du dénominateur, toute fraction dont le numérateur est zéro équivalant d'ailleurs à zéro.

On ne doit pas omettre que, le choix du segment unité étant arbitraire, l'application des entiers et des fractions à tels ou tels points du continu linéaire est une dénomination purement extrinsèque.

D'autre part, on voit aisément que deux fractions dont la première a ses termes équimultiples de ceux de la seconde ou, plus généralement, que deux fractions dont les termes sont respectivement des équimultiples de ceux d'une même troisième fraction sont *équivalentes* ou correspondent au même point. On retrouve ainsi la définition arithmétique de leur égalité et le théorème fondamental de leur calcul.

L'ensemble des points rationnels d'une droite est un ensemble *connexe*, c'est-à-dire qu'on peut relier deux quelconques de ces points par une chaîne de points appartenant au même ensemble et dont les intervalles soient tous moindres qu'un segment donné : il n'offre aucune lacune d'étendue finie, mais il en présente d'infiniment petites, ou coupures. On met celle-ci en évidence par des constructions à deux dimensions, telles que le rabattement de la diagonale d'un carré : ce sont là des constructions à deux dimensions, c'est-à-dire exigeant qu'on sorte de la droite à diviser. M. Couturat attire

justement l'attention sur ce que la distinction des points rationnels et des points irrationnels d'une droite est tout à fait artificielle, dépendant uniquement du segment originaire, qui est absolument arbitraire.

L'ensemble de tous les nombres réels se trouvant correspondre d'une façon univoque et réciproque à tous les points de la droite, l'ensemble des nombres complexes se justifiera par son application aux grandeurs superficielles. Nous n'insisterons pas sur la représentation d'un point par une imaginaire, dont l'x et l'y sont les coordonnées du point et dont l'i sert simplement à distinguer l'ordonnée de l'abscisse. Notons toutefois que le signe $+$ s'y justifie par la définition de l'addition des vecteurs, et que dès lors l'imaginaire peut représenter le vecteur résultant. Nous ne saurions entrer dans le détail des opérations sur les vecteurs, mais nous mentionnerons que le produit de deux vecteurs est un vecteur dont la longueur est égale au produit des longueurs des deux vecteurs donnés et dont l'argument, ou angle avec la droite origine, est la somme des arguments de ces deux vecteurs.

Ceci posé, la lettre i, qui symbolise la perpendicularité à la droite origine, représente le vecteur unité ayant cette direction, et, si nous le multiplions par lui-même, nous obtiendrons un vecteur égal à l'unité et dirigé suivant l'axe OX, mais dans la direction négative : ce produit sera donc le vecteur -1, ce qui donne $i^2 = -1$ ou $i = \sqrt{-1}$. On obtient ainsi une interprétation géométrique des imaginaires qui ne conserve rien du scandale arithmétique de cette écriture.

V

Critique des trois généralisations du nombre.

Le résumé qui précède des trois généralisations du nombre est assurément beaucoup trop sommaire pour en donner une idée complète et permettre d'en apprécier l'ensemble harmonieux; mais peut-être suffira-t-il pour en rendre intelligible la critique au point de vue de leur valeur philosophique.

A la généralisation arithmétique, M. Couturat oppose son caractère formaliste et artificiel, son schématisme vide. A cette critique, bien naturelle, il en ajoute une autre toute semblable, mais portant sur l'idée même de nombre entier, qui ne serait plus le fondement

solide de toute cette construction. S'appuyant sur la ressemblance qui existe entre la théorie empiriste de ce nombre et sa généralisation arithmétique, il ne veut voir également dans celle-ci qu'un symbolisme vide. Or une telle conséquence nous paraît illégitime : prenant comme lui les séries ordinales pour de pures écritures dénuées de sens, nous voyons entre elles et les nombres généralisés une différence essentielle, à savoir que, dans ceux-ci, nous pouvons voir des assemblages de nombres véritables, assemblages sans doute assez artificiels, mais ne constituant cependant pas des écritures dépourvues de sens. Nous ne sommes donc d'accord avec M. Couturat que lorsqu'il fait ressortir combien les diverses espèces de nombres apparaissent dénuées de toute raison d'être : ce n'est, semble-t-il, que par hasard qu'elles présentent des qualités utiles, permettant de donner une large extension au calcul.

C'est au contraire précisément le caractère de la généralisation algébrique de sortir de ce besoin de généralisation. Ce besoin d'ailleurs n'est pas artificiel et illogique comme on pourrait croire (car pourquoi vouloir étendre des opérations aux cas où elles sont contradictoires?), attendu que, du moment où l'on généralise un problème par l'emploi des lettres, on a besoin de savoir si les formules finales sont valables dans le cas où certaines opérations intermédiaires seraient impossibles avec les données choisies. Ce besoin de généralisation conduit d'ailleurs tout naturellement à créer les nombres négatifs, fractionnaires et imaginaires, pour permettre de considérer comme toujours possibles la soustraction, la division et l'extraction des racines.

Mais M. Couturat reproche à cette généralisation algébrique de laisser échapper les nombres transcendants. Ils ne résultent pas en effet de cette généralisation des opérations arithmétiques; mais ils viennent la compléter de la façon la plus naturelle et sans aucun recours à la généralisation géométrique. M. Couturat ne nous fait-il pas remarquer lui-même que, si le nombre π est le rapport de la circonférence au diamètre, il se présente dans une foule d'intégrales définies et de séries convergentes? Or on nous accordera bien que la géométrie n'est pas nécessaire pour l'étude des séries en général et, en particulier, de la série : $\frac{1}{1} - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \ldots$ qui est égale à $\frac{\pi}{4}$ Nous avouons donc ne pas saisir la critique en question, à moins qu'elle ne se borne à ceci : les nombres transcendants revêtent une

forme spéciale, celle de séries infinies, alors qu'ils répondent, géométriquement, à des points identiques aux autres; mais encore à cela nous répondrons que la généralisation géométrique elle-même est impuissante à nous donner ces nombres sous une forme finie, puisque toutes les généralisations aboutissent matériellement aux mêmes résultats.

Plus intéressante est la critique du principe même de la généralisation algébrique. Or ce principe paraît n'avoir qu'une médiocre valeur rationnelle. On a voulu généraliser la solution des équations; mais que vaut cette généralisation, alors qu'elle ne fait que poser des écritures dénuées de sens? Avec l'indétermination des lettres, on ajourne le moment où cette absence de sens apparaît; mais il faut toujours en arriver là finalement, et le résultat ne vaut, dans chaque cas particulier, que si la valeur littérale de l'une indique des opérations possibles. A vrai dire, on ne fait que « de fausses fenêtres pour la symétrie », selon le mot de Pascal.

M. Couturat n'admet pas qu'on réponde à ces objections par l'utilité qu'il y a à passer par des écritures symboliques pour arriver plus commodément à des résultats exacts, ne contenant que des nombres « réels », au sens propre du mot. Il n'y voit qu'un argument empirique, sans valeur générale d'ailleurs, car l'exactitude du résultat ne peut être affirmée que si l'on peut la vérifier. Cette dernière assertion nous paraît fort contestable : le calcul sur les nombres « imaginaires » consiste en effet dans des jeux d'écritures exécutés suivant les règles *démontrées* pour les nombres réels; dès lors ces jeux ne sauraient entraîner aucune contradiction dans les écritures, et, si celles-ci aboutissent à des expressions réelles, ces dernières ne pourront qu'être exactes, indépendamment de toute vérification. On est en présence, en un mot, d'un véritable mécanisme, tel que les machines à résoudre les équations, mais d'un mécanisme d'une rigueur absolue.

Nous reconnaissons d'ailleurs bien volontiers que cette interprétation des nombres « imaginaires » est étroite et que le point de vue purement algébrique est insuffisant : il reste à voir comment on peut le compléter.

Or, pour M. Couturat, la question ne fait aucun doute : les grandeurs concrètes et continues permettent seules de le faire. Ici, il faut bien s'entendre pour éviter les discussions oiseuses et sans objet :

nous ne songeons nullement à contester la valeur de la généralisation géométrique, non plus que le rôle prédominant que nos perceptions jouent dans notre développement intellectuel. Mais nous ne pouvons nous empêcher de protester contre cette prééminence absolue qu'on prétend accorder aux représentations spatiales et même temporelles. Bien qu'animé d'un rationalisme presque intransigeant, M. Couturat accorde tout à la grandeur et même, dirons-nous, spécialement à l'étendue, puisque en mainte occasion il doit avoir recours à une grandeur à deux dimensions, et il en fait la condition nécessaire du développement mathématique de l'esprit. Il est vrai qu'il n'attribue aucune part à l'empirisme dans la genèse des représentations spatiales, si bien qu'il en pose l'apriorisme à la façon de Kant et condamne la géométrie générale, qui admet la possibilité d'autres formes spatiales, tout en sauvegardant la part légitime de l'apriorisme. Celui-ci d'ailleurs, quand il s'étend au système particulier de géométrie, perd en réalité tout caractère rationaliste et se réduit à l'affirmation de la nécessité d'une forme particulière de la sensibilité.

Mais laissons cette discussion pour revenir à l'apologie de la généralisation géométrique de l'idée de nombre. Il est incontestable que les grandeurs qui nous apparaissent comme continues suggèrent immédiatement la notion de fraction, et que, d'autre part, une ligne droite se prête on ne peut mieux à la qualification de la mesure. Les nombres imaginaires trouvent dans la géométrie à deux dimensions une interprétation aussi ingénieuse que satisfaisante ; mais ils ne lui doivent pas, historiquement, leur naissance, et même on imagine difficilement que leur notion eût eu cette origine. Quant aux incommensurables, ils exigent une discussion plus approfondie, que nous fournit d'ailleurs M. Couturat : « On remarquera sans peine, dit-il, que la définition du point irrationnel est calquée sur la définition du nombre irrationnel. On sera peut-être porté à croire que c'est le nombre irrationnel qui engendre le point irrationnel, et que celui-ci emprunte pour ainsi dire son existence à celui-là... On définit *a priori* le nombre irrationnel par la seule considération de l'ensemble des nombres rationnels ; puis, quand on passe à l'application des nombres aux grandeurs, une fois les nombres rationnels appliqués à la ligne droite, on *postule* l'existence de points correspondant aux nombres irrationnels. En un mot, on confère d'avance la continuité à l'ensemble des nombres réels, et l'on impose ensuite

cette même continuité à la grandeur linéaire par l'intermédiaire de ces nombres, en admettant qu'elle fournit tous les points nécessaires à leur application » (p. 169).

Pour M. Couturat, c'est là une interversion manifeste de la filiation naturelle des idées mathématiques. « En effet, dit-il, il n'y a pas de raison, au point de vue arithmétique, pour transformer l'ensemble des nombres rationnels en un ensemble continu, encore moins pour attribuer à la grandeur géométrique une continuité d'emprunt; mais, si au contraire la continuité est essentielle aux grandeurs géométriques, il y a un intérêt évident à créer de nouveaux nombres pour la représenter d'une manière adéquate dans les formules de l'Analyse... On n'invente pas de nouveaux points pour leur appliquer les nombres irrationnels; on invente de nouveaux nombres pour représenter les points irrationnels de la droite (p. 170-171). » Il ajoute d'ailleurs que les points rationnels et irrationnels ne sont distingués, comme nous l'avons vu, que d'une façon tout à fait artificielle, ce qui leur confère à tous la même existence géométrique et la même « réalité », expression dont le sens précis nous échappe. Il reconnait cependant que l'on peut construire analytiquement un continu numérique *indépendant de toute intuition*, d'où il résulte que la continuité n'appartient pas en propre et exclusivement aux grandeurs géométriques et peut être *logiquement* conçue dans la catégorie du nombre pur (p. 172).

M. Couturat nous paraît être dans le vrai en considérant la continuité géométrique comme primitive, et l'on verra plus loin que nous lui accordons même, à certains égards, un caractère plus absolu qu'il ne le fait lui-même. Nous professons donc avec lui que, lorsque la diagonale d'un carré nous apparait comme ayant 2 pour carré, l'existence de cette longueur dans le continu géométrique est une raison déterminante de considérer le symbole $\sqrt{2}$ comme représentant, non pas une simple coupure dans la série des nombres, mais un nombre véritable permettant de mesurer ladite diagonale.

En parlant ainsi, nous ne renonçons nullement à chercher à faire ressortir un peu plus loin la contradiction qu'implique, selon nous, l'hypothèse du *continu réalisé*; mais, si nous tenons que les rapports spatiaux et temporels sont forcément en nombre fini dans l'univers, existant ou représenté, nous n'en admettons pas moins de la façon qu'on verra, que ces rapports peuvent prendre indifféremment

toutes les valeurs, et c'est ce qui fait que notre critique laisse subsister tous les résultats scientifiques de la doctrine du continu.

Aussi n'éprouvons-nous aucun embarras à reconnaître le rôle prédominant que cette conception a joué dans le développement de la pensée mathématique ; mais nous ne voudrions pas cependant que ce rôle fût exagéré, ni surtout qu'on lui conférât un caractère de nécessité qui ne lui appartient pas. Au point de vue historique, M. Couturat reconnaît que les nombres qualifiés et complexes ont eu une origine algébrique, et, si l'on ajoute à cela que la généralisation arithmétique en fournit ensuite une interprétation pleinement satisfaisante, on voit qu'à leur égard on peut se passer des grandeurs d'une façon aussi *rationnelle* que *logique*, pour employer une distinction qui lui est chère. Restent les nombres fractionnaires et incommensurables, pour lesquels on peut, il le reconnaît, s'en passer *logiquement*, mais pour lesquels les grandeurs fournissent incontestablement une origine plus naturelle, ce qui n'a d'ailleurs, répétons-le, qu'une médiocre portée philosophique, si l'on admet avec nous que cette notion de grandeur continue, une fois écartés les fantômes de la sensibilité, ne sont, logiquement, que des constructions reposant sur des indivisibles, c'est-à-dire des entiers.

Nous pouvons montrer, du reste, dès maintenant comment on peut arriver très simplement à la notion ordinaire des fractions en ne considérant que des nombres entiers et sans avoir recours à des combinaisons à apparence arbitraire comme celles qui engendrent ce qu'on appelle la généralisation arithmétique. Les considérations qui suivent nous inspirent d'autant plus confiance qu'elles sont venues aussi, sous une forme un peu différente, à l'esprit de M. Calinon, qui les a appliquées à la théorie empirique, c'est-à-dire les a fait servir à intercaler de nouveaux nombres dans la suite des nombres ordinaux. Ce qu'il nous a communiqué à ce sujet nous a même grandement aidé à préciser notre pensée.

Nous avons vu M. Couturat insister sur ce que, pour former un nombre, les unités composantes doivent être soumises à une synthèse qui en constitue une nouvelle unité. Dès lors, rien n'est plus naturel que de grouper plusieurs de ces unités multiples pour en former un nouveau nombre : c'est ainsi que de 15 000 haricots je puis former l'idée de 15 sacs contenant chacun 1000 haricots, ces derniers étant considérés comme des unités indivisibles. Ceci posé,

le quotient $\frac{15}{3}$ représente 5 sacs ou 5000 haricots; par contre, le quotient $\frac{15}{25}$ est dénué de sens, de prime abord, puisque 15 n'est pas divisible par 25; mais, si je remarque que mes unités sont elles-mêmes des pluralités valant chacune 1000, je reconnaîtrai que cette notation prend un sens et représente dans l'espèce 600 haricots. Pouvant faire varier à volonté le nombre des sacs et celui des haricots contenus dans chacun d'eux, je formerai tous les nombres fractionnaires. Mais il est indispensable de voir comment il sera possible de les comparer entre eux, ainsi qu'avec les entiers : soient par exemple $\frac{15}{25}$, $\frac{24}{37}$ et 1. Chacune des premières notations n'a de sens que si nous l'appliquons à un sac contenant un nombre de haricots multiple de 25 ou de 37. Pour rendre la comparaison possible, il faut donc prendre des sacs en contenant un nombre qui soit à la fois multiple de ces deux nombres, par exemple 25×37. Chacun de nos trois nombres correspondra alors à 15×37, 24×25 et 25×37 : c'est précisément le mode de comparaison par réduction au même dénominateur.

Nous n'insisterons pas davantage, car il nous suffit d'avoir montré que la généralisation reposant sur la considération des grandeurs peut s'établir également au moyen d'unités multiples, du moins en ce qui concerne les fractions. Nous verrons plus loin que les notions de la divisibilité infinie et du continu peuvent s'établir également au moyen d'indivisibles. Quant aux nombres qualifiés, nous ferons remarquer que, si les grandeurs en donnent une notion plus satisfaisante que la généralisation algébrique, leur continuité n'entre pour rien dans cette particularité. Restent enfin les imaginaires qui, nées de l'algèbre, ont trouvé dans la géométrie une si heureuse interprétation.

Quant à ce qu'on a appelé la généralisation arithmétique, tout en la défendant contre certaines critiques de M. Couturat, nous la sacrifierions assez volontiers, comme trop artificielle; à nos yeux, la véritable généralisation arithmétique est celle que nous venons d'esquisser et qui repose sur les unités multiples, c'est-à-dire sur les entiers considérés comme unités synthétiques.

G. Lechalas.

(*A suivre.*)

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE FRANÇAISE 1896

I. René Worms. *Organisme et société*, Paris, Giard et Brière.
II. Paul de Lilienfeld, *La Pathologie sociale*, Paris, Giard et Brière.
III. J. Novicow, *Conscience et volonté sociales*, Paris, Giard et Brière.
IV. Fr.-H. Giddings, *Principes de sociologie*, Paris, Giard et Brière.
V. Marcel Bernès, *Sociologie et morale*, Paris, Giard et Brière.

Autant de sociologies que de sociologues, dit-on souvent; et l'on sourit. Il existe aussi autant de métaphysiques qu'il y a de métaphysiciens; et personne ne s'en étonne. C'est que la sociologie, dès l'origine même, a prétendu être une science objective et positive. Au point de vue positif, on prouve valablement le mouvement « en marchant » : la sociologie avait un seul moyen de démontrer sa possibilité, c'était d'exister. J'entends exister, comme la chimie exista après Lavoisier, ou l'optique après Descartes, exister au besoin par une seule loi établie, ou mieux encore (car cela suffit) exister par un seul fait dûment déterminé comme fait sociologique. En ce sens, la sociologie existe-t-elle au début de 1897?

S'il était vrai, les premières et multiples conceptions de l'étude des sociétés auraient dû disparaître devant celle qui constituerait définitivement la nouvelle science. Or précisément, au cours de la précédente année, nous avons vu se représenter à nous, à des occasions diverses, plusieurs auteurs des premières grandes tentatives, et chacun d'eux a manifesté qu'il jugeait encore avoir pris dès l'abord la bonne voie. M. Spencer a couronné son système en ajoutant à ses *Principes de sociologie* un troisième et dernier volume [1] conçu dans l'esprit, composé suivant la méthode, et rentrant dans le plan même des deux premiers, parus depuis 1876. Les modifications, apportées

1. Spencer, *The principles of Sociology*, t. III, London, Williams and Norgate. Une partie seulement sur trois est, il est vrai, tout à fait inédite.

à la seconde édition du grand ouvrage de M. Schaeffle [1], procèdent du seul désir d'être mieux entendu sur le fond de la doctrine, qui, affirme l'auteur, n'a pas varié depuis vingt ans. M. Gumplovicz, bien que déclarant « complétée » la traduction française de son *Précis de sociologie* [2], paraît plus que jamais convaincu que, sans la théorie de la lutte des races, il n'est point de salut pour la science sociale. Enfin, si M. Giddings estime [3] que les vues de M. Durkheim sont au fond assez voisines de celles de M. Tarde, il semble que ni M. Durkheim ni M. Tarde ne tiennent à être ainsi rapprochés, et qu'ils tendent plutôt à accentuer leur divergence. — Une épreuve est décisive : M. Belot nous a invités à relire la logique des sciences morales de Mill [4]; est-ce à Mill qu'il faut faire honneur d'avoir été perspicace, ou à la sociologie qu'il faut faire honte d'avoir si peu avancé? toujours est-il que cette œuvre de 1840 est sensiblement d'actualité.

Dira-t-on que tous ces sociologues « autorisés » sont, comme il arrive à nos esprits une fois formés et constitués, trop solidaires de leur propre passé, pour reconnaître et avouer l'idée nouvelle et étrangère qui doit triompher? N'est-ce point à nous, qui n'avons point encore lié partie, de chercher, dans la production sociologique récente, à dégager, — indépendamment des premiers arrivés à la tâche, et même, s'il le faut, malgré eux et contre eux, — la conception de la science et de la méthode, une, éprouvée, définitive? Une pareille œuvre est concevable. Mais je craindrais qu'elle ne fût factice. — Ou bien ce serait seulement exposer, à l'aide des systèmes donnés, ou à leurs dépens, un système personnel, dont, l'amour-propre d'auteur mis à part, il serait peu raisonnable d'attendre un succès définitif, et dont, en tout cas, le critique, en tant que critique, devrait savoir s'abstraire. — Ou bien ce serait dénier par avance le nom de sociologue au plus grand nombre de ceux qui se disent tels, le réservant « pour nous et nos amis » : classification qui aurait assurément le défaut d'être peu objective.

La production sociologique française (ou de langue française) en

1. Dr Schaeffle, *Bau und Leben des socialen Körpers*, 2e Auflage. Tübingen Laupp'sche Buchhandlung. 1896.
2. Louis Gumplovicz, *Précis de sociologie*, trad. française, par Charles Baye, Paris, Chailley, 1896.
3. Giddings, *Principes de sociologie*, p. 14.
4. Stuart Mill, *Logique des sciences morales* (Logique, liv. VI), traduction nouvelle et introduction par Gustave Belot; Paris, Delagrave, 1896.

1896, à laquelle se limite cette étude, manifeste des principes, des méthodes, des tendances vraisemblablement irréductibles : pourquoi ne pas l'avouer? Il serait fastidieux d'en faire une revue complète : il paraîtra sans doute bien suffisant d'en prendre quelques exemples, choisis, moins pour la réelle valeur des œuvres (ce principe de choix eût été trop limitatif), que pour leur intérêt documentaire.

I

La sociologie « organiciste » est notablement représentée, — au moins par la quantité. Elle s'en vante du reste. « La théorie organique de la société, dont certains sociologues menaient à grand bruit les funérailles, dit un de ses adeptes, semble se porter encore assez bien. Elle paraît être de ces morts qu'il faut qu'on tue [1]. » A vrai dire, cet argument-là prouve peu. Il est des morts qu'on ne prendra pas la peine de tuer parce qu'ils ne gênent personne. Il existe toujours des alchimistes : est-ce à dire que l'alchimie ne soit pas morte? Les vrais chimistes se soucieront-ils de convaincre ces quelques fous de leur anachronisme inoffensif? Ce serait perdre un temps d'ailleurs précieux. Ainsi la théorie organique des sociétés pourrait se survivre plus longtemps encore, ici et là, sans en être moins condamnée : le fait que certains s'obstinent à être en retard ne prouve pas qu'ils n'aient pas été dépassés.

Mais on s'est, d'autre part, souvent contenté d'accabler cette doctrine sous un ridicule facile. Et cela non plus n'est pas un argument suffisant. Que la mission sociale de la justice corresponde à la fonction rénale dans l'organisme, que les riches soient comparables aux cellules adipeuses, le clergé l'analogue d'un tissu nerveux qui serait devenu adipeux, que nos policiers soient des phagocytes sociaux, dispensés seulement de dévorer les ennemis de la collectivité, comme font leurs « collègues » organiques, ce sont là, je le veux bien, de plaisantes découvertes. Mais, au siècle dernier, un grand homme d'esprit jugea si ridicule de retrouver, au sommet des Alpes, des coquilles, traces d'un dépôt maritime, qu'il préféra les y croire semées par des pèlerins. Les rieurs ne sont plus du côté de Voltaire. Il est donc aisé parfois, mais dangereux d'être spirituel contre la science. — Le tout est de savoir si la théorie organique des sociétés représente vraiment la science.

1. Alfred Lambert, *Rev. internationale de sociologie,* 1897, p. 139.

Ce ne sera point la faute de M. René Worms [1], si nous n'en sommes pas convaincus. Tous les sociologues tendent aujourd'hui à l'accepter, affirme M. Worms; mais, sauf peut-être M. de Lilienfeld, aucun, déclare M. Worms lui-même, ne l'a admise sans des réserves qui souvent la compromettent entièrement, plusieurs même l'ont combattue [2]. « En somme la théorie reste à édifier dans son ensemble. » La sociologie doit, avant tout, savoir ce qu'elle doit aux sciences inférieures et préparatoires. Cependant, comme de la cosmologie à la sociologie on ne peut passer qu'en traversant la biologie, le seul problème à poser est celui du rapport de la sociologie à la biologie [3] : mais il est fondamental. La thèse soutenue sera que la société est comparable, analogue à l'organisme, mais qu'elle est davantage, un supra-organisme, ou, *exactement*, qu'elle constitue un organisme, avec quelque chose d'essentiel en plus [4]. A montrer l'analogie des lois sociales et des lois biologiques : on gagnera d'établir l'indépendance de la sociologie (parce que la théorie organique empêche, et empêche seule, de considérer la société comme un simple « être de raison », sans existence objective et concrète [5]).

Définissons organisme, et définissons société, puis comparons. L'organisme, peut-on dire, est un tout vivant formé de parties vivantes elles-mêmes. Mais il est impossible d'exprimer en une seule formule la différence de l'organique et de l'inorganique. L'organisme croît et diminue, il assimile et désassimile (nutrition) ; il se différencie ; il évolue sans cesse; il meurt, et se continue en quelque sorte par la reproduction. Le mouvement et la sensibilité ne sont au contraire nullement caractéristiques [6]. — On ne saurait nommer sociétés que des réunions d'êtres jouissant chacun d'une véritable individualité organique : c'est une « vérité incontestable ». Bornons-nous aux sociétés humaines. La société est « un groupement durable d'êtres vivants, exerçant toute leur activité en commun » [7]. C'est la nation qui aujourd'hui constitue ce groupement : notre activité en effet déborde le cercle de l'association conjugale, ou même de la famille, mais ne

1. René Worms, *Organisme et société*; Paris, Giard et Brière (Thèse de doctorat ès lettres).
2. *Op. cit.*, p. 9-11.
3. *Id.*, p. 5-7.
4. *Id.*, p. 9.
5. *Id.*, p. 11, 12, 42.
6. *Id.*, p. 17-27.
7. *Id.*, p. 31.

s'étend pas jusqu'à embrasser l'humanité [1]. — Comparons maintenant : la société est bien un tout vivant, formé de parties vivantes elles-mêmes ; elle croît et diminue (variation de frontières) ; elle assimile et désassimile (fonction économique) ; elle meurt et se reproduit [2]. L'analogie est frappante.

D'où viennent pourtant les réserves ou les oppositions qu'on y fait? De l'étroitesse de certaines définitions, que la science, selon M. Worms, nous apprend à élargir. — L'être organisé est un individu, dit-on, tandis que l'être social est une collection d'individus. Mais qu'est-ce que l'individu? Chez certains animaux inférieurs, on se demande où finit l'individu, où commence la société. Si l'individu est caractérisé par l'unité physiologique, à défaut de l'unité anatomique qui recule indéfiniment, la solidarité économique des membres d'une société ne constitue-t-elle pas cette unité physiologique [3]? — La séparabilité d'une partie de société est également toute relative. — On objecte la continuité de l'être organisé et l'indépendance respective des hommes, éléments de la société. Mais d'abord, peut-on répondre, de même qu'un milieu intercellulaire relie les cellules, de même un milieu social comprenant les choses, les biens, la terre, l'air, est ce qui établit la continuité entre les hommes. M. Worms, cependant, n'admet pas qu'aucun élément non humain fasse partie de la Société [4]. Il trouve beaucoup plus satisfaisant de remarquer que la continuité de l'organisme est moindre qu'on ne dit, et que, d'autre part, l'homogénéité entre les hommes, membres d'une même société, n'est autre chose qu'une continuité psychique, bien supérieure à la continuité physique [5]. — Une objection plus grave est celle qui montre la conscience, et aussi la liberté, existant chez l'organisme dans le tout, chez la société dans l'élément. Mais la conscience n'existe-t-elle pas, à quelque degré, dans l'élément de l'organisme, dans la cellule? Et, pour la liberté, M. Worms (la liberté d'indifférence une fois écartée) l'entend comme un déterminisme psychologique où agirait un facteur intérieur, résultant de notre caractère et de notre hérédité : pourquoi la cellule, puisqu'elle est déterminée, ne serait-elle

1. Worms, *op. cit.*, p. 35-37.
2. *Id.*, p. 38-40.
3. *Id.*, p. 45.
4. Il le déclare du moins à la page 52 et à la page 92 et suivantes. Mais, à la page 38, il a invoqué la variabilité du territoire pour prouver la variabilité du corps social, et, à la page 107, il mesurera la hauteur du corps social par l'altitude des habitations.
5. *Id.*, p. 51-56.

pas dite déterminée de la même façon, c'est-à-dire libre, au sens de M. Worms? — Enfin on ne doit pas opposer que la fin de l'organisme est dans le tout, alors que la fin de la société est dans les parties; car, en somme, ce n'est là qu'une question de mots : « Si les parties sont une fin pour le tout, le tout est également une fin pour les parties [1] ».

Les vraies différences entre l'organisme et la société sont autres, mais de degré seulement et non de nature. Différence de degré, celle-ci que le lien de la société est plutôt psychique, tandis que celui de l'organisme est corporel principalement [2]. Différence toute relative encore, cette plasticité remarquable par laquelle les sociétés, supra-organismes, se rapprochent précisément des organismes inférieurs [3]. Ce qui sépare le plus la société de l'organisme est, au fond, le degré de complexité : les éléments sociaux, en eux-mêmes beaucoup plus compliqués, soutiennent encore entre eux des rapports beaucoup plus compliqués [4]. En somme, les sociétés les plus parfaites présentent : 1° des phénomènes semblables à ceux des organismes les plus parfaits; 2° des phénomènes nouveaux inconnus à tous les organismes et qui marquent la supériorité de la société; 3° des phénomènes qui sont d'ordre organique, mais ne se trouvent que chez des organismes inférieurs [5]. Ainsi une société est à la fois égale, supérieure et inférieure à un organisme donné. C'est pourquoi la comparaison ne saurait être précise, sans être fausse; on peut seulement rapprocher le type social en général et le type organique en général [6].

M. Worms passe alors à des rapprochements de détails sans vouloir du reste les pousser trop loin. L'analogie sera le fil conducteur, « mais une analogie raisonnée qui ne s'exagère point sa propre portée [7] ». La méthode sera « d'envisager les sociétés aux divers points de vue auxquels les biologistes ont coutume d'envi-

1. Worms, *op. cit.*, p, 71.
2. *Id.*, p. 73.
3. *Id.*, p. 74-75. M. Worms distingue, il est vrai, la plasticité sociale qui tient à l'intelligence des éléments sociaux, de la plasticité organique qui tient à la non-différenciation. Mais le phénomène de la division du travail, invoqué par lui, va contre cette distinction : l'homme spécialisé est d'autant plus incapable de s'adapter à d'autres travaux; inversement le « bon à tout faire » est celui qui ne sait rien spécialement, qui n'est pas différencié.
4. *Op. cit.*, p. 75-77.
5. *Id.*, p. 79.
6. *Id*, p. 79.
7. *Id.*, p. 80.

sager les organismes ». — L'*anatomie des sociétés*[1] en définit le contenu (tous les êtres humains politiquement groupés font-ils partie de la société? la société ne comprend-elle pas autre chose que des êtres humains?); en décrit la morphologie (on remarque la disproportion entre les deux dimensions horizontales des sociétés et la troisième, mais certains animaux plats s'en rapprochent; la dissymétrie du corps social, mais il ne faut pas s'exagérer la symétrie des animaux même supérieurs); en détermine l'élément (la famille ou l'individu?); y reconnaît les modes de groupement de cellules, distingués pour les organismes, groupements embryologique, topographique, physiologique, homoplastique (on nommera tissu, par exemple, l'ensemble des hommes d'équipe d'un chemin de fer; il est à remarquer que la cellule sociale peut appartenir à la fois à plusieurs tissus différents; certains tissus, ceux qui se fondent sur des affinités psychiques, ou sur le rang, sont particuliers à la société); fait une étude détaillée des feuillets, segments, organes, tissus sociaux (est-ce le gouvernement ou l'élite intellectuelle qui constitue l'analogue du système nerveux? on admettra que le système nerveux s'est, dans les sociétés, dédoublé). — La *physiologie des sociétés*[2] étudie d'abord le problème de la vie cellulaire et de la vie générale (individualisme et socialisme), puis passe en revue les fonctions de nutrition, de circulation (les marchands et les voies de communication constituent dans l'ensemble l'appareil circulatoire), de relation (c'est ici qu'est abordée la question de la conscience sociale), et enfin de reproduction (l'analogue de la reproduction sexuée est trouvé dans la production d'une société nouvelle à la suite d'une conquête, le peuple conquérant étant comparable au mâle, le peuple conquis à la femelle, mais cette sexualité n'est que relative; l'analogue de la reproduction organique par scissiparité et par bourgeonnement est reconnu dans la division et la colonisation). — Une *embryologie*, une *paléontologie*, et une *taxonomie* sociales étudient l'origine, le développement, la classification des sociétés[3]. Enfin l'œuvre s'achève par une *pathologie*, une *thérapeutique*, une *hygiène* sociales[4].

La conclusion dégagée de ce travail est que les sociétés, plus éloignées des animaux que ceux-ci ne le sont des végétaux, forment un

1. Worms, *op. cit.*, partie II.
2. *Id.*, partie III.
3. *Id.*, partie IV.
4. *Id.*, partie V.

groupe à part, le groupe supra-organique [1]. Quels sont donc les rapports de la sociologie et de la biologie? Assurément, on ne saurait déduire les lois sociales des lois biologiques. Mais la sociologie apprend de la biologie : 1° que son objet est à étudier de la même façon; 2° que sa méthode doit employer la classification, l'induction, et la déduction. Et, en troisième lieu, la sociologie se sert de résultats de la biologie : l'économie politique, par exemple, ne saurait pas, sans la biologie, que l'homme a faim; et puis la société est à l'homme comme l'organisme à la cellule [2]. Enfin ce rapprochement montre l'unité fondamentale tant de la nature que de la science [3].

*
* *

Est-il permis de se demander si ces conclusions, en ce qu'elles ont de précis, sont suffisamment établies par l'ouvrage, et si, en ce qu'elles ont de vague, elles n'étaient pas accordées d'avance? — L'alternative dont est parti M. Worms et qui, d'après lui, fondait le principal intérêt de son étude, semble bien ne pas exister : entre la conception de la société comme factice, contractuelle, et la conception de la société comme un organisme ou supra-organisme, nous pouvons choisir une troisième conception qui fera de la société une réalité, mais une réalité *sui generis* et sans analogue précis.

Admettons le point de départ. Quelle est la méthode? — L'organisme est continu, et la société est discontinue : remarquons qu'on passe par degrés insensibles du continu au discontinu, la différence est donc toute relative; de plus, appelons continuité psychique l'homogénéité psychologique des membres d'une société; la continuité de la société sera psychologique, et celle de l'organisme physique, mais la société n'en sera pas moins continue, autant et même plus que l'organisme. — L'organisme est conscient dans le tout et la société dans ses éléments : attribuons aux éléments de l'organisme, la conscience à quelque degré, et tâchons de montrer l'existence d'une conscience collective dans les sociétés [4]. — L'élément de la société est libre, tandis que l'élément de l'organisme ne l'est pas : appelons

1. Worms, *op. cit.*, p. 393-94.
2. *Id.*, p. 395-400.
3. *Id.*, p. 401-403.
4. A vrai dire la théorie de M. Worms sur ce point est assez obscure : la conscience collective n'existe que dans les individus, mais « c'est que véritablement la société se pense en l'individu ». Cf. p. 210-220.

liberté une espèce de déterminisme, et attribuons cette espèce de déterminisme aux cellules organiques. — La fin de la société est dans les éléments, la fin de l'organisme est dans le tout : posons que cela est équivalent[1] : il n'y aura plus lieu de faire une opposition. — Étendons le sens d'organisme jusqu'à ce qu'il veuille dire à peu près société, ramenons le sens de société à celui d'organisme : on passe ainsi insensiblement d'organisme à société.

M. Worms semble être ici plus leibnizien qu'il ne conviendrait. Le principe de continuité prouve trop ou trop peu. On passe par degré de la société à l'organisme; mais on passe par degré aussi de l'organique à l'inorganique : la raison qui vaut pour le rapprochement de la société et de l'organisme, vaudra encore, à quelque degré, pour le rapprochement des groupements inorganiques, cristaux, système planétaire, etc., et des sociétés; ce n'est qu'une question de degré. — Mais, reprend M. Worms lui-même, « l'unité de la nature n'exclut pas la diversité des sciences. La distinction même de leurs objets, le seul fait que certains de ces objets sont plus complexes que les autres, entraîne une différenciation parmi ces disciplines[2]. » On ne saurait mieux dire. Il est accordé que la société est beaucoup plus complexe que l'organisme : ce seul fait entraîne donc une différenciation entre les disciplines sociologique et biologique.

Pourquoi dès lors tenir à les rapprocher? — Il serait superflu de montrer, par le détail, que beaucoup des analogies signalées sont ingénieuses, mais factices. L'auteur lui-même reconnait que certaines d'entre elles sont « plus curieuses qu'instructives[3] ». — Mais l'analogie permet-elle au sociologue de profiter du travail déjà accompli par la biologie, pour débrouiller plus vite l'objet si complexe de son étude, et organiser dès l'abord la science nouvelle? Voilà le point essentiel; et justement, après tous les efforts de M. Worms, il apparait plus que douteux. Il est à craindre, si vraiment les phénomènes sociaux sont notablement différents des phénomènes organiques, qu'on les place dans les mêmes cadres au prix seulement de graves déformations, et qu'on demeure hors du point de vue d'où l'étude en serait abordée et conduite avec succès : si les tissus sociaux sont en partie sans analogue dans les tissus orga-

1. Cf. la phrase citée plus haut : « Si les parties sont une fin pour le tout, le tout est également une fin pour les parties » (p. 71).
2. Worms, *op. cit.*, p. 402.
3. *Id.*, p. 176.

niques, si l'élément social peut faire partie de plusieurs tissus à la fois, ne serait-ce pas qu'appeler tissus sociaux certains groupements d'hommes, est une simple métaphore, ne recouvrant aucune identité ni même analogie réelle de nature ou de fonction avec les tissus organiques? Si l'on doit se contenter de chercher des analogies, sans songer à établir des homologies [1], ne serait-ce point que la méthode organique en sociologie doit renoncer, par avance, à toute conclusion proprement scientifique ?

C'est qu'en effet, — et là est sans doute le vice radical de la sociologie organiciste, — l'analogie n'est pas, à proprement parler, une méthode scientifique, elle ne prouve rien par elle-même. Elle ne vaut que comme indice ou comme pis-aller. Comme indice, elle sert en effet, dans la science, en amenant un rapprochement, à mettre sur la voie d'une identification possible : mais la découverte scientifique existe seulement lorsque entre deux faits, deux rapports jusque-là considérés comme différents, est établie non pas l'analogie, mais l'identité. Or, de l'aveu de M. Worms, on n'espère pas arriver à un résultat de cette sorte entre les rapports sociaux et les rapports organiques. — Comme pis-aller, l'analogie sert à défaut de meilleur procédé d'information : quand nous cherchons si Mars est habité, nous usons de l'analogie, nous invoquons la présence sur Mars de certaines conditions de la vie sur la terre : mais nous ne pouvons dire plus, parce que nous ignorons si ces conditions sont conditions suffisantes, c'est-à-dire causes de la vie. L'analogie est ici une induction imparfaite, qui espère cependant devenir induction légitime, sinon elle ne signifierait absolument rien. Mais, si le choix était donné entre la voie de l'induction proprement dite et la voie de l'analogie, qui songerait à prendre la seconde? M. Worms reconnaît que la comparaison de la société à l'organisme ne saurait le moins du monde dispenser d'étudier, d'observer directement les phénomènes sociaux : pourquoi donc ne pas aborder immédiatement cette étude directe?

Dira-t-on que la biologie nous aura renseignés sur la méthode à suivre en sociologie, et nous aura évité les tâtonnements du début? Si les deux sciences sont différenciées, ce que la méthode de la seconde doit avoir de spécifique ne pourra pas nous être révélé par la méthode de la première, et c'est pourtant la difficulté principale : elles n'ont de commun que les procédés généraux induction, déduc-

1. Worms, *op. cit.*, p. 156.

tion, classification; et c'est bien là en effet les emprunts de méthode qu'on nous signale [1]. La sociologie avait-elle vraiment besoin que la biologie les lui prêtât, pour savoir en user? — Dira-t-on qu'il est nécessaire de déterminer les rapports de la sociologie avec la science qui lui est immédiatement inférieure? En quel sens cette hiérarchie et cette dépendance comtiste des sciences doit être au juste entendue, cela d'abord serait matière à discussion. Mais ensuite, à moins de s'enfermer dans l'orthodoxie d'un positivisme littéral, on s'accorde à placer, entre la biologie et la sociologie, la psychologie. Reprenant alors le raisonnement de M. Worms, qui éliminait l'étude du rapport de la cosmologie à la sociologie sous prétexte que, « de la cosmologie à la sociologie, on ne peut passer qu'en traversant la biologie », nous éliminerons à notre tour l'étude du rapport de la biologie à la sociologie, en disant que, de la biologie à la sociologie, on ne peut passer qu'en traversant la psychologie.

II

L'œuvre de M. de Lilienfeld [2] est un véritable système qui demanderait à être étudié dans son ensemble. Cette sociologie est une métaphysique personnnelle, curieuse. A vrai dire c'est l'esprit même de l'auteur qu'il serait intéressant d'analyser au delà de l'œuvre. Sa pensée, autant qu'on peut la saisir à travers une composition embarrassée, un style pénible, diffus et souvent impropre (au moins en français), manifeste un assemblage peu banal de tendances assez diverses et même opposées. Le souci d'atteindre à des lois scientifiques absolues jusque dans le domaine sociologique, et l'effort pour réserver la possibilité de la liberté humaine, l'illusion d'une objectivité scientifique et la position tout arbitraire des principes fondamentaux, la confusion des forces physiques et des forces psycho-physiques, le maintien d'un idéal à côté et au-dessus de la science, le passage de la sociologie ordinaire à une sociologie supérieure qui est une théologie, la prétention au système exprimée par la construction

1. Worms, *op. cit.*, p. 398.

2. *Osnownya natchala Polititcheskoy Economyi*, Lilieyewa (pseudonyme), Saint-Pétersbourg, 1860 (Éléments d'économie politique). — *Myssli o Socialnoy Naoukie Boudouchtchago*, Paul de Lilienfeld, Saint-Pétersbourg, 1872, publié ensuite et complété en allemand : *Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft*, Mitau und Hamburg, 1873-81. — *La Pathologie sociale*, Paris, Giard et Brière, 1896.

d'un évolutionnisme obscur et un peu mystique : tout cela se rencontre et se mêle en une synthèse tout originale dans les ouvrages de M. de Lilienfeld. Ce n'est pas le lieu d'étudier ainsi cette œuvre. On ne peut ici que noter les positions prises dans le dernier ouvrage, en réservant l'appréciation au point de vue de l'ensemble.

« La condition *sine qua non* pour que la sociologie puisse être élevée au rang d'une science positive et que la méthode d'induction puisse lui être appliquée, c'est la conception de la société humaine en sa qualité d'organisme vivant, réel, composé de cellules à l'égal des organismes individuels de la nature [1]. » L'organisme social comprend des éléments appartenant au système nerveux (les cerveaux des individus humains sont les facteurs sociaux), et un milieu intercellulaire (tous les produits destinés à la consommation). Les phénomènes sociaux se classent rigoureusement en économiques, juridiques et politiques : cette classification est naturelle, parce qu'elle correspond à la triple manifestation des forces organiques (physiologique, morphologique et hiérarchique ou unitaire), laquelle à son tour correspond à la triple manifestation des forces inorganiques (action physico-chimique, forme et unité) [2].

La science doit arriver à des lois qui « impliquent toujours un ordre universel, immuable, immanent à la nature même des choses », « qui expriment toujours des rapports nécessaires, en dehors du hasard et du libre arbitre humain : c'est justement les limites de l'un et de l'autre qu'elles déterminent [3] ». — C'est une loi de cette sorte, nécessaire et immuable, que celle-ci : « Chaque individu, depuis l'enfance jusqu'à l'âge mûr, parcourt en raccourci réellement toute l'histoire de l'humanité, depuis les temps primitifs jusqu'à nos jours ». Ou encore la loi d'évolution progressive : « Concentration d'action plus intense avec une différence de forces plus spécialisée ». — L'action même de la loi ne peut être suspendue par le libre arbitre humain, mais les effets en peuvent être modifiés, accélérés ou retardés [4] (singulière conception d'un déterminisme déclaré à la fois rigoureux et modifiable par l'homme).

Que sera la pathologie sociale? En réalité, M. de Lilienfeld rapproche la sociologie bien plutôt de la psychologie que de la biologie :

1. De Lilienfeld, *Pathologie sociale*, p. XXII.
2. *Id.*, p. XXXIV.
3. *Id.*, p. XXVI, sqq.
4. *Id.*, p. XXVIII.

seulement il parle — sans doute dans l'illusion d'être ainsi plus scientifique — le langage matérialiste et psycho-physique; phénomènes psychologiques et phénomènes cérébraux ne se distinguent pas pour lui. Au fond, ce n'est là qu'un mode d'expression et, bien que l'auteur y tienne visiblement, il n'est pas essentiel à la doctrine. Aussi sa pathologie sociale est d'ordre psychologique : « les anomalies, auxquelles est sujet le système nerveux social, prenant toujours le caractère des maladies pycho-physiques, c'est à la psychiâtrie que le domaine de la pathologie sociale touche de plus près ».

La limite entre le normal et le pathologique est toute relative : l'état pathologique indique seulement une aberration d'une ou plusieurs cellules par rapport au temps, au lieu ou à l'action. De pareilles aberrations se rencontrent d'autant mieux dans l'organisme social que les éléments sont plus capables d'accumuler les énergies vitales et de les dépenser. La faculté pour les cellules de se vicarier les unes les autres, qui est plus grande dans la société à cause de l'élasticité extraordinaire du système nerveux social, facilitera encore la production d'états pathologiques dans les sociétés. — A côté des anomalies causées par le système nerveux social, se placent des anomalies causées par la substance sociale intercellulaire. — Ensuite on étudie les maladies des diverses sphères sociales, anomalies de la sphère économique, anomalies de la sphère juridique, anomalies de la sphère politique. — Les maladies une fois déterminées et décrites par la science, le sociologue a encore la mission d'en chercher le remède, et d'essayer de fonder une thérapeutique sociale.

Ce livre fermé, qu'y avons-nous appris? Le curieux esprit que paraît être M. de Lilienfeld a pu nous intéresser en lui-même. Mais est-il besoin de montrer tout ce que sa prétendue science sociale a d'arbitraire, de mal posé, d'insuffisamment établi? Et maintenant, quel sens, quelle portée peut avoir cette pathologie de la société à l'image de la pathologie organique? Par exemple, M. de Lilienfeld trouve « l'agencement de la femme hystérique parfaitement analogue à la manière dont se comporte la population d'une grande ville pendant une crise financière ou à l'occasion de perturbations politiques »; que tirer, qu'apprendre de cette comparaison et de mille autres du même genre? Encore une fois, que prouve l'analogie?

III

Dans son ouvrage récent [1], M. Novicow part de la théorie de l'organisme social pour fonder et légitimer une conception aristocratique de la société : l'intérêt du livre est donc moins d'avoir prétendu réfuter comme enfantines les objections faites à la doctrine organiciste, que d'avoir essayé d'établir quelque chose sur elle. — La conscience, dit-on, existe dans les éléments des sociétés, et c'est une différence essentielle avec les organismes. Assurément, mais ces éléments sont conscients de leur vie individuelle ; ils ne le sont nullement de la vie collective du groupe dont ils font partie [2]. Cette conscience de la vie collective du groupe social n'existe que chez un petit nombre des individus, dans une élite; elle est variable, un député devenu ministre acquiert une conscience plus étendue de la société où il vit ; elle s'étend plus ou moins loin dans l'espace et dans le temps, et, à cet égard, elle dépend en grande partie des moyens matériels, de l' « outillage » social (dans l'espace, nous prenons conscience de la forme et de l'étendue de notre pays à l'aide de cartes; dans le temps, la mémoire sociale est soutenue par les monuments de l'écriture, un paysan actuel des environs de Moscou ne se rappelle pas l'invasion de Napoléon, l'homme instruit au contraire a conscience de ce passé social). Si la conscience sociale appartient seulement à une minorité déterminée des éléments sociaux, la société est dès lors dans le cas de l'organisme, où la réception des sensations et la direction des mouvements sont le fait d'un petit nombre de cellules spéciales. Le *sensorium social* est constitué par l'élite intellectuelle d'un pays (non le gouvernement seulement, souvent peu intellectuel). C'est de cette même élite que partent les mouvements sociaux, que naissent les volitions sociales. Elle est le centre nerveux social tant récepteur que moteur. Ainsi la théorie organique, bien loin de favoriser le socialisme ou l'étatisme (ce que lui ont reproché certains auteurs peu perspicaces, M. Leroy-Baulieu notamment), établit la suprématie naturelle d'une aristocratie d'intelligence et en même temps de richesse (la richesse étant la condition de l'existence d'une élite intellectuelle).

De la thèse organiciste et de la thèse aristocratique rendues ainsi

1. Novicow, *Conscience et volonté sociales*, Paris, Giard et Brière.
2. *Id.*, p. 18.

solidaires, on peut se demander laquelle en réalité prouve l'autre. La thèse organiciste admise, on peut reconnaître que la thèse aristocratique en découle assez exactement : mais ç'a été précisément, pour certains, une raison de contester la thèse organiciste. On lui a opposé en effet que, si les organismes les plus parfaits sont les plus différenciés, la forme de société qui est d'ordinaire notre idéal moderne, et en tout cas celle où semble aboutir l'évolution, la société démocratique, tend au contraire à égaliser les éléments sociaux. On lui a opposé encore que, si la vie organique peut être un sacrifice incessant de certains éléments au profit de certains autres, la vie sociale ne saurait avoir pour principe le sacrifice d'aucun élément social au bénéfice d'un autre, tout élément social étant une personne humaine digne d'être considérée toujours comme fin et non comme moyen. Bien loin de la fonder, la théorie organique aurait plutôt besoin de se fonder elle-même sur la théorie aristocratique. — Si même, en fait, les sociétés actuelles comportaient la domination d'une minorité aux dépens de la masse, et par là se rapprochaient des organismes, il resterait à établir que cette analogie de la société et de l'organisme est l'état de droit, comme elle l'est de fait : sinon nos efforts, autant qu'ils peuvent modifier l'état social, tendraient légitimement à rendre la société différente de l'organisme.

*
* *

A vrai dire, la thèse propre de M. Novicow est, sans peut-être qu'il s'en doute, indépendante de la théorie organique : elle a cru, à la confusion, gagner de prendre un tour pseudo-scientifique. Elle ne perdrait rien au contraire à en être débarrassée : « élite sociale » est plus clair que « sensorium social », et dit mieux ce que M. Novicow veut dire ; et il en serait de même pour tout l'argot biologique répandu dans l'ouvrage [1]. C'est qu'en réalité la conception de M. Novicow est bien plutôt d'ordre psychologique que d'ordre biologique. « Conscience et volonté sociales », le titre seul du livre l'indiquait déjà clairement.

La thèse de fait est double. — Elle consiste d'abord à confondre élite intellectuelle et aristocratie. Je sais bien que l'aristocratie, telle

1. M. Novicow aurait, par là, évité des impropriétés telles que celle (p. 130-31) d'appeler réflexe un phénomène autrefois conscient devenu inconscient, c.-à-d. un phénomène d'habitude : la déglutition est un réflexe, je ne sache pas qu'elle ait été à l'origine un acte conscient.

que l'entend M. Novicow, est une aristocratie « normale », c'est-à-dire qui aurait la conscience de son rôle social et la volonté de le remplir, une aristocratie qui ne serait pas exclusive (héréditaire pour autant que les fils sont dignes de leurs pères), qui ne serait pas rétrograde, mais au contraire ouvrirait la voie au progrès, qui ne serait nullement privilégiée (car un privilège est un dommage à la communauté), qui ne jouirait pas d'une fortune mal acquise, qui ne serait pas désœuvrée. Mais une pareille aristocratie, M. Novicow lui-même l'avoue à peu près, ne s'est jamais rencontrée. Il est dès lors d'une curieuse méthode de déclarer état normal un état tout idéal, et de tenir pour pathologiques tous les états concrets, seuls observés. Partant de la réalité au contraire, on tiendra pour normal qu'une aristocratie oublie de songer à la communauté pour ne veiller qu'à ses propres intérêts, qu'elle cherche à rester fermée, à obtenir et garder des privilèges, qu'elle soit essentiellement conservatrice, etc.; et, estimant fâcheux cet état normal des aristocraties constituées, on prendra des précautions pour l'éviter, par exemple celle de supprimer toute aristocratie. Mais ce principe démocratique ne condamne nullement l'élite du même coup : c'est au contraire pour tâcher d'assurer aux plus capables la place dont ils sont dignes, qu'il s'oppose à toute sélection procédant d'un autre principe, naissance ou fortune.

En second lieu, pour M. Novicow, cette élite intellectuelle, confondue avec l'aristocratie, est ce qui pense et ce qui veut pour la société tout entière. — Et cela encore est fort contestable. Il n'est pas sûr que les idées proviennent d'un travail spontané des esprits individuels supérieurs; elles ne leur sont peut-être que suggérées par l'esprit social. Et en tout cas cette masse, si dédaignée, pense pour elle-même et par elle-même; elle pense à sa manière, il est vrai, et c'est pourquoi les individus penseurs de métier, ne la comprenant pas, la méprisent [1]. — Il est moins sûr encore que l'élite ait jamais mené la masse sociale, et n'ait pas plutôt été menée par elle; on peut soutenir que les grands mouvements historiques ont été exécutés sans et même malgré l'élite du moment; une élite nouvelle, les ayant expliqués *après*, a paru ou s'est imaginé les avoir préparés. Depuis Platon, la royauté des philosophes n'a point cessé d'être une pure chimère.

1. Novicow, *op. cit.*, p. 117 : « La société ne pense jamais par elle-même; elle pense par des idées *toutes faites*, élaborées par l'élite et répandues par l'opération de la foi ».

Mais, accordé même que l'aristocratie ou l'élite ait joué ce rôle prépondérant, il reste à examiner (à condition toutefois d'estimer que nous pouvons modifier les sociétés, au moins à quelque degré) s'il est bon qu'il en ait été ainsi, et par suite souhaitable que cela dure. M. Novicow est convaincu que, par le progrès de la science sociale et le développement de sa propre instruction, la classe dirigeante, sans cesser d'agir dans son intérêt propre, entendra mieux cet intérêt, et trouvera cet intérêt bien entendu, à agir pour le bien de la collectivité tout entière. — Par cette affirmation, qui termine son livre, et qui en exprime bien le postulat fondamental, M. Novicow veut-il sous-entendre que l'intérêt bien entendu de l'individu coïncide avec l'intérêt général, ou bien signifier que l'intérêt supérieur de la personne morale est d'être désintéressé? Je ne sais, mais il est évident que des deux côtés il y aurait beaucoup à dire. Ce n'est pas le lieu d'entamer un pareil débat.

A suivre de près M. Novicow, on en ouvrirait bien d'autres encore. Au cours de son développement, il nous donne en effet son opinion sur beaucoup de questions fort diverses : le socialisme et son avenir, la colonisation (où il voit une forme de la « passion kilométrique »), l'instruction obligatoire, la fédération européenne, etc. On se demanderait ce que viennent faire toutes ces appréciations personnelles dans un livre prétendu scientifique, si l'on ne se souvenait que la sociologie est une science accommodante.

IV

Les *Principes de sociologie* de M. Giddings [1] ont la malchance d'être présentés au public français dans une traduction qui n'a évité ni faux sens, ni contresens, ni non-sens. On ne peut que le regretter. La sociologie américaine, déjà très considérable, est trop peu connue en France jusqu'ici [2]. Le présent livre de M. Giddings est assurément insuffisant à la représenter : c'est un précis de vulgarisation au moins par plusieurs côtés; il a été très vite et très vivement critiqué en Amérique même [3], ce qui prouve d'abord que les

1. Franklin H. Giddings, *Principes de sociologie*, Paris, Giard et Brière.

2. Des ouvrages de Patten, Bentley, Lester Ward, ont été cependant signalés par M. Seignobos (*Revue critique*, 1897, n° 2).

3. Cf. *The American Journal of Sociology*, sept. 1896. Compte rendu de M. Albion W. Small, — et aussi la critique de M. Lester Ward, *The principles of sociology*, dans les *Publications of the american Academy of political a. social Science*, Philadelphie.

sociologues américains s'accordent aussi peu que leurs collègues européens, et ensuite qu'il n'exprime nullement une opinion générale ou moyenne. Il ne prendrait donc son véritable sens que replacé dans l'ensemble de la production américaine des dernières années. Mais si, comme une semblable étude ne trouverait pas place dans le cadre de cet article, il paraît convenable de n'en pas entreprendre ici l'examen détaillé, il semble bon pourtant de le signaler, pour mettre en goût de connaître mieux les autres travaux de même origine.

L'interprétation objective et l'interprétation subjective de la société, qui ont eu des représentants illustres l'une et l'autre, doivent en réalité être combinées. Le processus physique et le processus volitif ou psychique sont également essentiels dans l'évolution humaine. Le principe physique n'est autre que le principe général de « l'évolution de forme à travers l'équilibration de l'énergie » [1]. Le principe subjectif est la caractérisation du fait social. On a proposé, pour définir le fait social, l'imitation et la contrainte, mais cela est plus général que le fait social; on a proposé le contrat, mais cela est moins général. Nous devons donc chercher le principe psychique de la société « dans le seul phénomène qui soit intermédiaire »: « le fait subjectif, élémentaire et original dans la société, est la *conscience de l'espèce*, (c'est-à-dire) un état de conscience dans lequel chaque être, à quelque degré qu'il soit sur l'échelle vitale, reconnaît un autre être conscient comme de la même espèce que lui [2]. »

L'objet de la sociologie doit se distinguer de celui de la psychologie d'une part, de ceux des sciences sociales particulières d'autre part. La distinction d'avec la psychologie se résume en cette formule : « La psychologie est la science des associations d'idées. La sociologie est la science des associations d'esprits [3]. » Quant aux sciences sociales particulières, elles laissent place pour une science générale, celle des éléments et des premiers principes sociaux : chacune d'entre elles en effet suppose donnée l'association humaine, aucune ne s'occupe de justifier les prémisses générales d'où elle part. « La société est-elle un tout? L'activité sociale est-elle continue? Y a-t-il certains faits essentiels, certaines causes, certaines lois qui se retrouvent dans les communautés de toute espèce, de

1. Giddings, *op. cit.*, p. 15.
2. *Id.*, p. 16.
3. *Id.*, p. 23.
4. *Id.*, p. 31.

tous les temps [4]? » Si la réponse est affirmative, voilà le propre domaine de la sociologie générale. M. Giddings trace même, à ce propos, et aussi pour déterminer les rapports de la sociologie avec certaines sciences abstraites (économie abstraite, etc.), une classification des sciences assez compliquée qu'on ne peut rapporter ici.

La sociologie, science concrète [1], emploie toutes les méthodes : observation, rétrospection (ou méthode de l'histoire), classification, généralisation, induction, déduction. Pour toute investigation se combinent, dans un ordre ou dans un autre, la déduction et l'expérimentation. L'emploi de la classification, celui des généralisations empiriques sont l'objet de bonnes remarques, mais en somme M. Giddings ajoute peu à Mill. — La méthode déductive et la méthode historique vont cesser de lutter entre elles, en se fondant l'une et l'autre dans une méthode psychologique synthétique.

Les problèmes de la sociologie doivent se classer en primaires et secondaires, suivant ce principe que la description et l'histoire doivent précéder la théorie, et l'observation des faits particuliers et concrets la détermination des causes et des lois. Les problèmes primaires sont les problèmes de structure et de croissance sociales. Ils constituent ainsi deux groupes; le premier groupe, descriptif, a pour objet l'organisation présente de la société : problèmes de la population sociale (agrégation, association, classes de population plus ou moins sociales), problèmes de la conscience sociale ou de l'esprit social [2] (constitution, genèse et activité de cet esprit, recherchée et interprétée dans tous les modes d'expression possibles), problèmes de l'organisation sociale (distinction de la « composition sociale » ou groupement d'éléments vivant d'une vie relativement indépendante, et de la « constitution sociale » ou groupement d'éléments par classes spécialisées inter-dépendantes); le second groupe, historique, a pour objet l'origine et l'évolution de la société (quatre stades, asso-

1. D'après l'auteur (p. 46), une science est abstraite « si elle s'occupe surtout des relations des propriétés et des forces et seulement accidentellement des agrégats ». « Une science est concrète si son but principal est d'expliquer les agrégats, en tant qu'agrégats, même si elle s'occupe aussi des forces et des propriétés, même si elle emploie les méthodes de l'abstraction. »

2. « L'esprit social est une chose concrète. Il est plus que tout esprit individuel et domine toute volonté individuelle. Cependant il n'existe que dans les esprits individuels, et nous ne connaissons d'autre conscience que celle des individus. La conscience sociale, dès lors, n'est pas autre chose que le sentiment ou l'idée qui apparaît au même instant chez tous les individus, ou qui se propage de l'un à l'autre à travers toute l'assemblée ou la communauté » (p. 127).

ciation zoogénique, anthropogénique, ethnogénique, démogénique). — Les problèmes secondaires sont ceux du processus, des lois et des causes sociologiques : détermination et étude des forces et des mobiles sociaux, établissement de lois (loi des choix sociaux, loi des survivances sociales), recherche de la cause (la volition est-elle cause originale ou secondaire? quelle est la cause de l'énergie sociale?).

*
* *

La seule énumération des matières embrassées est la meilleure critique du livre de M. Giddings : il est clair que tant de problèmes aussi considérables ne peuvent être sérieusement traités à la fois dans un même ouvrage. M. Giddings dira-t-il qu'il ne prétend pas les résoudre, que son livre est un précis élémentaire, où l'étendue de l'étude est forcément en raison inverse de la profondeur? C'est justement une question, de savoir s'il y a lieu, et même s'il y a possibilité de faire un précis d'une science qui n'existe pas encore. Les ignorants seraient alors plus heureux que les savants : ils connaîtraient des résultats que ceux-ci sont encore en train de chercher. M. Giddings paraît préoccupé de montrer que la sociologie peut dès maintenant être l'objet d'un enseignement universitaire : il est porté par là à présenter sous la forme dogmatique de simples probabilités, à faire une doctrine, en grande partie, avec de pures hypothèses. Comment la conscience du savant s'accommodera-t-elle de ce souci trop pratique du professeur? Tenter un exposé systématique et complet d'une science à peine ébauchée, n'est-ce pas, en s'obligeant à donner pour établies une foule de propositions à peine fondées, et probablement en partie fausses, risquer — bien loin d'en préparer le succès auprès du public — de lui assurer un discrédit initial et définitif auprès de tous les esprits sérieux, amis de la véritable méthode scientifique? Les préventions qui croissent contre la sociologie seraient plus efficacement combattues par une extrême prudence que par une confiante hardiesse des sociologues. — Cela dit, il serait superflu d'insister sur les embarras, les obscurités (M. Small dit même les contradictions), faciles à relever dans l'œuvre trop complexe et trop hâtive de M. Giddings. — Il serait plus intéressant d'étudier chez lui l'influence et la transformation (ou la déformation) des idées spencériennes, et de discuter sa part réelle

d'originalité [1] : mais il faudrait, pour cela, reprendre la question plus largement et plus loin qu'il n'est possible ici.

V

Les sociologues, jusqu'ici, se sont si fort préoccupés d'établir et de discuter la possibilité, la nature, et la méthode de la sociologie, avant et plutôt que de la constituer une bonne fois, qu'il paraît nécessaire de commencer un cours de sociologie par une étude critique des différentes conceptions soutenues, suivie de l'exposé d'une conception nouvelle, celle de l'auteur du cours. Les précis de sociologie que nous possédons débutent tous ainsi. M. Marcel Bernès, ouvrant un cours de sociologie générale, a consacré à une pareille introduction une première année de leçons dont il nous donne le programme [2].

La possibilité d'une science sociologique entraîne-t-elle forcément la négation de la liberté? M. Bernès considère qu'il n'y a pas antinomie entre la science sociale et la liberté. Sans doute toute science objective exige le déterminisme, mais ce déterminisme n'épuise pas l'objet réel, parce qu'il est au fond le résultat d'une sorte de convention, qui suppose une totalité de phénomènes existant comme totalité; or le réel est « toujours ouvert, jamais achevé [3] ». Le déterminisme ne donne à la sociologie que des cadres objectifs, et c'est le vouloir qui en enrichit le contenu. — La sociologie « cesse de réaliser le déterminisme et la liberté pour en faire des notions idéales. L'une serait l'expression approchée du donné, réduit par convention à ce qui en lui est objectif, c'est-à-dire déjà consolidé ; l'autre exprime plutôt le donné pris dans son mouvement même, dans son passage constant et toujours partiellement indéterminé d'un état à un autre, de l'actuel à l'idéal [4]. »

Une fois admise la possibilité d'une science des faits sociaux, existe-t-il une science sociale générale ou seulement des sciences sociales particulières? et l'existence reconnue pour la première

1. M. Spencer a réclamé notamment comme déjà sienne la définition du fait social comme « conscience de l'espèce ». Cf. *Appleton's Popular Science Monthly*, déc. 1896 : *Relations of Biology, Psychology and Sociology.*

2. Marcel Bernès, *Sociologie et morale, deux années d'enseignement sociologique*, Paris, Giard et Brière, 1896 (Extrait de la *Revue internationale de sociologie*).

3. Bernès, *op. cit.*, p. 24.

4. *Id.*, p. 25.

comme pour les autres, quel sera leur rapport? Une conception analytique de la sociologie générale lui donne pour objet (le seul objet proprement social même) la forme d'union ou de conflit des différents facteurs sociaux. Mais en réalité le lien social n'est pas une simple résultante d'une combinaison objective; il faut au contraire que « les rapports objectifs recouvrent et expriment un accord interne, plus ou moins nettement conscient, incomplètement consolidé, partiellement idéal [1] ». La société est la donnée concrète et primitive : l'analyse en dissocie des facteurs abstraits, sans être capable ni de l'expliquer ni de l'exprimer par la combinaison de ces facteurs. Ainsi la sociologie générale aura pour mission essentielle de « fixer le point de vue propre aux sciences sociales [2] ».

On le voit, la théorie propre de M. Bernès se dessine et s'affirme au cours même de la critique. Elle va maintenant réduire et ramener à deux grandes tendances les tentatives faites pour constituer la sociologie comme science, afin de se placer elle-même au milieu, ou plutôt au-dessus des deux. La première de ces deux tendances est la tendance naturaliste qui, visant, à une science objective et positive, rapproche la sociologie des sciences de la nature déjà établies. Ce naturalisme, qui, d'abord grossier, demandait à la nature inorganique les facteurs de la société (influence des climats, etc.), s'est bientôt perfectionné en concevant la société à l'image du produit le plus complexe de la nature, doué d'une spontanéité d'action et de réaction, de l'objet le plus élevé de son étude, l'organisme : c'est la conception qui domine toute la sociologie naturaliste contemporaine. Mais que l'assimilation des sociétés aux organismes soit complète et actuelle, ou qu'elle soit simplement idéale et plus dynamique que statique (théorie de M. Durkheim. suivant M. Bernès), elle doit finalement échouer à rendre compte de la société, parce qu'elle est vaine de résultats (comparaison n'est pas raison), et en somme trop inexacte pour être utile (irrégularité de structure, de durée et de fonction, et principe de variation croissante et indéfinie, existant dans la société, et n'existant nullement dans l'organisme), parce qu'en un mot, considérant l'individu comme l'élément social, elle ne tient en réalité qu'une abstraction, et laisse échapper le principe concret, le lien interne de solidarité, véritable caractéristique du groupement social. Par un dernier effort, le naturalisme, impuissant

1. Bernès, *op. cit.*, p. 29.
2. *Id.*, p. 29.

à expliquer le fait social du dehors, a voulu l'expliquer du dedans, sans être infidèle à sa méthode : et par une psychologie objective, qui rapproche sans cesse le psychique de l'organique, et fait toujours prédominer la sensibilité sur l'intelligence, il pense rendre compte de la vie sociale analytiquement encore. Mais, précisément, cette voie analytique fait qu'il échoue à saisir le principe réel d'unité et de variabilité, le véritable dedans mental, l'activité, la volonté [1]. — La tendance opposée, la tendance « idéaliste », serait-elle plus heureuse? Consistant à vouloir interpréter le fait social véritablement du dedans, subjectivement, elle aboutit à considérer la société comme un produit factice, arbitraire, conventionnel ou contractuel, des volontés individuelles. Mais il est clair que cette conception ne justifie pas le caractère naturel et universel de l'association humaine, et supprime toute possibilité de science sociale [2].

Objectivisme et subjectivisme exclusifs sont également impuissants à constituer la sociologie. Elle ne se ramène pas plus à la biologie qu'à la psychologie. Bien plutôt la biologie aurait à lui emprunter la notion de solidarité interne, de coordination et d'évolution consciente. Mieux encore, la psychologie doit être proprement renouvelée par elle. L'insuffisance de la sociologie psychologique tient à ce que, souvent, en croyant ne plus le faire, elle considère l'individu conscient comme réel et donné, alors qu'il est seulement une abstraction. « La société n'est pas un produit des individualités qui s'unissent;... l'individu lui-même est un produit social [3]. » Et pourquoi? C'est que « la conscience est un dedans sans doute ; mais considérée seulement sous cet aspect, elle n'est qu'une forme abstraite. Si nous voulons la saisir dans sa plénitude, elle est volonté; et la volonté n'a rien de purement subjectif : car elle est action; elle n'est que par l'expansion, l'effort solidaire, par la société [4]. » Il ne suffit donc pas d'aller du dehors au dedans; il faut reprendre la route inverse, aller du dedans au dehors. La société n'est pas seulement subjective, parce qu'elle est réalité déjà consolidée, en dehors des individualités se posant en absolu; elle n'est pas seulement objective, parce que, si elle est réalité, elle est une réalité qui se fait, c'est-à-dire en partie idéale. La société détermine

1. Bernès, *op. cit.*, p. 42-44.
2. *Id.*, p. 44-46.
3. *Id.*, p. 47-48.
4. *Id.*, p. 48.

l'individualité d'une part, mais l'individualité réagit d'autre part. Le principe de changement qu'elle porte en elle, dont l'objectivisme ni le subjectivisme n'ont pu exclusivement rendre compte, rencontre déjà en effet une détermination qui s'impose à lui (part de l'objectivisme), mais sans être entièrement lié par elle (part du subjectivisme) [1].

Il suit de là que l'objet de la sociologie sera non le phénomène social, mais l'état de société, ou mieux encore le passage constant d'un état de société à un autre (critique de la définition du fait social par M. Durkheim); que, pour le sociologue, il y aura une société, seulement si l'on peut admettre « l'existence d'un lien réel et interne fondé sur la nature inconsciente ou consciente des membres du groupe » (élimination des sociétés conventionnelles). L'objet propre de la sociologie générale est « le groupement social, tel qu'il se présente dans la nature, une réalité concrète, objective, en ce sens qu'elle se traduit toujours en dehors en un corps plus ou moins défini, et déjà consolidé; mais une réalité dont la consolidation reste toujours incomplète, et apparaît comme l'expression ébauchée d'un principe interne, force ou volonté collective, au début relativement inconscient, et qui, au cours de l'évolution sociale, parvient graduellement à la conscience de soi [2] ».

Cette réalité en partie dans le devenir est d'une telle vivante complexité que, si nous en avons le sentiment, nous sommes incapables d'en dégager la notion et de l'exprimer en une formule satisfaisante, complète et définitive. Ainsi la conception économique, la conception politique, la conception juridique du lien social sont insuffisantes, prises chacune absolument et exclusivement. Il faut partir « de la solidarité, donnée comme condition d'existence de la conscience, de l'individualité elle-même, comme impliquée dans ses manifestations, par suite comme déjà réelle et objective, mais toujours imparfaitement réalisée et encore idéale [3] ». La vie économique, l'État, le droit positif, le droit idéal seront des expressions partielles de cette solidarité ici réalisée, là idéale encore. L'évolution dans le passé, l'idéal dans l'avenir seront étudiés dans ce même esprit.

La sociologie générale apparaît ainsi comme une science unique

1. Bernès, *op. cit.*, p. 49-50.
2. *Id.*, p. 57.
3. *Id.*, p. 67.

de son espèce, à la fois théorique et pratique, objective et subjective. Posant « le problème de la solidarité comme fait réel de conscience, et de la conscience comme réalité dépassant l'individu », elle constituera d'abord une *psychologie collective* ou *sociologique*. Recherchant l'évolution sociale du passé, qu'elle pourra d'ailleurs seulement interpréter par l'analogie du présent, elle sera ensuite une *philosophie de l'histoire* ou *histoire de la civilisation*. Mais comme la société est un devenir, la solidarité est encore un idéal susceptible de réalisation : de ce point de vue, elle sera l'objet d'une *morale sociologique* qui, sans perdre tout contact avec la réalité existante, ne saura cependant s'y borner [1].

La méthode a été indiquée en même temps que l'était l'esprit de la science sociologique : au surplus M. Bernès là-dessus renvoie à des articles déjà connus [2]. Elle alliera, avec souplesse, l'observation analytique des faits existants, au sens synthétique de la vie. — Enfin la sociologie, par son caractère unique, nous apporte la réconciliation de la théorie et de la pratique, de la science et de la conscience, en nous donnant « la preuve vivante du caractère purement analytique et relatif de leur distinction, et la possibilité de ne point s'y tenir [3] ».

*
* *

M. Bernès a raison, n'est-il pas vrai? — lorsqu'il critique. Mais il nous paraîtrait encore avoir raison, s'il pouvait critiquer sa théorie positive avec la même perspicacité. — D'autant qu'il aurait cet avantage, je pense, de l'avoir exactement comprise : car (est-ce la forme résumée et fragmentaire de ce plan de cours qu'il faut en rendre responsable?) la thèse exposée laisse au lecteur une inquiétude de l'avoir insuffisamment saisie, avant de l'apprécier. — Cette réserve faite jusqu'à plus ample informé, une pareille conception de la sociologie paraît être en somme l'aveu que la sociologie n'est pas une science. Entendons-nous. « Science » a pris, en ce siècle, définitivement, par la constitution des études objectives des phénomènes naturels et le développement de l'esprit positif, un sens très précis. Y a-t-il avantage à rendre confuse cette notion précise, en appelant science, malgré tout, une espèce de connaissance qui ne comporte pas les

1. Bernès, *op. cit.*, p. 75.
2. Cf. *Revue philosophique*, mars et avril 1895.
3. Bernès, *op. cit.*, p. 82. — Cf. aussi *Revue de métaphysique et de morale* mars 1895.

caractères des connaissances formant nos sciences établies? Ne risque-t-on pas, à cette sorte de jeu de mots, de rester, avec soi-même et surtout avec les autres, dans une perpétuelle amphibologie? Si la sociologie est vraiment unique de son espèce, à la fois théorique et pratique, dépassant le phénomène et les rapports entre phénomènes, portant sur un objet à la fois réel et idéal, autant vaut dire qu'elle n'est pas une science. Ou bien elle sera une science, comme la métaphysique est une science : alors que signifiera « science » de précis, sur quoi on puisse s'entendre et discuter?

Ce rapprochement de la sociologie et de la métaphysique a peut-être plus de fondement qu'il n'en paraîtrait au premier abord. La science (proprement dite) n'épuise pas le réel, elle ne va pas à l'être. Notre esprit supporte impatiemment cette limite, et de tous temps (il a même commencé par là), il a prétendu aller à l'être même, dans les choses et en notre individu. Seulement, la réalité est sans doute trop riche et trop concrète, pour que notre esprit puisse jamais la saisir intégralement; et les métaphysiques se sont succédé, aussi nombreuses que les philosophes, non sans progrès, mais sans acquis définitif. A notre époque, où la poussée démocratique a révélé aux individualismes les plus rebelles la force et la vie des collectivités humaines, c'est par l'effet de cette même tendance que notre esprit a cru (à tort ou à raison), à une entité sociale, comme il avait cru à des entités dans les choses, à une entité individuelle. Il a cherché et il cherche à étreindre cette réalité, et cette réalité, comme les autres, lui échappe toujours. Il la sent (ou croit la sentir), mais il est incapable de l'exprimer jamais intégralement en une notion déterminée. On pourrait même, reprenant le jeu d'analogie mis à la mode par les sociologues organicistes, retrouver dans les systèmes sociologiques les types correspondant aux grands systèmes métaphysiques : s'y amusera qui voudra.

Cela n'est point pour condamner la sociologie; mais c'est pour en définir une bonne fois le caractère. Il est vrai, ici, l'esprit positif a fait son œuvre. De même qu'il a voulu étudier l'âme sans faire de métaphysique, il s'est efforcé de substituer à la « sociologie métaphysique » une science sociale. De pareilles tentatives ne sont pas condamnables *a priori*; elles se légitiment par le succès. C'est une question de fait. On n'a pas à juger ici de la psychologie scientifique (au sens restreint). Quant à la science sociale positive, par définition, peut-on dire, elle renonce à exprimer intégralement le réel, puisque,

par essence, elle abstrait et, par principe, se limite au phénomène (entre parenthèses, la part de réel que son abstraction laisse ainsi échapper est plus que suffisante à sauvegarder la possibilité d'un libre arbitre humain, rien ne s'opposant à ce qu'on mette la contingence dans ce résidu concret); la difficulté est de trouver le mode d'abstraction le meilleur, c'est-à-dire en somme de déterminer ce que sera le phénomène social; et le mode d'abstraction le meilleur est celui qui *réussit*, c'est-à-dire celui qui prouve son approximation *maxima* de la réalité concrète, en établissant des coïncidences constantes de phénomènes, des lois. C'est à l'épreuve donc qu'on jugera du mode d'abstraction approprié à la science sociale. En existe-t-il un qui détermine le fait social en tant que social? Ou en existe-t-il seulement plusieurs qui déterminent le fait économique, le fait juridique, le fait éthique, etc.? Cela encore est une question de succès. Quoi qu'il en soit de ce débat jusqu'ici resté ouvert, cette science ou ces sciences sociales sont absolument légitimes, si elles prennent soin de garder exactement leur caractère hypothétique et relatif.

M. Bernès estimera sans doute qu'une telle science laisse échapper l'essence même de la réalité sociale. — Mais les sciences biologiques ne laissent-elles pas échapper de la même façon l'essence de la réalité vivante? Aucune d'entre elles n'étudie la vie en elle-même, elles n'étudient toutes que des phénomènes vitaux. Le problème de la vie est d'ordre métaphysique et non pas scientifique; et sans doute la biologie positive n'est pas indépendante de la métaphysique biologique (ni réciproquement d'ailleurs), mais elle en est distincte. Et ce point suffit ici.

*
* *

C'est à une seule condition que la science sociale positive perdrait toute raison d'être : c'est s'il était prouvé qu'une autre voie nous donne une meilleure connaissance de l'objet étudié. Cette preuve semble bien être encore à faire. Le travail de M. Bernès s'intitulait : « Introduction à la sociologie générale ». Soit, mais nous voudrions ne pas rester indéfiniment ainsi dans l'antichambre de la sociologie. Voici longtemps que, de divers côtés, on nous dit ce que peut être la sociologie, ce qu'elle doit être, ce qu'elle sera. Qu'elle soit donc une fois. Nous pourrons au moins juger en connaissance de cause.

M. Bernès s'est loyalement mis à la tâche : dans la seconde année

de son cours, il a traité de « la morale au point de vue sociologique [1] ». Mais, reculant sans doute devant l'étendue et la difficulté du sujet, il l'a limité d'une façon qui, malgré les raisons alléguées, reste singulièrement arbitraire. — La sociologie objective, dit-il, voyant dans l'éthique sociologique une simple histoire des mœurs moyennes, dans les divers temps et les divers pays, a laissé de côté l'essentiel, la doctrine morale, l'idéal moral, qui, aux différentes époques et chez les différents peuples, a été l'âme, le principe vivant de la conduite. S'il était vrai (ce qui est contestable) que l'éthique naturaliste eût ainsi borné son étude à l'extérieur de la vie morale, nous serions, à coup sûr, reconnaissants à M. Bernès d'avoir préconisé l'étude de la moralité sociale complète, intention et action, idées et mœurs. Mais c'est qu'à son tour il ne s'attache qu'à une face de la question (la seconde au lieu de la première); et, plus encore, pour l'histoire des idées morales, il se contente d'une histoire de la philosophie morale [2]. Les philosophes, déclare-t-il, puisent plus qu'ils ne pensent souvent, au fonds commun des sentiments de leurs contemporains : comment le savoir, si l'on n'étudie pas directement ces sentiments des contemporains? Et comme il serait intéressant de savoir comment, dans quelle mesure, etc. M. Bernès ajoute qu'il marquera le rapport de ces philosophies à la civilisation contemporaine : ce travail peut-il être fait d'une façon précise autrement que par une étude spéciale et directe des conditions de la vie sociale, mœurs, habitudes, etc.? — Il est vrai, une éthique ainsi entendue exigerait un labeur considérable, une information très vaste et très variée, à la fois une conscience d'érudit et une intelligence philosophique peu commune. C'est aussi à ce prix que l'œuvre obtiendrait une valeur remarquable, et serait capable de fonder une sociologie morale, s'il doit en exister une.

Dans l'histoire de la philosophie morale, M. Bernès a encore choisi deux points seulement qu'il a approfondis, la morale socratique et son premier développement, la morale de Kant et de la Révolution française : l'interprétation de l'une et de l'autre est intéressante et neuve. Mais c'est une raison de plus pour regretter que le reste du sujet ait été sacrifié. Il est juste de reconnaître que la brièveté et le caractère exotérique d'un semblable cours sont une excuse.

Il reste néanmoins que l'originalité de la conception de M. Bernès,

1. Bernès, *Sociologie et morale*, 2e partie. Cours professé en 1894-95.
2. *Id.*, p. 98.

cette alliance et cette pénétration du réel et de l'idéal dans l'objet de la sociologie, demeure assez obscure. Peut-être recouvre-t-elle une confusion assez subtile. Que l'éthique d'une société soit incomplètement connue par la description de ses mœurs, des expressions extérieures de sa conduite, que l'interprétation de ces dehors moraux doive être poursuivie par l'étude du dedans moral, par la connaissance des sentiments et conceptions, de l'idéal moral en un mot : cela est bien. Mais l'idéal moral est ici traité comme fait, et non pas comme idéal. Cet idéal, bien qu'en soi subjectif, est étudié par le sociologue objectivement. Cela est clair pour l'idéal des différentes époques du passé. Mais la remarque doit être étendue à l'idéal présent, à notre idéal. Nous appliquons assurément à la détermination de cet idéal, le meilleur de notre esprit et de notre âme : mais, en ce travail, nous ne faisons pas de la sociologie, nous faisons un fait sociologique, si l'on peut ainsi parler; pour le sociologue notre idéal est un fait, au même titre que l'idéal du peuple grec. Autrement dit, la sociologie, en elle-même, n'est pas « normative », elle est historique ; une « science normative », si l'on peut employer cette expression, n'est pas la sociologie, elle est un fait sociologique. — C'est qu'au fond le sens d'*objectif* et de *subjectif* est amphibologique : sans doute M. Bernès peut avoir raison de soutenir que le fait social est par un côté subjectif : mais ce subjectif même est objectif pour le sociologue, en ce sens que ce subjectif même est étudié objectivement. La qualification du fait comme objectif ou subjectif n'entraîne nullement la qualification correspondante de la connaissance de ce fait : car les mots n'ont plus le même sens.

Ces remarques n'ont pas la prétention d'opposer une conception nouvelle de la sociologie à celle de M. Bernès : elles montrent simplement que la conception de M. Bernès est discutable. Et elle le restera, en réalité, tant qu'elle restera conception. Que la sociologie de M. Bernès existe, et on en contestera moins facilement la possibilité.

*
* *

Il convient de remercier, en terminant : M. René Worms, de nous avoir exposé la théorie organiciste des sociétés, de manière à en mettre définitivement en évidence l'insuffisance et l'inutilité scientifiques ; M. de Lilienfeld, de nous avoir montré comment une construction

toute personnelle peut, en toute sincérité, donner à son auteur l'illusion d'une science objectivement établie; M. Novicow, d'avoir laissé reconnaître combien des préférences subjectives s'imaginaient volontiers être scientifiquement justifiées pour avoir revêtu la livrée d'une pseudo-science; M. Giddings, de nous avoir révélé le danger que courraient les sociologues à vouloir enseigner ce qu'ils ne savent pas encore; M. Bernès enfin, de nous avoir d'abord prouvé l'insuffisance des conceptions antérieures de la sociologie, puis implicitement avoué, par la sienne propre, que la sociologie générale n'était pas, à proprement parler, une science [1].

L'utilité de pareilles œuvres sociologiques, pour être ainsi principalement négative, n'est en effet pas méprisable. Il faut déjà être reconnaissant à autrui de nous montrer, sans l'avoir voulu, ce qu'il ne faut pas faire. Après tout, il est possible (comme l'annonce M. Giddings, un peu prématurément il est vrai) que la sociologie, pour avoir essayé tous les moyens de s'égarer, en soit finalement réduite à prendre la bonne voie : mais le danger ici est de tomber trop volontiers dans le sophisme de l'énumération incomplète. — Il se peut également que la sociologie définitive ne puisse jamais se fonder, si vraiment elle prétend connaître une réalité concrète, connaître une sorte de « société en soi » : qu'importe? Les systèmes sociologiques se succéderont ainsi que se sont succédé les systèmes métaphysiques du passé. Répondant à la tendance de notre esprit à dépasser le phénomène ou l'abstraction qui est l'objet de notre science, ils sont légitimes dans cette mesure; ils sont capables même d'avoir une utilité directrice.

Mais la sociologie est, en ce moment, autre chose encore qu'une science ou qu'une métaphysique : elle est une mode. De cela on ne peut se féliciter, mais on ne peut non plus facilement se défaire. De tout temps, des beaux esprits, gens du monde, incapables d'une production artistique ou littéraire originale, ont cherché du moins à habiller d'une apparence de science la pauvreté de leur pensée per-

1. Cf. la juste remarque de M. Belot (Introduction à l'ouv. cité, p. LXXV) : Quand on parle de physique générale, linguistique générale, on entend une science qui s'éloigne plus encore du concret que les sciences physiques, linguistiques spéciales. Au contraire on entend par sociologie générale une science qui approche du concret, l'enserre de plus près que n'ont fait les sciences sociales particulières. Mill a fait cette confusion. « En termes précis, il prend le mot *général*, avec une impropriété qui paraîtra singulière de la part d'un logicien si subtil et d'un terminologiste si scrupuleux, au sens de la *compréhension* et non au sens de l'*extension*. » L'exemple de Mill a été suivi.

sonnelle : la médiocrité ici était moins apparente par le seul fait de l'argot scientifique employé, qui en imposait aux profanes. « Monsieur, êtes-vous philosophe? » se demandait-on au siècle dernier. « Monsieur, êtes-vous sociologue? » dirait-on aujourd'hui. Et en effet pourquoi pas? L'avènement des démocraties a tourné vers les foules, vers les masses, vers la société, l'attention et la curiosité publique; et en même temps les affaires d'État sont devenues, en principe du moins, les affaires de tous. Aucun homme de loisir et de quelque lecture, qui n'ait *sa* solution de la question sociale, *son* système de gouvernement des peuples, *sa* conception de l'humanité présente, passée et future. Et c'est *cela* qu'on nous donne sous le nom d'étude sociologique. Le succès de la sociologie organiciste a tenu sans doute, pour une bonne part, à ce qu'elle procurait, sans grande peine, à des élucubrations sans intérêt, un faux air de science dont les auteurs mêmes devaient être surpris.

Il n'y a pas d'autre remède à une mode que d'attendre qu'elle passe. Celle-ci passera. D'ici là, les sociologues sérieux ne doivent pas se décourager. Ils ont estimé qu'il était bon d'apprendre avant d'enseigner, de s'astreindre à une longue et pénible préparation historique, philosophique, technique, avant d'aborder le travail producteur de la science elle-même. Cet effort ne sera pas vain, cette conscience leur sera comptée. Sans doute, renoncer à parler de ce qu'on ne sait pas, serait, pour le moment, en sociologie, un trop grand supplice pour des bavards : mais ces bavards se tairont pourtant un jour, parce qu'on aura cessé de les écouter. La parole restera, ainsi qu'il en doit être en matière de science, aux silencieux.

FRANÇOIS SIMIAND.

QUESTIONS PRATIQUES

DU QUASI-CONTRAT SOCIAL

ET DE M. LÉON BOURGEOIS

J'ai pour parler du très gros événement intellectuel que je veux, trop tard, signaler ici une raison et une excuse : c'est que de plus qualifiés que moi pour en traiter en ont pour une grande part laissé échapper la signification[1]. Un fait s'est produit, assimilable, si on en prend conscience, aux plus profondes révolutions qui aient eu lieu dans le droit, et, à notre surprise, a passé inaperçu presque : *La distinction vient de tomber entre le droit public et le droit privé*. Fait qui, pour théorique qu'il soit à l'heure actuelle, ne manquera pas d'être fécond en conséquences pratiques immédiates le jour même où il s'imposera aux esprits. Et il n'est pas sans importance de savoir que ce changement profond dans l'interprétation du droit est dû à un homme politique militant, qui a déjà eu, qui aura demain peut-être la responsabilité du pouvoir : M. Léon Bourgeois.

D'ardentes et confuses querelles s'allument dans les Parlements et dans les Académies[2] touchant le rôle et l'essence de l'État. Le doute où nous sommes sur les obligations de l'État envers nous et sur ses droits contre nous semble compromettre la paix sociale. Mais toutes les formules contradictoires sur lesquelles on discute ont un trait commun, qui est *de personnifier l'État*, à l'exception toutefois des

1. Ainsi M. Darlu dans le très éloquent article paru ici même en janvier 1897 sur *La Solidarité*.

2. Voir la fumeuse discussion de l'Académie des sciences morales et politiques sur le Socialisme d'État dans les *Comptes rendus* de 1886.

formules de l'ancienne école libérale qui le nient. Et l'école libérale encore le personnifie, en ce qu'elle le redoute. Ainsi, dans le débat sur cet être qu'on appelle au secours ou contre lequel on croit devoir se défendre, on oublie peut-être qu'il n'existe pas. *Il n'y a rien en dehors du groupement humain et de la somme des individus.* En réalité, c'est, sous le nom de l'État, autre chose que l'on craint, ou autre chose en quoi l'on espère. Et comme ce corps chimérique de Jésus, qui fut seul adoré et seul crucifié par les hommes, mais qui n'était, selon les docétistes, qu'une lueur immatérielle, la matière même du débat s'évanouit.

Si l'État n'était pas un être vrai, ce ne serait donc pas non plus, dit avec raison M. Léon Bourgeois, entre l'homme et l'État que se poserait « le problème du droit et du devoir; c'est entre les hommes eux-mêmes ». « Il ne s'agit pas de définir les droits que la société ou l'État pourrait avoir sur les hommes, mais les droits et les devoirs réciproques que le fait de l'association crée entre les hommes, seuls êtres réels, seuls sujets possibles d'un droit et d'un devoir[1]. » Or, quand on se demande de quelle nature sont ces obligations et ces droits, on découvre qu'ils sont dès longtemps définis par le droit privé, en des termes d'une précision assez vigoureuse pour garantir l'ordre social de tous soubresauts violents, et d'une souplesse assez grande pour autoriser toutes les espérances de réforme sociale. Le droit public sur lequel on se dispute se réduit à une série de relations de droit privé codifiées de longue date et qu'il suffit d'appliquer avec suite. On les trouve dans les lois sur le *quasi-contrat* entre individus. Et ce n'est qu'un quasi-contrat entre *tous* les individus unis dans leur communauté juridique, qui forme cette société réglée que nous appelons l'État.

Mais cette notion du quasi-contrat, il faut la préciser.

I

La plupart des codes modernes connaissent, et avant eux le droit romain avait défini de certains engagements qui se forment « *sans qu'il intervienne aucune convention* ni de la part de celui qui s'oblige ni de

1. L. Bourgeois, *Solidarité*, p. 89-90. Il est à regretter que M. Bourgeois garde à cette obligation purement juridique qu'il a en vue le nom ambigu de *devoir*, qu'il faut laisser aux obligations toutes subjectives dictées par la croyance morale.

la part de celui envers qui il est obligé [1] ». Ce sont ces engagements, lorsqu'ils ne sont pas imposés par la loi, mais résultent de faits purement volontaires de l'homme, que la loi appelle des *quasi-contrats*. C'est ainsi, selon Justinien, que : 1° le tuteur contracte pour le pupille, dont le consentement n'est ni légalement efficace ni peut-être matériellement exprimable, des engagements qui lieront le pupille émancipé, ou que 2° un homme, en acceptant une succession, consent par le fait même à l'acquittement des dettes qui la grèvent [2]. C'est de la sorte que : 3° des hommes préposés à la gestion des affaires d'autrui (un capitaine de navire, un régisseur de fabrique, le comité directeur d'une société par actions, etc.), ont besoin de prendre, même sans mandat précis, des engagements qui lieront leurs maîtres. 4° Si des hommes possèdent en commun, la délibération des propriétaires présents à la réunion convoquée engage les absents (comme dans une réunion d'actionnaires). Et enfin 5° si une somme a été payée indûment, il naît *ipso facto* entre celui qui a payé par erreur et celui qui, par erreur ou sciemment, a reçu, une obligation qui autorise la répétition de l'indû.

En termes exprès, la loi entend que *de telles obligations ne se reposent pas sur un contrat*. Car le consentement souvent ne peut être matériellement donné (comme dans le cas de l'absence), et on ne peut pas toujours le supposer tacite (car, dans le cas des mineurs, un consentement même explicite ne serait pas valable). Ces obligations naissent de la nature des choses, disaient les Romains. C'est-à-dire de l'*utilité* ou de l'*équité*. C'est pourquoi, sans être des contrats, elles lient comme des contrats, *quasi ex contractu*. Elles ressemblent aux contrats, non par les causes qui les rendent valides, mais par l'effet légal. On peut imaginer, par métaphore, qu'elles reposent sur un consentement qui, s'il n'avait pas été empêché par des causes légales ou de fait, aurait fait l'objet d'un contrat.

Réduisons, pour faciliter le raisonnement, les formes ci-dessus énumérées par Justinien à ce type essentiel : la gestion d'affaires. Pour l'utilité de personnes qui, pour quelque cause (absence, etc.),

1. *Code civil*, art. 1370. Nous ne citons ici que le code français, pour éviter une longue analyse de législation comparée, qui serait du reste faisable, et parce que la loi française se tient ici très près du droit romain, dont s'inspirent aussi les lois étrangères.

2. Ces deux cas ne figurent plus dans l'énumération des *quasi-contrats* modernes étant réglés par *la loi* et ne dépendant plus du seul vouloir licite des individus.

ne peuvent veiller à la conservation de leurs biens, un homme se trouve qui, sans mandat, se charge de la gestion. Il n'est pas besoin que le propriétaire sache cette gestion de ses affaires, ni que le gérant sache dans quelle mesure il fait les affaires d'autrui (car il peut avoir eu pour motif d'agir autant dans son intérêt que dans celui d'un tiers). Si les actes accomplis par celui qui gère, *sciemment ou non*, les affaires d'un tiers, *d'ailleurs connu ou inconnu*, paraissent nécessaires ou utiles à la conservation d'un bien; s'ils se restreignent à maintenir, à réparer, et s'ils s'interdisent de dénaturer et d'innover, le code, au nom de la nature des choses et de l'équité, non seulement les tolère, mais les approuve [1]. Et le propriétaire légitime, si, même à son insu, il a bénéficié de cette gestion, est astreint à les reconnaître. Des hommes se trouvent ainsi liés sans toujours s'être choisis comme contractants; et la loi leur impose des obligations et leur accorde des droits comme s'ils avaient contracté librement.

Elle impose au gérant de *continuer* la gestion commencée, jusqu'à ce que le propriétaire soit en état d'y pourvoir lui-même [2]. Elle n'autorise sa renonciation que s'il n'y a pas préjudice. Si le gérant est débiteur envers son maître, elle le fait responsable de n'avoir pas exigé de lui-même le paiement de la dette; et, s'il est créancier, elle exige qu'il se paie lui-même avec les deniers qui se trouvent dans le patrimoine. Car si, débiteur, il ne paie point, il prévarique; et si, créancier, il ne se fait pas payer, il est responsable, au cas où la fortune du maître viendrait à périr, de la perte qu'eût évitée le maître en ce que sa fortune eût pu du moins servir à éteindre sa dette. Enfin la loi laisse à sa charge les dépenses inutiles; et elle l'astreint à une reddition de comptes rigoureuse de la chose gérée.

Mais c'est dire que, définissant les obligations du gérant, le code délimite aussi les obligations de celui pour qui il gère. Il le tient à remplir les engagements pris à son nom; à indemniser son gérant de ses engagements personnels et à lui rembourser toute dépense dont la plus-value lui profite. — Et on ne fait que généraliser un cas particulier si l'on passe de ce quasi-contrat né de la dette involon-

1. Réparer des immeubles bâtis; engager des gens pour ensemencer, récolter ou vendre; renouveler les baux et loyers; placer des capitaux à intérêt, sont, dit Demolombe, la matière licite d'une gestion d'affaires; peut-être aussi contracter des assurances contre la grêle, l'incendie et les accidents, ou des assurances sur la vie. Vendre des immeubles, contracter des dettes (sauf les dettes engagées pour des réparations urgentes ou pour éviter des saisies) sont des actes hors de la compétence du gérant.

2. *Code civil*, art. 1372.

taire au quasi-contrat qui se forme du paiement erroné de l'indû. Car, si l'on a parfois des dettes réelles, sans les avoir voulues, n'est-il pas évident que, de même, en acquittant une dette dont on n'était pas en réalité débiteur, on n'a fait qu'un *prêt* dont on doit pouvoir exiger la restitution [1]?

Ainsi à tout instant la loi reconnaît à d'autres des obligations envers nous auxquelles nous ne nous attendions pas, puisque notre volonté erronée se croyait engagée quand elle était libre. Ainsi surtout contractons-nous, à tout instant, des dettes sans le savoir. Déjà l'équité romaine, dans ce qu'elle avait de moins rigide, de moins rituel, et de plus conforme au sentiment général de la justice, dans le *droit prétorien*, voyait dans ces dettes une obligation à laquelle on était tenu de satisfaire par contrainte. Et c'est là une conception que tous les codes modernes ont acceptée.

Or, cette relation qui existe dans le quasi-contrat privé entre des hommes qui s'obligent sans le savoir est la relation exacte où nous nous trouvons avec la totalité des hommes réunis dans la vie sociale et avec la délégation, élue, traditionnelle, ou même usurpatrice, qui a charge de les gouverner. Le quasi-contrat est donc la forme même de toutes les obligations de droit public.

II

Le quasi-contrat privé et la communauté sociale des hommes se ressemblent d'abord en ce qu'ils reposent tous deux sur une solidarité non consentie. Combien grande fut ici l'erreur des théoriciens du *Contrat social*! Car cette solidarité qui nous lie, nous la trouvons toute faite avant même que de naître et nous ne pouvons pas la répudier, à moins que toute vie ne cesse. L'émigration même renouerait ailleurs le lien s'il venait à se rompre en un endroit : l'homme isolé n'existe pas. Et dès lors il ne peut être question d'un contrat qui crée la vie sociale. Car nous pouvons bien ratifier par le consentement rétroactif la solidarité réelle qui nous astreignait, mais nous ne pouvons empêcher qu'elle ne soit. Donc, nous naissons criblés de dettes que la vie augmente, et pourvus de droits aussi qu'il nous appartient d'accroître. Il serait inique de méconnaître les

1. *Code civil*, art. 1377. Le paiement d'intérêts usuraires, le paiement d'un supplément de prix stipulé par un traité secret donnent lieu légitimement à une action en restitution.

premières, et personne ne peut nous faire abandonner les seconds. Dussent les hommes oublier dans la vie publique l'équité que le droit positif assure dans les relations particulières, qui sait s'il n'y a pas une discipline supérieure et latente qui, malgré nous, la rétablit?

Ce n'est pas mon avis que M. Léon Bourgeois ait épuisé toutes les conséquences de cette belle théorie du quasi-contrat social; et sans doute en entrevoit-il déjà d'autres lui-même. Mais les conclusions provisoires qu'il tire donnent un beau schéma pour une application intégrale. C'est de façon admirable spécialement que M. Bourgeois démontre ce que l'individu doit à la solidarité sociale; il est moins explicite sur ce que la solidarité doit à l'individu. Mais si nous parcourons dans l'ordre inverse la série des quasi-contrats privés, nous y retrouverons toutes les obligations de notre vie publique.

5° et 4° La division moderne du travail social n'est pas autre chose qu'une incessante gestion des affaires de tous par chacun. « Il y a donc pour chaque homme dette envers tous les hommes vivants, à raison et dans la mesure du service à lui rendu par tous. Cet échange de services est la matière du quasi-contrat d'association qui lie tous les hommes; et c'est l'équitable répartition des services échangés, c'est-à-dire des profits et des charges qui est l'objet légitime de la loi sociale[1]. » Dans cet échange, des classes entières d'hommes peuvent payer, par erreur, des dettes qui ne sont pas dues : des taux d'intérêt usuraires[2], des prix factices qui résultent d'une spéculation[3]. Et ne sont-ce pas là des quasi-contrats véritables, dont la sanction, pour quelques-uns encore omise, ne serait qu'une restitution de l'indû?

3° Mais pour que cette dette de chacun envers tous, et d'une classe envers les autres classes, soit endossée, il faut que, par une gestion nouvelle, non consentie peut-être, mais existante en fait, et présumée conforme aux sentiments des intéressés, les affaires de tous les individus de la communauté soient remises à un gérant qui les administre simultanément. C'est cette administration simultanée et équitable des intérêts de tous qui s'appelle *le gouvernement* (et il

1. L. Bourgeois, *Solidarité*, p. 138.

2. La science économique tend à démontrer de nouveau que tout intérêt est usuraire.

3. M. Léon Bourgeois approuve pour cette raison la tarification des denrées dans les cas de nécessité publique (guerre, disette, etc.). Généralisons : Dès que la tarification des denrées est nécessaire, elle est un droit. Il ne reste plus qu'à démontrer cette nécessité.

faut faire entrer dans l'acception de ce mot les assemblées délibérantes non seulement, mais aussi la justice). Ce nouveau quasi-contrat entre les particuliers et ceux d'entre eux qui gouvernent, forme précisément la matière des affaires d'État.

Au regard de ce nouveau quasi-contrat, les hommes en société sont comme une société d'actionnaires qui choisit un conseil d'administration. Tandis que des impossibilités de fait éloignent le plus souvent le citoyen de la pratique directe des affaires, c'est le gouvernement qui agit pour eux. Sans mandat précis, il accomplit tous les actes qui conservent et maintiennent. Ce gérant de nos affaires, nous ne l'avons pas toujours choisi. Séculairement il peut être installé, ou inopinément s'être désigné lui-même par un coup de force. Mais dès l'instant que nous profitons de sa gestion, dès qu'il contribue à nous garantir le patrimoine collectif des biens matériels, des idées et des mœurs, nous voilà liés à lui par l'équité, chargés envers lui de dettes, de même qu'il est tenu envers nous par des obligations.

Aussi voit-on que tous les peuples ont fixé, dans leur tradition ou leur constitution, le principe de cette dette des individus envers leurs mandataires publics. Ils autorisent la coercition par laquelle les gouvernants lèvent l'impôt qui les indemnise de leur peine et qui subvient aux dépenses d'entretien du domaine public. Ils trouvent qu'une juste contrainte astreint les particuliers à tenir les engagement que prend en leur nom leur gouvernement. Mais, inversement, les gouvernants s'obligent à rendre des comptes scrupuleux de leur gestion. On ne doit pas perdre de vue ici que le vrai *maître*, au sens juridique, c'est la totalité des hommes solidaires : et je dis la *totalité numérique*; car en cette qualité de mandants et de co-propriétaires d'un même patrimoine national, ils sont *égaux* strictement. Voilà pourquoi le suffrage universel est la seule forme dans laquelle ils puissent, en équité, ratifier le quasi-contrat involontaire qui les lie. Sans mandat précis des gouvernés, le gouvernement doit, comme gérant, la *continuation des affaires*, c'est-à-dire les soins qui conservent et réparent. Mais c'est le suffrage universel qu'il doit consulter par un procédé quelconque de *referendum*, dans les décisions qui innovent et dénaturent; et c'est devant le suffrage universel qu'il est responsable d'une gestion ruineuse.

2° et 1°. Maintenant, pour qu'il existe un patrimoine à gérer et pour qu'un mode de gestion se soit établi selon une règle pacifique, un long passé a dû accumuler pour nous des richesses matérielles, des

trésors de savoir, et a dû déposer en nous une habitude de discipline et comme une réserve de douceur morale. La société prise dans son ensemble et tous ses membres pris à part ne vivraient pas sans cette richesse lentement accrue. Ainsi l'individu qui est débiteur de tous les vivants, est débiteur en outre de tous les morts; et l'État actuel tire sa force de la sage administration des aïeux comme il doit sa faiblesse à leurs fautes. Avant que nous fussions nés nos ancêtres géraient déjà nos affaires; et nous sommes liés envers eux par des dettes. Dette pour l'individu, dit M. Bourgeois, sa nourriture, et dette son langage où sont déposés les fruits d'une culture séculaire. « Dettes, et de quelle valeur, le livre et l'outil que l'école et l'atelier vont lui offrir [1]. » Dettes que toutes les jouissances qui germent pour lui dans l'alluvion féconde des siècles; dette que la sécurité qu'il puise dans la douceur des mœurs qui est la nôtre.

Cette dette, comment l'acquitter? Car on ne s'acquitte pas envers des morts. Songeons ici que pour cette communauté d'hommes qui détiennent avec nous une même tradition de pensée et de mœurs et un même sol, nous rêvons la durée. Or, ainsi que nous ne vivrions pas sans la richesse amoncelée par les aïeux, de même nos descendants, pour vivre, ont-ils besoin que nous leur léguions intact cet héritage. Transmettons-le donc à nos fils accru de la dette remboursée que nous avons aux morts. Ainsi seulement serons-nous quittes et aurons-nous donné autant que nous avons reçu. Par un acte de bon vouloir admettons que nous sommes obligés aux générations futures de tout ce que nous devons au passé, et la durée de la vie sociale sera assurée. Mais c'est cette acceptation de la *pérennité* du quasi-contrat qui nous lie que nous appelons, d'un nom plus commun, le sentiment de la patrie.

L'idée de la dette, en tout contrat, conduit à l'idée de la sanction. Cette sanction est exigible impérativement, s'il doit y avoir une équité. C'est pourquoi les autorités constituées n'empiètent pas sur les droits de l'individu, quand dans le *quasi-contrat* privé, elles prohibent la fraude ou la violence et qu'elles poursuivent la restitution de l'indû. Comment alors l'État dépasserait-il ses droits, si, généralisant cette pratique, et appliquant à des classes privilégiées en fait ce qu'il applique avec équité aux individus, il exigeait de ceux qui ont le plus bénéficié de l'activité collective (par un revenu plus grand qui

1. L. Bourgeois, *ibid.*, p. 116.

leur en échoit) et de l'héritage du passé (par la richesse et l'instruction transmises), le paiement d'une redevance proportionnelle au profit qu'ils en tirent. Le débat ne peut être que de délimiter leur dette; mais c'est à quoi la science sociale progressivement nous aide. Et à mesure qu'elle fera la lumière, l'État non seulement sera fondé à faire rentrer ces créances ignorées, mais il y sera tenu.

Pourtant, si l'on peut espérer que jamais la sanction ne manquera aux obligations des individus entre eux, à cause de l'intervention justicière de l'État, comment être sûr qu'il y en aura une à ce quasi-contrat qui engage les hommes envers leur gouvernement? et à cette autre obligation qui, les liant à leur passé, les endette envers l'avenir? Qu'adviendrait-il, si, d'une façon durable, le gouvernement négligeait ses obligations de gérant, et que le *maître*, c'est-à-dire le suffrage universel, ou, mal éclairé, omît de les lui signifier, ou, opprimé, ne pût les lui faire entendre? En fait assurément rien ne nous garantit contre de telles méconnaissances de l'équité. Mais le peuple qui s'en rendrait coupable paierait de sa misère, de son asservissement, de sa décadence et de sa finale disparition la trop défectueuse répartition qu'il aurait faite des charges et des profits. Par la sanction que donne leur consentement rétroactif aux obligations qui les astreignent, les hommes ont leur destinée entre leurs mains. Il y a de la vérité dans cette parole de Hegel, que le tribunal des peuples, c'est l'histoire.

III

Trois quasi-contrats emboîtés l'un dans l'autre, celui des particuliers entre eux, celui des gouvernés avec les gouvernants, celui des vivants avec la génération à venir, constituent toute la règle de la vie sociale; et toutes les relations qui existent dans le droit public se trouvent ramenées à une relation qui existe dans le droit privé. Nous ne sommes jamais tenus qu'envers des individus, connus ou inconnus, d'une obligation dont la cause et la mesure est dans le service *individuel* que nous avons reçu d'eux antérieurement même à notre consentement.

Cette philosophie du droit a quelques caractères distinctifs qu'il faut bien faire saillir : 1° Elle est toute traditionaliste. L'obligation qu'elle définit nous attache tout d'abord aux plus proches, à ceux qui gèrent avec nous ou pour nous un commun patrimoine national.

Elle nous fixe sur notre sol et à notre passé. Ces liens, qui lient un homme à sa patrie, et que d'aucuns trouvent « mystérieux », si complexes qu'ils soient, elle les définit [1]. Mais aussi cette patrie est extensible, jusqu'à pouvoir embrasser l'humanité entière; et elle s'étend à mesure que croissent, avec notre solidarité réelle, nos dettes envers tous les hommes. — 2° Elle s'appuie sur une règle de droit déjà existante dans le droit de presque tous les peuples. Car elle en appelle à l'*équité* pure, dont les formules les plus générales, et pour cela même plus aptes à se propager, sont déposées dans le droit prétorien romain [2]. Toutefois cette règle est assez souple pour autoriser telle répétition de l'indû, c'est-à-dire telle expropriation des privilèges abusifs que la science désignera comme équitable et que le suffrage universel consentira. Elle est une vivante matrice de réformes sociales et démocratiques. Et pour les produire au jour, elle n'aurait pas recours à cet « accouchement par la force » dont parlent les marxistes. Une interprétation éclairée de la loi existante et une reconnaissance sincère de notre dette suffisent à l'avènement de la justice.

L'époque juridique nouvelle, dont il est permis dès maintenant de saluer l'aube, différera grandement des trois grandes époques dont elle sera sortie; mais elle gardera quelque analogie avec chacune d'elles. — L'époque romaine, avec un droit privé très libre, c'est-à-dire très soucieux de stipuler l'équivalence des obligations, opprimait cependant la condition des particuliers sous un droit public qui donnait à l'État des pouvoirs infinis, sans jamais l'astreindre. — L'époque féodale faisait de l'État un fief de famille, concevait le droit public lui-même sous la forme d'un droit privé. Mais son droit privé, reconnaissant sans doute toujours une dette et un droit, était oppressif, parce qu'il faisait les droits inégaux aux dettes. Ce fut l'époque des prérogatives souveraines, des privilèges de caste et des privilèges corporatifs. — L'époque moderne depuis 1789 essaya de supprimer tous les privilèges, ceux du souverain, comme ceux des particuliers. Elle n'y a point réussi. Elle a laissé subsister beaucoup de la prérogative royale, en l'attachant à la personnalité fictive de l'État. Elle a laissé debout une foule de privilèges particu-

1. On ne comprend donc pas que M. Darlu objecte à M. Bourgeois (*Revue de Métaph.*, janvier 1897, p. 125) que sa thèse doit le conduire à l'anarchie.

2. Ceci pour répondre à M. Darlu qui reproche à M. Bourgeois (*ibid.*, p. 122) de sanctionner la solidarité par une « loi écrite particulière, artificielle, passagère, etc. ».

liers, sous forme de richesses particulières accumulées à qui elle ne fait pas payer leur dette sociale complète. Et, cherchant à délimiter le droit public et le droit privé en conflit par leurs privilèges mêmes, elle ne s'aperçoit pas que cette recherche manque d'objet, parce que l'État n'est pas une personne.

Il faut concevoir le droit public à l'image du droit privé, comme la féodalité, mais d'un droit privé émancipé comme celui des Romains, et hostile à tous les privilèges. C'est dire qu'il faut *effacer la distinction entre le droit public et le droit privé*. Mais la doctrine qui efface cette distinction, par cela seul qu'elle réclame le contrôle de tous sur le bénéfice que chacun retire de l'association humaine, n'est pas autre chose que ce qu'en langue vulgaire on désigne du nom de *socialisme*. Nous ne venons dans ce qui précède que de donner la définition juridique d'une doctrine socialiste. Toutefois, ce serait un socialisme d'une certaine nuance. Il ne connaît pas d'être impersonnel (État ou société) dont les droits soient opposables et supérieurs aux droits des hommes [1] qui reconnaissent *librement* leur dette. Il est en cela d'accord avec cette doctrine de 1789, économiquement inconséquente, mais vivante en politique, qui s'appelle le *libéralisme* et qui demeure la nôtre. Nous proposons à la doctrine ainsi définie le nom de *socialisme libéral*.

CHARLES ANDLER.

1. Léon Bourgeois, *ibid.*, p. 89.

Le gérant : MAURICE TARDIEU.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

SPIRITUALISME ET SENS COMMUN

Nous ne saurions oublier, pour notre part, que la première ligne écrite par un philosophe dans notre langue nationale est un appel au bon sens; si on a pu y relever quelque trace d'ironie, au moins n'est-il pas douteux que Descartes a nourri ce rêve de créer, ou plutôt de consacrer, dans l'humanité la raison commune, condition de la vérité scientifique et de l'unité sociale. La foi philosophique, qui implique la possibilité de donner à l'humanité une organisation définitive, implique l'existence d'un sens commun. Aussi la tentative faite par les penseurs écossais du XVIIIe siècle, reprise par Cousin en France, pour établir l'harmonie de la philosophie et du sens commun, nous semble-t-elle répondre à une préoccupation légitime, et qui doit survivre à l'échec de la tentative éclectique.

En effet il apparaît que l'éclectisme, s'il a posé le problème, en a méconnu les termes véritables. Pour lui la philosophie est sans consistance intrinsèque, essentiellement mobile, perpétuellement entraînée dans des directions diverses; le sens commun, au contraire, est une somme de convictions arrêtées, stables, inébranlables. C'est au sens commun qu'il appartient de fixer l'incertitude des philosophes, de trancher les fils à la fois amincis et embrouillés par la dialectique. D'où il résultait que la philosophie, asservie à une autorité étrangère, cessait d'être la libre réflexion de l'esprit, que le sens commun, s'égarant dans la sphère des idées abstraites, avait déserté le domaine de la pratique courante qui était le sien. Compromettant à la fois les deux forces qu'il prétendait unir, l'éclectisme devait s'achever dans la négation de la philosophie et dans la négation du sens commun.

Une telle conséquence ne saurait nous surprendre aujourd'hui. Pour des générations habituées à considérer la propagation des idées dans la société et leur évolution dans l'histoire, la fixité du

sens commun apparaît comme un postulat aussi arbitraire et aussi inacceptable que la fixité des espèces. Le sens commun représente et résume les opinions les plus généralement répandues dans un groupe d'individus semblables par l'éducation et par les mœurs. Or, à moins d'admettre une exception singulière à tout ce que nous savons des lois qui régissent la vie universelle, le sens commun doit varier avec tous les mouvements d'opinion qu'entraînent dans chaque groupe le développement de sa civilisation propre et le contact des groupes voisins. Ainsi la seconde moitié du XIXe siècle oppose au postulat de la fixité, qui est de sens commun dans la première moitié, le postulat de la variabilité, et le fait seul de cette opposition constitue un témoignage indéniable en faveur de la thèse de la variabilité.

Si donc il est admis, et comme une vérité de sens commun, que le sens commun est susceptible de varier et qu'il reflète dans ses variations le mouvement général des idées, alors la rupture de la philosophie et du sens commun, à laquelle semblait nous condamner la tentative de l'éclectisme, ne sera pas définitive. Mais, pour qu'il y ait accord entre eux, la première condition sera que le sens commun se reconnaisse naturellement incapable de guider la raison philosophique; c'est d'elle, au contraire, qu'il attendra son orientation. La philosophie est bien indépendante; elle a le droit d'être obscure; elle en a le devoir, pour autant qu'elle doit toujours ou s'approfondir ou s'élever. Tout ce qui n'est pas à l'avance accepté par nous et fixé en nous, nous paraît nécessairement obscur; mais c'est cela même qui nous libère. Seulement l'obscurité définitive est stérilité absolue; il faut que, de cette obscurité, marque d'invention et d'originalité, la raison philosophique revienne à la clarté, marque de vérité et d'universalité. Après avoir accompli l'effort pénible et lent qui a dégagé des confusions accumulées par des siècles de tâtonnements la voie de la vérité, il faut qu'elle indique cette voie sous sa forme simple et directe, qu'elle travaille à la formation d'une conscience intellectuelle dans l'humanité. Déjà ce sont les idées philosophiques qui ont peu à peu constitué notre conscience morale : un philosophe a le premier émis cette absurdité que l'esclave était un homme au même titre que son maître, cette autre que la tolérance et la pitié marquaient la force d'âme, plus que le fanatisme et la brutalité. Dans le temps présent où l'anarchie intellectuelle décompose et dissout visiblement la société, l'œuvre de la philosophie

doit être d'agréger à la conscience morale la conscience intellectuelle, non moins nécessaire pour l'union et pour le progrès de l'humanité pensante, de faire une fois de plus l'éducation du sens commun.

Est-il possible d'esquisser les principes de cette nouvelle éducation? Suivant la thèse de l'éclectisme, le sens commun est spiritualiste, et il faut bien admettre que cette affirmation est légitime, puisque le sens commun, qui paraît bon juge en la matière, l'a laissée passer sans protestation. Le sens commun s'est cru spiritualiste, si bien que le matérialisme s'est réclamé de la science, afin de dissiper les préjugés régnant dans la conscience publique. Et en fait, ce qu'il y a de plus profond dans cette conscience, c'est un ensemble de convictions morales qui lui apparaissent comme liées à l'existence indépendante de l'âme. On pourrait assurément soutenir que ces convictions ne sont proprement ni philosophiques ni chrétiennes, puisqu'elles trouvent leur plus exacte expression dans les développements oratoires des traités cicéroniens; il est vrai pourtant qu'elles ont été préparées par la philosophie de Platon et confirmées par la propagande du christianisme. Seulement quelles sont les représentations qui correspondent à ces convictions? quelle notion le sens commun se forme-t-il de l'âme? Or, s'il est un fait d'observation constante, c'est que l'esprit de l'homme ne saurait débuter par la conception du spirituel en tant que tel. Le type de l'existence lui est fourni par les objets matériels, et c'est sur ce modèle que l'esprit lui-même doit être conçu. Dans notre civilisation occidentale la spéculation philosophique a reposé d'abord sur le postulat matérialiste; dans toutes les doctrines populaires, que ce soit l'épicuréisme ou son antagoniste, le stoïcisme, il n'y a de réalité que matérielle : l'âme est faite d'atomes, ou l'esprit est un feu. Si on interroge de bonne foi le sens commun, on constate qu'en affirmant la spiritualité de l'âme il ne répugne nullement à de telles conceptions. Et d'ailleurs on ne voit pas comment il aurait pu ne pas transporter dans ses convictions spiritualistes les habitudes représentatives du matérialisme : il aurait fallu au moins qu'il fût encouragé et guidé dans cet effort par l'exemple des philosophes. Mais c'est précisément dans les systèmes qui ont été le plus près d'obtenir pour des siècles une adhésion unanime, que l'esprit a été le moins nettement distingué de la matière. Pour arriver à la définition de la substance qui caractérise l'existence absolue, Aristote doit

ajouter aux idées qui sont saisies par l'esprit et qui ne peuvent constituer que la forme ou l'essence des choses, un je ne sais quoi d'impénétrable et de fixe, principe de la réalité indépendante, et qui ne peut être que la matière elle-même. La matière se retrouve ainsi au cœur de la notion aristotélicienne de substance, fondement de cette ontologie étrange à laquelle on a si longtemps réservé le nom de métaphysique et où faillit sombrer la raison philosophique de l'humanité. D'autre part, lorsque Descartes essaya de restaurer sur les ruines de la scolastique un spiritualisme supérieur, il conçut l'âme comme une *chose pensante*, sur le modèle de la chose étendue. Héritier d'Aristote et de Descartes, l'éclectisme ne pouvait se soustraire à cette confusion : il alla chercher l'âme au delà de tous nos actes, de tous nos sentiments, de toutes nos pensées, dans une sorte de sanctuaire où elle veillait, immuable, dans la dignité de sa substantialité, et il n'a pas compris qu'il l'avait détachée de la vie spirituelle, qu'il en avait fait une chose analogue à l'objet matériel, que son identité n'était que le symbole de son inertie, son immortalité la conséquence de son néant : elle était impérissable sans doute, puisqu'elle n'avait pas commencé d'exister.

Une telle conception est-elle définitive? Le sens commun a accompli un certain progrès en passant des représentations purement matérialistes aux croyances spiritualistes; mais ce progrès a entraîné la confusion du spiritualisme et du matérialisme, et par suite aussi le discrédit légitime où le sens commun est tombé dans notre siècle. Pourquoi, cependant, cette confusion et ce discrédit seraient-ils choses irrémédiables? Puisque, suivant la remarque de Descartes, l'esprit est naturellement plus près de lui-même que de la matière, alors il n'est pas impossible que le sens commun accomplisse un nouveau progrès, cette fois décisif, qu'il arrive à concevoir le spiritualisme dans sa rectitude et dans son intégrité. Pour amener ce progrès, il n'est besoin ni de subtilités dialectiques ni de discussions de systèmes; il n'y a pas d'autre proposition à établir que celle-ci : *l'esprit est esprit*; seulement il s'agit, pour en faire voir tout le sens, de rétablir le contact de l'esprit avec lui-même, de lui donner l'expérience directe et totale de sa vie intérieure.

Comment acquérir une notion positive de l'esprit? Sans doute il ne suffira pas de se regarder agir; car l'attention, en se tournant brusquement vers le dedans, suspend le cours normal de l'activité psychique et supprime par là même le contenu qu'on se proposait

de saisir. Mais, en maintenant devant soi un produit authentique de l'esprit, sous la forme où le langage le fixe, il est facile de faire en sorte que la réflexion s'y retrouve elle-même. Donnons-nous l'exemple le plus simple et le plus précis : une démonstration d'Euclide se compose d'une série de propositions, qui chacune est une série de mots. Cette démonstration, une fois écrite, survit au moment où elle a été exprimée, à l'individu qui l'a exprimée; les éléments en occupent une place définie dans l'espace, et, chaque fois que s'en renouvelle l'expression, ils ont également une place définie dans le temps. La démonstration d'Euclide est bien une réalité matérielle. On peut, comme Kant le fait remarquer, montrer le livre d'Euclide et dire : voilà la géométrie. Cependant ce serait un paradoxe insoutenable que la géométrie existât indépendamment des géomètres; la géométrie nous apparaît comme éternelle, parce qu'elle est apte à revivre indéfiniment dans la série des générations, et comme objective, parce qu'elle revit en toutes de la même façon. Or les conditions de cette réviviscence sont aisées à déterminer. Il y a d'abord une sorte d'intelligence élémentaire qui donne un sens à chaque mot et à chaque groupe de mots, qui permet d'entendre le langage. Puis intervient l'intelligence géométrique : tout d'un coup on a compris, la suite des phrases est illuminée et comme transparente, elle est devenue un système et ne forme plus qu'une idée. L'esprit est alors en pleine possession de la démonstration. C'est alors aussi que se pose à lui la question décisive : en ramenant à l'unité, qui fait l'intelligibilité de la démonstration, la multiplicité qui en constituait la réalité matérielle, avons-nous la conscience que nous ne faisons que développer ce qui était à l'avance contenu dans les mots du livre, ou, au contraire, n'éprouvons-nous pas que cette unité intelligible est la raison d'être de cette multiplicité réelle? Le langage écrit, qui a fixé la démonstration dans la science, est l'organe de la géométrie; l'activité intellectuelle qui le fait revivre dans l'esprit, n'est-il qu'une fonction immédiatement liée aux déterminations de cet organe, ou la fonction a-t-elle produit, et seule explique-t-elle, les déterminations de cet organe? Le problème du rapport entre l'organe et la fonction, entre la matière et l'esprit, qui, posé par les physiologistes dans le domaine de l'activité inconsciente, aboutit lorsqu'il est le plus approfondi à des formules d'apparence paradoxale et de sens obscur pour celui-là même qui les émet, se détache ici en pleine lumière. L'esprit n'a plus à supposer derrière

ce qui se voit quelque chose qui ne se voit pas; il lui suffit d'être lui-même pour se rendre compte de ce que sont les mots, de ce qu'il y ajoute, et que ce qu'il y ajoute c'est justement ce qui les fait exister : le signe prend naissance au moment où lui est donnée la signification. Telle est en définitive l'expérience à laquelle nous faisons appel : en se dégageant du réseau fixe des mots, en s'élevant à l'idée une en qui ces mots se comprennent, l'esprit aperçoit que cette idée unique est raison et origine du réseau tout entier, que c'est de l'acte spirituel que procède la réalité matérielle, et que c'est au renouvellement de cet acte qu'elle doit l'apparence de sa stabilité; par là même il prend conscience de son autonomie, il se reconquiert lui-même. L'intelligence a l'air d'interpréter le texte du livre; l'interprétation équivaut en réalité à la création : comprendre le texte, c'est retrouver, c'est former à nouveau la pensée d'où le texte a découlé. La fonction intellectuelle crée l'organe intellectuel, c'est-à-dire, en termes plus simples, que l'esprit est véritablement activité. Conclusion qu'il n'est pas téméraire sans doute de présenter comme conforme au sens commun, puisqu'elle se confond avec la conscience que l'esprit prend de son existence, et qu'elle se vérifie à chaque instant dans la vie pratique. Qu'est-ce que vivre au milieu des autres hommes, si ce n'est pas constituer avec des actions perçues isolément des systèmes intelligibles et les rapporter à un centre de coordination qui s'appelle une personne?

Ce n'est pas tout : si l'esprit est puissance originelle de production, il n'y a pas de limite qui s'impose à cette puissance de production. Les idées, une fois exprimées, apparaissent comme bornées par leur expression même; mais dans l'esprit qui les a formées elles vivent, et leur vie est une capacité de développement spontané. Qu'est-ce que réfléchir, si ce n'est ou démêler dans une première idée d'autres idées ou rapprocher cette idée de notions préalablement acquises pour s'élever à une conception supérieure? Or l'idée nouvelle n'est pas simplement le produit d'un esprit qui en tant qu'instrument de production demeurerait identique à lui-même; l'activité spirituelle n'est que la vitalité même de nos idées; par le fait de notre travail nous nous sommes transformés, et puisque notre travail a été purement interne, puisqu'il n'y a pas d'idée qui ne comporte quelque approfondissement ultérieur, qui ne se prête à quelque relation nouvelle, la vie spirituelle est une transformation incessante et indéfinie. Nous avons toujours, suivant l'expression de

Malebranche, du mouvement pour aller plus loin, pour défaire et pour refaire notre être. Dès lors il n'y a pas pour nous de condition fixée et arrêtée une fois pour toutes; il n'y a pas de destinée individuelle. La fécondité de l'esprit va jusqu'à l'infini, et elle déconcerte toute prévision. On pourra deviner à l'avance la manière dont différents individus imiteront et reproduiront une idée nouvelle, ou encore on pourra énumérer après coup les éléments qui devaient entrer dans l'idée nouvelle; mais cette idée se distingue précisément de ses éléments en ce qu'elle en est la synthèse : elle est avant tout unité. Par suite, rien ne l'explique qu'elle-même, au moment où elle apparaît; elle est un étonnement pour les autres esprits, elle est un étonnement pour l'esprit même qui la produit. Le jour où notre destinée serait fixée, c'est que l'activité efficace et originale de l'esprit se serait retirée de nous; mais, tant que l'esprit vit, il ignore où doit le conduire le progrès de sa logique intérieure, et, de se découvrir ainsi soi-même à mesure qu'on se développe, c'est précisément la caractéristique de la vie spirituelle. Cette conclusion, encore une fois, ne peut manquer de rencontrer l'assentiment du sens commun, puisqu'il suffit à l'esprit d'être pour prendre conscience de son évolution continue; elle sera également confirmée par l'histoire de la science et par l'expérience de la vie morale. Un jour, dans l'esprit d'un Descartes, se combinent l'analyse des anciens et l'algèbre des modernes : de cette synthèse instantanée sont nés de nouveaux systèmes d'idées dont les générations successives auront à approfondir les conséquences internes, sans les épuiser jamais. Et il en est de même lorsque dans l'esprit d'un Darwin les observations faites sur l'élevage des animaux domestiques sont venues rejoindre les théories des économistes : l'intelligence de l'humanité en a été élargie et enrichie. D'autre part, la première règle de prudence n'est-elle pas de compter avec l'incessante modification des caractères individuels? La plus haute règle de morale, qui unit la profondeur de la justice et la profondeur de la charité, n'est-elle pas de considérer toute personne comme capable, quel que soit son état actuel, d'atteindre et de participer à la vie morale? Car il est de la nature des idées éparses que spontanément elles se coordonnent, et la vérité dont toute intelligence est grosse surgira au jour de la conscience. L'analyse rationnelle retrouve ici l'expérience tant de fois invoquée par les docteurs de la grâce : il n'y a pas de pécheur, si abandonné de Dieu qu'il paraisse, qui ne puisse devenir un élu;

la conversion, même la plus inattendue, la conversion totale est toujours prête à jaillir de la source profonde de la pensée; c'est ce fait, en apparence le plus mystérieux, qui en réalité atteste le mieux la fécondité illimitée de l'esprit et nous ouvre le jour le plus clair sur sa véritable nature.

Enfin, l'esprit consistant dans la formation incessante de nouveaux systèmes d'idées, nous éprouvons qu'il n'y a pas discontinuité entre ces systèmes, tout au moins si nous nous renfermons dans le cours normal de la vie où se place naturellement le sens commun, où nous devons chercher la directe et pleine conscience de l'esprit. Tous ces systèmes se pénètrent : par leur retentissement réciproque, par leur réaction mutuelle, ils constituent cette unité, toujours provisoire et inachevée, mais toujours aussi réellement sentie, qui est l'âme individuelle. Rien ne semblerait plus contraire à notre expérience intime de la vie psychique que de la séparer en différents ordres étrangers l'un à l'autre, exclusifs l'un de l'autre, systèmes de sentiment ou de volonté à côté des systèmes proprement intellectuels. Rien ne saurait choquer davantage le sens commun, puisqu'il faudrait transporter à des facultés non intellectuelles le pouvoir de détermination qui définit l'intelligence. Car si le sentiment en général peut être conçu, si le goût d'aimer, la passion de la nouveauté ou l'attachement aux traditions peut contribuer à définir le caractère d'un individu, encore est-il vrai que le sentiment ne peut exister et agir que s'il a une direction et un but, que si, chimérique ou réel, il se propose un objet et se le représente comme étant donné avant de devenir aimable. Pascal élève le sentiment au-dessus de la raison; mais encore il reconnaît que de lui-même et pour la conscience de l'individu le sentiment se confond avec la fantaisie; il ne s'en discerne définitivement que par la réalité de son objet, et cette réalité suppose évidemment une détermination autre que l'état de l'émotion. A plus forte raison la volonté ne peut-elle s'opposer à l'intelligence sans se détruire elle-même, en renonçant à toute orientation; aussi Schopenhauer doit-il donner un but à cette volonté primordiale dont l'intelligence serait issue : il la détermine comme *vouloir vivre*, et par là même il lui confère un minimum d'intelligibilité. Bref, pour concevoir des systèmes psychiques qui ne soient point liés à des idées, il faut les rapporter à des puissances indéterminées, et la puissance indéterminée est ce qui ressemble le plus exactement au néant. Qu'elle soit formée par nous ou reçue du

dehors, qu'elle soit nettement aperçue ou qu'elle demeure inconsciente, il y a toujours une idée à laquelle nos sentiments et nos actes sont liés et à laquelle ils doivent leur détermination. L'esprit de l'homme ne se réduit pas sans doute à un système unique ou à plusieurs systèmes d'idées; mais vouloir en préciser le contenu en dehors de tout système d'idées, c'est prétendre le mettre hors de lui-même.

En résumé, l'esprit se définit par la capacité de former des idées; cette capacité s'accroît à l'infini par son développement interne; elle demeure à travers toutes ses manifestations une dans son essence. De telles propositions, si nous nous sommes bien fait entendre, ne sauraient, à aucun titre, passer pour des découvertes; ce ne serait même pas ce qu'on pourrait appeler des vérités philosophiques; ce serait l'expression la plus simple, la plus directe, de ce fait que nous pensons. Penser, c'est avoir un esprit, et l'esprit, du moment qu'il prend conscience de lui-même, se conçoit comme une activité indéfinie et une. Mais peut-être qu'en raison de sa simplicité et de sa netteté cette conclusion sera capable de dissiper les préjugés qui ont obscurci dans l'esprit public la notion du spiritualisme, et de porter l'assise d'une philosophie universelle.

Qu'on voie d'abord l'alternative dans laquelle on s'engage d'ordinaire dès qu'on veut définir l'esprit. Tout objet de la pensée doit être déterminé; tout ce qui est déterminé doit être posé, fixé, c'est-à-dire soumis à une loi qui le limite du dehors et nécessairement le fait ce qu'il est; tout ce qui est déterminé est, qu'on s'en rende compte ou non, assimilé par là même à une chose inerte, à un objet dans l'espace; déterminer l'esprit, c'est le nier en tant qu'esprit. Si l'esprit ne peut être déterminé, il reste qu'il soit indéterminé; et alors l'étude de l'esprit sera toute négative. On fera l'examen critique de toutes les catégories qu'on applique aux choses pour les comprendre, et, quand on aura montré que les catégories ne conviennent pas à l'esprit, l'étude de l'esprit sera terminée. La vie spirituelle échappe ainsi à la sphère de l'intelligibilité; c'est par son opposition aux formes de l'entendement qu'elle se définira. Mais, si l'esprit est véritablement activité, alors disparaît l'alternative du déterminé et de l'indéterminé; nous ne sommes plus obligés ou d'identifier à une chose étendue ou de rendre mystérieuse et à elle-même inacessible la nature de l'esprit. Le déterminé suppose le pouvoir qui détermine. L'esprit est déterminant; il est non l'objet, mais

la fonction même de l'entendement; il n'est pas régi par des lois externes, mais il n'échappe pas non plus à toute loi; c'est lui qui est la loi; son existence, c'est de se développer conformément à la loi qu'il a lui-même posée.

En même temps, puisque l'activité de l'esprit est autonome, capable d'étendre à l'infini son progrès interne, tombent les étranges difficultés soulevées par la conception de l'âme individuelle. La notion d'individu est en apparence une notion positive parce que nous sommes habitués à considérer les autres hommes suivant l'apparence extérieure qui seule nous est donnée, parce que nous nous habituons à nous considérer, à notre tour, tels que nous apparaissons au dehors. Mais en réalité, dans la conscience directe que nous prenons de notre évolution interne, nous n'éprouvons nullement que nous ayons une nature fixe, un caractère donné comme du dehors, une destinée imposée. Du jour où une certaine nature et une certaine destinée seraient inhérentes à notre substance particulière, la vie de l'esprit deviendrait insignifiante. L'individualité en vertu de laquelle nous recevrions pour toujours une définition, en vertu de laquelle une qualité nous suivrait jusqu'au delà de la tombe, serait un arrêt dans ce mouvement que nous nous sentons toujours pour aller plus loin, la négation partielle de l'esprit. Si donc nous demeurons des individus, puisque nous ne saurions nous affranchir de nos fonctions corporelles ou de nos fonctions sensibles, nous ne sommes jamais dans la même mesure ni au même degré des individus, nous ne sommes jamais le même individu. L'individualité n'est qu'un point de départ pour s'élever à la vie spirituelle qui nous apparaît comme la raison positive de notre existence et qui s'ouvre de plus en plus large à notre effort intérieur, par là que nous remplissons mieux notre véritable destinée, au delà de ce qui n'intéresse que notre personnalité organique, en communion toujours plus étroite avec la totalité des êtres pensants.

Enfin, si l'expérience la plus simple et la plus constante nous apporte la conviction de notre unité spirituelle, alors disparaît du même coup l'obstacle le plus redoutable à la lumière et au progrès de la pensée : la philosophie du sentiment et la philosophie de la volonté n'existent littéralement pas. Certes il ne suit nullement de là que les systèmes désignés sous ce nom doivent rien perdre de leur intérêt, même de leur valeur de vérité. Ayant enfermé dans certaines limites la compétence et la portée de la raison spéculative,

certains penseurs ont été amenés à rattacher au cœur ou à la volonté les vérités qu'ils apercevaient au delà. Mais ces vérités, ne fût-ce que pour être conçues, ont nécessairement été justiciables de cette puissance de détermination qui constitue notre intelligence; les *raisons du cœur* sont encore des raisons; les *principes de la volonté* sont encore des lois; et comment oser dire, si du moins on prétend donner un sens à ce que l'on dit, que ces raisons et ces lois soient exclusives de toute idée, que la faculté de comprendre soit exilée de la véritable vie spirituelle? De même, il ne suit nullement de là que le sentiment et la volonté se confondent avec l'intelligence. Une idée nouvelle qui s'introduit dans l'esprit modifie toutes les idées qui s'y trouvent, elle en augmente la portée ou elle en contrarie l'effet, et, sous l'influence de cette modification, l'ensemble du système s'ébranle et se meut. Entre la puissance de former des idées qui s'appelle intelligence et la puissance d'être affecté par elles qui s'appelle sentiment ou la puissance d'être ébranlé par elles qui s'appelle volonté, il n'y a pas nécessairement proportion. Chez certains individus il y a contraste entre la qualité de l'intelligence et la force du sentiment ou de la volonté. Mais ce qui est vrai, c'est qu'il n'y a pas trois facultés indépendantes les unes des autres, émanant par je ne sais quel lien mystérieux d'un arrière-fond immobile et inerte. Dans chacun des systèmes de pensée dont l'ensemble constitue un esprit, se retrouvent également, comme trois moments inséparables, intelligence, sentiment et volonté. Si ces systèmes peuvent entrer en conflit au sein d'un même esprit, du moins n'y a-t-il pas trois mondes, étrangers les uns aux autres, entre lesquels nous serions continuellement et définitivement divisés et déchirés. Nous sommes, non pas absolument uns, mais capables de nous unifier, à mesure que, des idées plus profondes étant plus nettement conçues, nous devenons plus capables de nous y attacher par le sentiment, de les réaliser par l'action, en un mot d'identifier plus complètement notre vie à ces idées et de devenir ce qu'elles sont.

Ainsi l'effort que nous proposons au sens commun ne consiste pas dans la substitution d'une doctrine spéculative à une autre; il a pour objet de faire tomber la barrière de préjugés qui dérobait l'esprit à lui-même, de le faire revenir à soi. En même temps il doit avoir pour conséquence de ramener à leurs véritables termes les problèmes qui intéressent la vie de l'esprit, et de les rendre susceptibles de solutions simples et positives.

Soit d'abord le problème de la vérité. Suivant ce qui à première vue passerait pour le sens commun, on se demandera si le vrai est ou n'est pas. Et cette façon de poser la question, si simple qu'il ne semble pas qu'il y en ait de plus simples, suffit pour frapper d'impuissance et pour condamner au scepticisme la réflexion de l'homme. Ou la vérité a une existence indépendante, ou elle n'est rien; dès qu'on s'est proposé une semblable alternative, on n'a plus le choix de la solution. Car d'où la vérité tiendrait-elle son existence indépendante? Ce n'est pas d'une puissance externe, par définition : tout criterium extrinsèque de la vérité implique contradiction; mais si c'est d'elle-même, il faudra qu'elle s'impose à tous les esprits avec une évidence irrésistible, ou qu'elle se justifie à l'aide de quelque autre principe lui-même évident. Or cela seul est incontestablement évident, qu'il n'y a point pour l'homme de vérité incontestablement évidente. Le dogmatisme, à moins qu'il ne ferme volontairement les yeux à la lumière de l'intelligence, s'achève dans le scepticisme, et le dogmatisme mérite son sort; car, en réclamant pour la vérité une existence indépendante, il l'a assimilée naïvement à une chose, à un objet matériel; il a dû la séparer de l'activité intellectuelle, et ainsi il a douté de l'esprit, qui est la seule réalité positive. Le remède à la maladie du scepticisme, c'est de guérir le dogmatisme dont elle est la conséquence; c'est de renoncer à la notion du vrai en soi qui, créée et entretenue par le langage, semble une donnée du sens commun et qui est, on s'en aperçoit à la première réflexion, une contradiction formelle; c'est de chercher la condition déterminante, la source permanente de la vérité dans ce qui est proprement autonome et créateur, dans l'activité de l'esprit. L'activité de l'esprit se développe suivant certaines lois, et ces lois constituent autant de procédés de vérification. Le vrai, c'est ce qui est vérifié. La même solution du même problème est, suivant la remarque de Spinoza, fausse pour celui qui en ignore la démonstration mathématique, vraie pour celui qui la connaît. Le domaine de la vérité s'élargit, et souvent se rectifie, à mesure que l'esprit humain étend et perfectionne ses moyens de vérification. Voilà quelle est la conception spiritualiste de la vérité. Or quel parti est-il naturel que prenne le sens commun? Continuera-t-il à admettre l'existence, ou la chimère, d'une vérité absolue, échappant par sa définition même à toutes les prises de l'homme; ou bien reconnaîtra-t-il que l'esprit humain, capable de la vérité relative, en recule indéfiniment les bornes, grâce à son progrès intérieur?

Plus clairement encore apparaîtra devant le problème moral le devoir du sens commun. Dès qu'il pose l'alternative que le bien est ou n'est pas, le sens commun se trouve, à son insu et malgré lui, engagé dans la plus insoluble des difficultés métaphysiques. Que serait le bien en soi? Pour avoir une réalité indépendante, il faudrait au moins qu'il consistât dans quelque acte déterminé, dans quelque loi inviolable. Or, supposer que la certitude de l'ordre moral implique l'existence d'une règle universelle, c'est se condamner soit au scepticisme qui paralyse, soit à un dogmatisme qui refuse de discuter, ce qui est encore une façon de douter, et la plus incurable. Le vrai sens commun renonce à l'idole du bien en soi, entité abstraite interposée entre l'agent et l'acte; il ne met pas la valeur morale dans un acte matériel, mais là où seulement elle peut être, dans la vie spirituelle. Certes, on compatit naturellement à la faiblesse des hommes qui demandent la sécurité de la conscience à quelque commandement précis, à quelque œuvre extérieure; mais la pitié n'est efficace qu'à la condition d'avertir et de guérir. Et le remède, ici, n'est-il pas de se convaincre que le progrès moral est nécessairement le progrès de l'être intérieur, que c'est par delà les disciplines et les œuvres qu'il convient de le chercher, dans l'inquiétude du perfectionnement continu, dans la transformation totale de la vie spirituelle?

Enfin l'intelligence du problème de la vérité et du problème moral prépare l'intelligence du problème religieux qui a entraîné pendant des siècles des méprises profondes et mortelles. Ici encore le problème semble se résumer dans une alternative : Dieu est ou n'est pas. Mais, sous la simplicité apparente de l'expression, l'affirmation que Dieu est a de quoi confondre la réflexion du penseur droit et intègre. Car ou l'existence, telle qu'elle est attribuée à Dieu, ne ressemble en rien à aucun genre d'existence connu, et alors l'affirmation échappe, non seulement à toute justification, mais même à toute détermination; ou l'existence est conçue par assimilation à l'existence des individus vivants, et alors, par la façon dont il est affirmé, Dieu est nié. Qu'on s'y résigne ou non, et de quelque détour qu'on le dissimule, l'athéisme apparaît comme le terme inévitable de l'alternative qui fait de Dieu un objet, et demande la preuve d'une existence séparée; c'est ce qu'il importe de répéter aujourd'hui, au milieu de tant de fantaisies renaissantes, pour empêcher la prescription du véritable esprit religieux. Il y a dans les textes sacrés une parole dont nulle exégèse ne peut effacer le sens simple et profond : *Vous adorerez Dieu en esprit et en*

vérité. Si le dogme est un ensemble de symboles, il est autre chose que la vérité; bien plus, la vérité étant spirituelle, le symbole, qui en veut être la traduction matérielle, la contredit directement. Le symbolisme, dont quelques-uns font l'auxiliaire de la foi, n'arriverait qu'à tenir en échec la religion, à suspendre le développement de la vie intérieure. L'esprit se refuse au Dieu du mystère comme au Dieu des armées, il se refuse au Dieu qui divise, car il est lumière et bonté, car il est unité. Mais, d'autre part, si l'esprit se définit une capacité de progrès interne, il aperçoit par là même qu'il n'épuise pas son essence véritable dans ce qu'il a réalisé déjà, qu'il y a en lui, au delà de son actualité, un principe idéal dont son effort constant atteste à toute heure la présence et l'efficacité. A mesure qu'il s'approche de cet idéal de perfection, il participe davantage au Dieu intérieur; la vie religieuse consiste dans l'ascension perpétuelle de l'esprit, dans la déification. Parole étrange sans doute pour ceux qui conçoivent l'homme comme n'étant qu'un individu et le placent en regard d'un Dieu individu, mais qui paraîtra naturelle à ceux qui, ayant pris conscience de la vie spirituelle, savent qu'on s'y élève d'autant plus haut qu'on y est au-dessus des déterminations purement individuelles, plus près de la raison universelle qui est la racine de tout esprit, qui lui apporte la communication directe et comme la révélation permanente du divin.

En définitive, les trois propositions génératrices du scepticisme, de l'immoralisme, de l'athéisme sont : le vrai est, le bien est, Dieu est. Autant cette conclusion est paradoxale pour le prétendu sens commun qui est l'esclave du langage et qui assimile les réalités spirituelles aux réalités matérielles, autant elle est droite et simple pour le vrai sens commun qui se refuse à séparer de l'activité spirituelle la vie intellectuelle, la vie morale, la vie religieuse. Pour le vrai sens commun, le spiritualisme positif et efficace, ce n'est pas celui qui poursuit l'insaisissable chimère de l'absolu, de l'extra-humain, et qui délaisse pour cette vaine recherche toutes les ressources de notre nature, c'est celui qui confond sa cause avec le développement et la civilisation de l'humanité, qui vise à définir, telles qu'elles nous sont faites dans la science et dans la pratique, les conditions de la vérification, de la moralisation, de la déification. Ainsi conçue, la philosophie change d'aspect : ce n'est plus une doctrine spéculative, un système auquel on accorde ou on refuse son assentiment; c'est un guide de la vie spirituelle, une méthode pour penser et

pour agir. La philosophie n'est pas fermée; elle n'a pas la prétention de fixer une fois pour toutes les croyances de l'humanité, d'arrêter l'œuvre des générations successives; au contraire elle l'oriente et la provoque, elle est ouverte et tournée vers l'avenir. C'est pourquoi l'adhésion du sens commun, plus exactement la formation d'une conscience intellectuelle qui amènerait l'avènement du véritable sens commun, apparaît comme si importante et si désirable. Il suffit à la science, pour s'imposer au respect de tous, pour régner ou tout au moins pour être libre dans la société, qu'elle donne confiance dans ses résultats. Quiconque a vu l'exactitude des prévisions astronomiques ou l'application industrielle de l'électricité, accepte du dehors l'autorité de la science, et le savant est satisfait. Mais la philosophie n'est souveraine que du dedans. Ses adhérents, il faut qu'elle les pénètre, qu'elle les vivifie, qu'elle les transforme. Une telle œuvre n'est possible que si le philosophe se trouve en présence d'esprits intacts, affranchis des habitudes du langage, des préjugés de la tradition, des symboles de l'imagination, prêts à prendre possession d'eux-mêmes. L'éducation spiritualiste du sens commun est la première condition pour réaliser ce qui est la raison d'être de l'humanité, et sans quoi les philosophes eux-mêmes, isolés dans la foule, rêvent, plutôt qu'ils ne la vivent, la vie philosophique : la formation d'une communauté morale, fondée sur l'unité spirituelle.

Léon Brunschvicg.

MORALE DÉDUCTIVE

Qu'elle prescrive ou décrive, qu'elle définisse un idéal ou constate une réalité, la loi est une proposition universelle. A cette règle, la loi morale ne fait pas exception : ou bien, dans les mêmes circonstances, toutes les consciences donnent le même ordre, ou bien il n'y a pas de loi morale. Ce caractère est, formellement ou non, reconnu par tous les moralistes. Si le plaisir est le bien pour Épicure, c'est qu'il est réclamé par tous les corps vivants. Si le plaisir n'est pas le bien, pour les rationalistes, c'est qu'il dicte aux hommes des ordres contradictoires. Les sceptiques mêmes admettent que la loi morale devrait être universelle puisque, pour ruiner la morale, ils se bornent à étaler les variations de la conscience humaine. Et Kant, pour trancher le débat, accorde à la loi morale une universalité formelle : si toute conscience ne dicte pas le même devoir, toute conscience dicte un devoir. Pour tous, la loi morale est donc universelle ou n'est pas une loi.

Mais l'esprit conçoit deux sortes d'universalité : un jugement est universel quand il se déduit d'un principe rationnel ou quand il est induit de l'expérience. De quelle nature est l'universalité de la loi morale? Pour établir son universalité empirique, il faudrait faire un nombre infini d'expériences; et ces expériences, comme toutes les expériences, devraient être suggérées par des hypothèses. Où trouver ces hypothèses? Dans les sciences physiques contemporaines, les hypothèses qui permettent d'orienter les expériences et les inductions sont déduites des vérités mathématiques. Pourquoi ne trouverait-on pas de même, dans une morale déductive, des hypothèses capables de diriger les recherches de la morale inductive? Cherchons donc quelle serait cette morale déductive.

I

Toute science déductive tire ses théorèmes de deux espèces de

principes : des définitions qui circonscrivent son domaine, et des axiomes qui appliquent dans ce domaine les lois de la raison. C'est ainsi que les mathématiques définissent la quantité et la mesure, puis, par leurs axiomes, appliquent à la quantité la loi d'identité : cet axiome « le tout est égal à la somme de ses parties » n'est que le principe « A est A » dans lequel on remplace A par un terme quantitatif, et la copule « est » par une relation quantitative. Si la morale est une science déductive, elle doit de même délimiter son domaine par des définitions, et chercher des axiomes qui traduisent à son usage les principes de la raison. Quelles seraient les définitions, quels seraient les axiomes d'une morale déductive? Nous verrons ensuite quels théorèmes en dérivent.

La morale étudie les actions. J'appelle action tout changement de mon être qui paraît avoir pour condition essentielle un antécédent psychique. Tout changement n'est pas une action : je n'appelle pas de ce nom la modification dont j'ai conscience quand du vert succède à du bleu ou du plaisir à de la douleur : pour qu'un changement soit une action, il faut que sa cause paraisse intérieure à l'être qui change. Mais cette condition est encore insuffisante : je n'appelle pas action la modification, pourtant spontanée, dont j'ai conscience lorsque mon cœur bat avec violence ou lorsqu'une impulsion traverse mon esprit. Le réflexe, l'instinct, le désir même ne sont pas des actions mais des passions, car la réaction de mon être est, dans ces cas, déterminée par des causes externes : la cause intime du changement n'a qu'une importance secondaire. Au contraire, un changement réfléchi mérite le nom d'action : la cause interne y joue un rôle prépondérant puisqu'elle paraît suspendre l'autorité des causes extérieures : les antécédents physiques ne semblent plus être des conditions suffisantes du changement puisque la réflexion en a modifié la nature : sous l'impulsion de la faim, l'homme mange, sans choisir, tout ce qui lui tombe sous la dent; mais s'il peut soumettre son appétit à la réflexion, il choisira la nature de ses aliments et le moment de son repas. La réflexion ne paraît donc pas avoir été une cause inefficace : la modification réfléchie se distingue de toutes les autres : on l'appelle une action. L'action étudiée par la morale, ce n'est donc pas un événement inséré dans la trame des événements physiques; c'est un événement né dans la conscience; c'est un changement qui a, sinon pour cause suffisante, du moins pour condition principale, un antécédent psychologique.

De la définition de l'action se déduit celle de l'agent : ce n'est pas un être attaché à la terre, c'est un être qui se croit libre. Si les causes physiques influent sur son corps, elles ne paraissent pas être les conditions suffisantes de ses mouvements : il s'attribue à lui-même le pouvoir de se diriger par la réflexion. L'agent moral, c'est, selon la définition de M. Renouvier, un être doué de réflexion et d'apparente liberté [1] : deux caractères qui n'en font qu'un, si l'être ne se croit *libre* que lorsqu'il a *délibéré*. La nature des actions donne donc à l'agent sa nature : il n'est, en vérité, qu'un système d'actions.

Les définitions de l'acte et de l'agent suffisent à circonscrire le domaine de la morale. Ces définitions sont conventionnelles : on ne se demande pas s'il existe dans la réalité des actions et des agents conformes à ces définitions : des événements et des êtres formant un monde à part qui paraît se suffire à lui-même. C'est ainsi que le mathématicien définit la quantité sans se demander si le pur homogène existe dans la nature. Il suffit que le moraliste soit guidé par la vue d'actions à peu près libres comme le géomètre est guidé par la vue d'étendues à peu près homogènes. On ne saurait demander plus d'empirisme à une science déductive.

Toutefois, comme on affirme tantôt qu'il n'y a pas de morale sans liberté, tantôt qu'il n'y a pas de morale sans nécessité, nous devons dire pourquoi l'apparence de la liberté nous paraît être un postulat suffisant de la morale. Pour Kant, l'obligation et la responsabilité ne s'expliquent pas si la liberté n'est pas réelle : la voix de la conscience serait cruellement ironique si elle disait : « fais le bien! » à un être condamné au mal; et elle serait inutile lorsqu'elle donnerait le même ordre à des êtres prédestinés à la vertu. Mais pourquoi la voix de la conscience ne serait-elle pas ironique ou inutile? pourquoi l'âme humaine, comme le corps, n'aurait-elle pas des organes superflus? Le raisonnement de Kant postule un principe finaliste dont l'évidence est douteuse. Admettons pourtant ce principe : le dilemme de Kant réfutera le déterminisme physique, mais non le determinisme psychologique, puisque, dans cette doctrine, l'idée du devoir, loin d'être inutile ou absurde, est l'un des antécédents qui concourent à produire l'acte méritoire ou coupable. C'est donc trop demander que de postuler une liberté réelle pour expliquer l'obligation.

1. *Science de la morale*, t. I, p. 2; p. 8; cf. t. II, p. 551.

De même, pour fonder la responsabilité, il n'est pas nécessaire de supposer que l'homme est un dieu créant *e nihilo* ses actions par une série de miracles : est responsable celui qui est l'auteur, le « père » de ses actes ; mais auteur et père ne signifient pas créateur; sans être l'unique cause, l'homme peut être la cause principale de ses actions, de même que le sculpteur, sans avoir créé le marbre, est la cause principale et responsable de la statue. Si, en passant par la conscience, l'acte change de forme, l'être conscient peut être considéré comme responsable de ce changement : or, le déterminisme psychologique admet que la conscience et la réflexion modifient les actes dans leur forme. C'est donc trop demander que de postuler une liberté réelle pour expliquer la responsabilité.

On objectera qu'une apparence est un fondement fragile : s'il était démontré que cette apparence est illusoire, le domaine de la morale ne serait-il pas anéanti? En aucune façon. Ou bien l'illusion démasquée s'évanouirait, ou bien, en dépit de la démonstration, elle subsisterait, mais en aucun cas la morale ne serait détruite. La seconde alternative est la plus probable : quand on s'est convaincu que l'homogène pur n'existe pas, croit-on moins aux mathématiques? quand on sait que les sensations ne sont pas dans les doigts, est-on moins porté à les localiser? De même, qu'on nous montre un fataliste assez convaincu pour croire que ses actes ne sont pas siens : a-t-il des remords? se plaint-il de l'injustice d'autrui? se croit-il obligé et responsable? on doit avouer que, malgré son effort pour dissiper l'illusion de la liberté, il pense et il agit comme s'il se croyait libre. C'est que l'apparence de la liberté, si elle est illusoire, est une illusion nécessaire : elle répond, en effet, à une réalité, la délibération; il n'est donc pas à craindre qu'elle disparaisse.

Pourtant, admettons sa disparition : la morale sera-t-elle ruinée? Pas plus que la géométrie n'est ruinée aux yeux du savant qui nie le postulat d'Euclide. Dans la géométrie à n dimensions comme dans la géométrie ordinaire les principes de la raison sont appliqués, si bien que les théorèmes, en dépit des énoncés contradictoires, sont. dans la première, des traductions en nouveau langage des propositions de la seconde [1]. De même, la morale fataliste n'est peut-être qu'une traduction de la morale fondée sur l'apparente liberté. — Ainsi, quelle que soit la solution du problème de la liberté, la morale

1. Voir H. Poincaré, *Revue générale des sciences pures et appliquées*, 15 décembre 1891, p. 771.

peut se constituer : son objet est fixé par la définition des actions et des agents.

*
* *

Si la morale a pour objets des actions et des agents, ses lois énoncent les rapports de ces agents et de ces actions. Dans une science déductive, les rapports entre les objets doivent être réglés par les lois de la raison : de même que les axiomes mathématiques, les « axiomes moraux » dérivent donc des principes rationnels. Il ne suffit pas, en effet, pour ériger en axiome un jugement moral, de constater son évidence : l'évidence n'est pas le critérium du nécessaire. Une proposition nécessaire peut n'être pas évidente si sa formule est obscure, et réciproquement une proposition évidente n'est pas un axiome tant qu'on ne l'a pas déduite du principe d'identité. Si Kant, comme l'indique M. Boutroux [1], a voulu fonder la morale sur l'axiome : « Fais ce que dois », il a eu le double tort de s'appuyer sur un jugement dépourvu d'évidence, et sur un jugement irréductible aux principes rationnels. De même, les « axiomes moraux » de Malebranche, de Cousin et de M. Janet [2], qui établissent des rapports de hiérarchie entre les êtres, ne sont pas de vrais axiomes parce qu'ils ne dérivent pas d'un principe de la raison : l'axiome moral doit être, comme tout axiome, un corollaire de la loi d'identité.

Pour trouver cet axiome, ne suffira-t-il pas d'appliquer le principe d'identité aux objets de la morale, à l'action et à l'agent? Dans la formule « A est A », remplaçons A par le terme « action » : « une action est une action »; « une action est identique à elle-même ». Et de même « un agent est identique à lui-même ». D'où l'on tire les négatives : « Une action n'est pas identique à une autre action, ni un agent à un autre agent. » En remarquant que les actions se déroulent dans le temps, on peut déduire des conséquences nouvelles de l'axiome d'identité : projeté dans la durée, cet axiome donne naissance au principe de l'uniformité des séquences : si A est A, et que A soit précédé de B, suivi de C, A est précédé de B et suivi de C; et, d'autre part, non-A n'est ni précédé de B ni suivi de C. Appliqué aux actions, ce nouveau principe donne : « Une action identique a un antécédent identique et un conséquent iden-

1. *Questions de morale et d'éducation*, p. 39.
2. *La Morale*, p. 59.

tique; une action différente a un antécédent et un conséquent différents ». Telles sont toutes les propositions qu'on peut tirer du principe d'identité transporté dans le domaine de l'activité; tels sont les seuls axiomes de la morale.

*
* *

Ces axiomes sont-ils stériles? Oui, si l'on parle d'une identité absolue des actions et des agents; non, s'il ne s'agit que d'une identité relative. Des actions peuvent être spécifiquement identiques, mais numériquement distinctes : à deux moments différents, une même action aura même antécédent et même conséquent. L'identité peut être partielle : des actions semblables ont des antécédents et des conséquents semblables. Enfin, l'identité peut être une égalité. Qu'est-ce que l'égalité des actions et des agents? Cette égalité n'est pas, comme l'égalité de deux nombres, une relation entre des termes homogènes; pourtant les deux sens du mot égalité ne sont pas séparés par un abîme : comme deux quantités mathématiques, deux agents ou deux actes sont égaux lorsqu'ils peuvent se substituer l'un à l'autre, inégaux lorsque la substitution est impossible. Pour que deux actions s'équivalent, il faut qu'elles soient également réfléchies et qu'elles atteignent également la même fin. Deux équipes d'ouvriers se succèdent, et la machine, pendant le travail de la seconde, fabrique autant de produits que pendant le travail de la première, et réciproquement : les actions des deux équipes sont égales. Deux actions égales, indépendamment de leur résultat, doivent être également des actions, c'est-à-dire qu'elles doivent être précédées d'une égale délibération. Dans la réflexion qui précède l'acte on peut distinguer une infinité de degrés : des actes sont inégaux quand les uns sont pleinement réfléchis tandis que les autres sont imprégnés de passion. De même, les agents, pour pouvoir se substituer les uns aux autres, doivent être également agissants, et agir en vue des mêmes fins. Tous les agents moraux ne sont pas des systèmes cohérents d'actions réfléchies; leur vie est souvent un mélange d'actions et de passions. Et il y a une infinité de degrés depuis les êtres qui savent parfaitement coordonner leurs actions jusqu'à ceux dont l'histoire est une série d'événements incohérents. En outre, des êtres doués du même degré de réflexion peuvent être inégaux s'ils proposent à leur activité des fins différentes. Mais si deux hommes collaborent à la même tâche avec le même zèle et la

même intelligence, si bien que l'un peut remplacer l'autre, et réciproquement, on peut dire qu'à ce point de vue ils sont égaux. A ce point de vue seulement, car, dans un autre emploi de leur activité, ils peuvent être inégaux. Entre l'homme le plus voisin de la brute et le génie le plus sublime, il y a cependant de l'égalité : tous deux ont les mêmes besoins élémentaires, tous deux peut-être ont la même liberté, et le génie le plus sublime peut remplacer le plus humble des hommes dans ses fonctions. Pourtant, ils sont inégaux à d'autres points de vue, puisque l'homme de génie ne peut pas être remplacé : Socrate est aussi bon soldat que le dernier des Athéniens, mais aucun soldat de l'armée athénienne ne peut se substituer à Socrate dans ses entretiens philosophiques. L'égalité a donc pour signe la substitution : c'est ainsi qu'en physique on dit que deux sources lumineuses sont égales lorsque, placées à égale distance d'un écran, elles projettent sur cet écran deux taches qui se confondent : on peut alors les employer indifféremment l'une pour l'autre. En remplaçant l'identité par l'égalité ainsi comprise, ne pourrons-nous pas tirer des axiomes établis plus haut les rapports rationnels des actions et des agents?

Trois cas sont à considérer : les actions d'un même agent, les actions de plusieurs agents isolés, l'action collective de plusieurs agents :

1° Dans un même agent, un même antécédent détermine une même action; des antécédents semblables, égaux, inégaux, différents, contraires, déterminent des actions semblables, égales, inégales, différentes ou contraires. — Réciproquement, une même action est précédée d'un même antécédent; des actions semblables, égales, inégales, différentes ou contraires sont précédées d'antécédents semblables, égaux, inégaux, différents ou contraires. — Une même action est suivie d'une même réaction : des actions égales sont suivies de réactions égales; des actions inégales de réactions proportionnelles. — Et réciproquement, si un même agent subit une même réaction, c'est qu'il a accompli un même acte; si les réactions sont égales, c'est que ses actes avaient même valeur; si les réactions sont inégales, c'est que les actes étaient de valeur inégale.

Si a est précédé de c et suivi de r, a est précédé de c et suivi de r,

$a' = a$ est précédé de $c' = c$ et suivi de $r' = r$

$a'' \neq a$ — $c'' \neq c$ — $r'' \neq r$.

Et réciproquement.

2° Comparons les actes de deux ou de plusieurs agents isolés. Ces agents peuvent être égaux ou inégaux. Sont-ils égaux? leurs actions sont entre elles comme les actions successives d'un même agent. Toutes les formules précédentes sont applicables et l'on peut écrire :

Si a est (en A) précédé de c et suivi de r,
a est (en $B = A$) précédé de c et suivi de r;
$a' = a$ est (en B comme en A) précédé de $c' = c$ et suivi de $r' = r$.
$a'' \neq a$ — $c'' \neq c$ — $r'' \neq r$.

Les agents sont-ils inégaux? Des antécédents identiques déterminent en eux des actions différentes, des actions égales sont suivies de réactions inégales, et réciproquement des actions égales sont précédées d'antécédents différents, des réactions égales d'actions différentes : tout est proportionnel à l'inégalité des agents.

3° Enfin, plusieurs agents peuvent collaborer à une même action. Des circonstances affectant à la fois plusieurs hommes déterminent de leur part une action collective; s'ils sont égaux et également affectés, leurs actions individuelles sont égales; s'ils sont inégaux, elles sont proportionnelles; il peut même arriver que des circonstances identiques les affectent en sens contraires : dans ce cas, les actions individuelles seront les unes positives, les autres négatives, et l'action collective ne sera pas la somme des actions individuelles, mais la différence des actions positives et des actions négatives. Réciproquement, lorsque des agents entreprennent une œuvre collective, c'est que les circonstances les ont affectés en commun; lorsque leurs rôles dans l'action sont égaux, c'est qu'ils sont égaux et également affectés : lorsque leurs rôles sont inégaux, c'est qu'ils sont eux-mêmes inégaux. — D'autre part, une action collective est suivie d'une réaction collective. Si les collaborateurs sont égaux, ils subissent une part égale de la réaction, une part inégale s'ils sont inégaux, positive si leur rôle a été positif, négative dans le cas contraire. Et réciproquement, si des agents subissent solidairement une réaction, c'est qu'ils ont été solidaires dans l'action; si la réaction est divisée en parties égales, c'est qu'ils sont égaux et ont joué dans l'action un rôle égal; ils sont inégaux et ont joué un rôle inégal si la réaction est divisée en parties inégales.

Soit $A = B$.

Si $A + B$ ont accompli a, A a accompli $\frac{a}{2}$.

$$\text{Si } a \text{ est suivi de } r,\ A \text{ subit } \frac{r}{2}$$

$$\text{Si dans l'action } a,\ A \text{ accomplit } \frac{a}{2},\ A = B.$$

$$\text{Si de la réaction } r,\ A \text{ subit } \frac{r}{2},\ A = B.$$

Soit $A \neq B$: on pourra écrire des inégalités correspondant à chacune des égalités précédentes.

En tout cas, les relations $\frac{c}{a}$ et $\frac{a}{r}$ demeurent constantes. C'est la formule générale qui convient à tous les rapports des actes et des agents : c'en est la loi rationnelle. Si la loi morale peut être déduite, ces rapports rationnels sont en même temps des rapports idéaux : nos théorèmes abstraits définissent le bien moral : en effet, ils définissent la justice.

L'idée de justice, c'est l'idée d'une exacte proportion entre nos actions, entre nos actions et leurs antécédents, entre nos actions et leurs conséquents. Lorsque les principes rationnels de l'identité et de l'uniformité des séquences sont rigoureusement appliqués dans le monde moral, la justice est réalisée. Elle régit alors trois domaines : les individus, les agrégats d'individus indépendants, les sociétés d'individus solidaires. L'individu est juste envers lui-même lorsqu'il se considère comme égal à soi, ne supporte aucune diminution de son être sans reconquérir ce qu'il a perdu, n'accepte aucun don du dehors sans le restituer. Il est juste envers lui-même lorsqu'il se fixe une jurisprudence immuable, met de la dignité dans sa vie par la constance de ses desseins, exclut les caprices irréfléchis et ne se laisse pas envahir par la passion et par l'instinct. En effet, pour être juste envers soi-même, il faut mériter le nom d'agent, il faut être le véritable auteur de ses actes, il faut réfléchir avant d'agir. Soutenir sa dignité d'agent contre ses propres instincts, contre les entreprises humaines et contre les événements naturels, telle est en résumé la justice individuelle conforme aux théorèmes de la morale déductive.

Dans un agrégat d'êtres indépendants, la justice règne quand chacun des agents est soumis aux lois de la justice individuelle. Comme, parmi les conséquences des actions, les plus sensibles sinon les plus importantes sont les émotions, la justice sociale est réalisée quand le plaisir et la douleur sanctionnent les actions des divers individus proportionnellement à la valeur de ces actions et de ces

individus. Pas de bonheur ou de malheur sans cause, pas d'action qui soit dépourvue de sanction : voilà ce qui paraît rationnel.

Enfin, dans une société d'êtres solidaires, la justice prend le nom de justice distributive. Pour qu'elle soit proclamée, il est inutile qu'un contrat formel ait été signé entre les associés. Le contrat qui les lie est écrit dans leur raison : dire [1] qu'avant tout contrat positif, il n'y a pas de droit, « c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle tous les rayons n'étaient pas égaux » [2]. Par cela même qu'ils agissent ensemble, leur rôle dans l'action et leur part dans les bénéfices et les pertes sont réglés *a priori* selon leur valeur respective. Si les associés tiennent à formuler par écrit les clauses du contrat, c'est ou bien pour les préciser et les expliciter, ou bien pour trancher les débats qui pourraient s'élever entre eux dans le calcul de leur valeur respective. Ce contrat écrit ne fait qu'interpréter les clauses du contrat rationnel.

Les définitions de l'acte et de l'agent une fois posées, la raison peut donc déduire les rapports de ces actes et de ces agents : la loi de justice énonce ces rapports rationnels.

II

Déduite des principes rationnels, la loi morale n'est pas seulement universelle, elle est nécessaire : comment peut-elle être violée? Et si elle n'est pas violée, pourquoi se présente-t-elle à la conscience, non comme une réalité, mais comme un idéal? comment peut-elle solliciter notre activité? Les principes rationnels sont nécessaires : les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets : il est inutile de souhaiter la réalisation de cette nécessité. Si le bien est rationnel, il est de même nécessaire; s'il est nécessaire, il est *a fortiori* réel, et s'il est réel, pourquoi nous paraît-il être un idéal?

Le bien serait nécessairement réalisé si les agents moraux ne se trompaient pas dans l'application de la loi de justice. Mais nous avons supposé des agents réfléchis et non pas infaillibles : ils peuvent se tromper dans l'emploi des théorèmes, des axiomes et des définitions de la morale : de ces erreurs naissent des violations de la loi. De même les propositions mathématiques sont nécessaires, et

1. Voir, par exemple, M. Faguet, *Revue de Paris*, 15 mai 1896, p. 337.
2. Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. I, chap. I.

pourtant toutes les additions ne sont pas justes parce que les hommes commettent des fautes de calcul.

*
* *

D'abord, les hommes se trompent dans l'emploi des théorèmes moraux : ces théorèmes s'enchevêtrent les uns dans les autres et l'on ne sait pas toujours quel est celui qu'on doit appliquer; on croit obéir à la loi parce qu'on obéit à l'un de ses articles, mais, en lisant le code, on s'est trompé de numéro. Par exemple, on confond la justice naturelle et la justice traditionnelle, l'équité et la jurisprudence. Ou bien on confond entre elles la justice individuelle et la justice sociale, ou encore les diverses espèces de justice sociale.

L'équité et la jurisprudence sont deux formes de la justice rationnelle; la première commande de calculer, à chaque action, le rapport de l'acte et de sa sanction; la seconde engage à faire les mêmes actes dans les mêmes circonstances. En vertu de cette dernière maxime, une erreur commise dans un cas tend à se légitimer en se répétant. J'ai commis une faute sans soulever les réclamations de mes victimes; je crierai à l'injustice si le même acte, répété, n'est pas suivi de la même impunité. Parmi des égaux, certains possèdent des privilèges : bien que ces privilèges soient iniques, ils paraissent justes, s'ils sont traditionnels. Un conquérant s'empare d'une province : s'il l'occupe longtemps sans être inquiété, il s'imagine qu'il a le droit et le devoir de la conserver. Tous les droits créés par la prescription, ainsi que les obligations correspondantes, sont fondés sur une illusion de cette espèce : il est injuste, pense-t-on, qu'un même acte, si mauvais soit-il, soit puni le lendemain quand la veille il était impuni. — C'est une erreur analogue qui nous fait accomplir des actions identiques dans des circonstances semblables : à notre insu, tout s'est lentement transformé, et nous continuons à appliquer une jurisprudence surannée; nous violons la loi de justice en croyant l'appliquer. Le grand patron moderne qui s'attribue les droits du petit patron de l'ancienne industrie se croit juste, et, lorsqu'une loi proclame sa responsabilité dans les accidents dont ses ouvriers sont victimes, il crie à l'injustice : cette loi ne détruit-elle pas l'antique jurisprudence? Mais l'antique jurisprudence était un anachronisme sans que les principaux intéressés s'en fussent aperçus. Nos coutumes nous paraissent bonnes parce qu'elles répètent les

mêmes actes dans les mêmes circonstances. « Imitant la raison », la coutume donne l'illusion de la justice.

La coutume sociale nous trompe comme la coutume individuelle. La loi de justice veut que des égaux, dans les mêmes circonstances, accomplissent des actions égales. Je fais donc ce que font mes voisins, non seulement par besoin d'imitation, mais par besoin de justice : « faire comme les autres », si les autres sont nos égaux, c'est obéir à la raison; se distinguer serait injuste et irrationnel. Pourtant il n'est pas sûr que mes voisins obéissent à l'équité : comment un acte inique, parce qu'il est répété par plusieurs, devient-il un acte juste? En outre, je crois me trouver dans les mêmes circonstances que mes voisins, mais il y a beaucoup de chances pour que cette croyance soit erronée : ils sont autres, il est donc nécessaire que les conditions de leur existence ne soient pas exactement celles de la mienne ; je ne tiens pas compte de cet écart lorsque je veux « faire comme les autres », je me trompe donc en croyant bien agir. La coutume sociale, donnant l'uniformité aux actions d'êtres égaux, imite la justice : elle crée donc de faux droits et de faux devoirs.

L'habitude individuelle et la coutume sociale peuvent s'allier : aussi les devoirs imaginaires nés de leur union s'imposent-ils d'une manière irrésistible. Ce qui est consacré à la fois par la tradition et par l'imitation paraît deux fois saint et deux fois obligatoire. C'est ainsi que l'honneur, malgré les prédications et les lois, malgré l'odieux ou le ridicule, impose la pratique du duel au nom de coutumes propagées à la fois dans le temps et dans l'espace. — L'habitude, dispensant de réfléchir, crée donc de nombreuses erreurs dans l'application de la loi de justice.

Non seulement les hommes confondent la coutume et la raison, mais ils confondent souvent deux lois rationnelles. L'esprit peut rester indécis entre deux corollaires de la loi de justice. J'ai toujours accompli l'acte a dans la circonstance A; j'ai toujours accompli l'acte b dans la circonstance B; mais voici que les deux circonstances A et B se présentent simultanément : et cependant je ne puis pas faire à la fois a et b; je ne puis pas à la fois me conserver et me sacrifier : pourtant la conservation et le sacrifice peuvent, dans un même cas, paraître également rationnels. Je dois de la reconnaissance à ma famille et j'en dois à ma patrie; mais comment calculer avec équité le degré de mes obligations envers elles? dès lors je

puis me tromper quand je sacrifie l'une à l'autre. Dans tous ces « cas de conscience », les défaillances morales sont des erreurs intellectuelles, et ces erreurs tiennent moins à la négligence de l'agent qu'à la complexité des problèmes ; aussi, suivant les temps et les modes, considère-t-on les mêmes actes comme des crimes ou comme des vertus : abandonner sa famille, par exemple, est un crime en temps de paix, une vertu en temps de guerre, et pourtant, dans les deux cas, l'esprit croit obéir à la même loi. C'est que l'enchevêtrement des théorèmes moraux crée des confusions et des violations involontaires de la justice absolue.

*
* *

Bien que l'axiome moral soit évident, il donne naissance à des erreurs, parce que les hommes ne savent pas toujours dans quels cas ils doivent l'appliquer. Toute proposition, en morale, établit entre plusieurs termes des rapports d'égalité ou d'inégalité : elle suppose donc un jugement sur la valeur de ces termes; mais ce jugement peut être erroné : je puis me tromper sur ma propre valeur et sur celle d'autrui. De ces erreurs naissent les injustices les plus graves et les plus nombreuses.

L'homme peut se tromper sur sa propre valeur : il peut se croire supérieur ou inférieur à ce qu'il est : l'orgueil ou l'indignité morale résulte de cette erreur. Mais par cela même qu'il se trompe sur son propre compte, il se trompe sur le compte d'autrui : dès lors il est incapable d'appliquer les règles de la justice sociale. Les apparentes contradictions de la conscience humaine tiennent aux variations de l'intelligence qui ne sait pas toujours juger la valeur des hommes et qui change d'opinion sur les caractères qui constituent cette valeur. Entre le sauvage qui mange son semblable et le chrétien qui veut le bien de son ennemi, il semble qu'il n'y ait rien de commun : ces deux hommes pourtant se croient justes. La justice nous dit : « Ne tue pas ton semblable, ne fais pas que ton égal soit réduit au néant » : en dépit de l'apparence, elle donne au meurtrier le même avis : il n'a pas, au moment où il agit, l'opinion qu'il est en face d'un de ses semblables; sa propre personnalité fait écran aux personnalités analogues; l'être qu'il rencontre n'est pas un homme, mais une chose dont il a besoin pour vivre. « Quel mal vous avait fait cette pauvre femme? demande-t-on à un assassin. — Aucun!

Elle a eu la mauvaise chance de se trouver sur notre route : nous étions affamés après avoir erré trois jours, et elle avait de l'argent... Alors, selon toi, nous aurions dû nous laisser mourir de faim[1]! » Ainsi son droit à l'existence lui paraît primer le droit d'autrui parce qu'il exagère la valeur de sa propre personne. De même, un explorateur français est pris par la famine au milieu d'un désert thibétain; il prend la résolution de dépouiller la première caravane, et de tuer, s'il le faut, les conducteurs[2] : c'est qu'il croit sa vie préférable à celle de sa future victime. L'homme qui tue ne croit jamais tuer son semblable : s'il commet ce crime, c'est qu'il se trompe sur sa propre valeur ou sur celle d'autrui.

De même, le cannibalisme ne se produit que lorsque certains hommes se considèrent comme supérieurs à d'autres et estiment que la vie de ces derniers peut être sacrifiée à la leur. Les égaux ne se mangent pas entre eux : ce sont des femmes, des enfants, des vieillards, des criminels ou des vaincus, en un mot des inférieurs qu'on se croit en droit de sacrifier et de dévorer, comme nous nous croyons en droit de sacrifier et de dévorer nos inférieurs, les animaux. Les termes varient, mais le rapport reste identique. — De même, le Fuégien qui, pour une faute insignifiante, brise la tête de son enfant, et la mère qui fait disparaître son rejeton ne se croient pas coupables d'homicide parce qu'ils ne reconnaissent pas le titre d'homme à un enfant ou à un fœtus. « Selon l'opinion de certaines femmes, dit M. Letourneau, l'enfant n'a pas de personnalité avant la naissance; on ne l'a ni vu, ni embrassé, ni caressé, il est donc encore dans le monde des choses inanimées; on en peut disposer comme on le fait de ses cheveux et de ses ongles[3]. » Et il ajoute que la même croyance explique les coutumes polynésiennes comme les pratiques européennes : sous toutes les latitudes, la même erreur provoque le même crime.

Ce n'est pas seulement dans les rapports des individus isolés, c'est aussi dans les sociétés qu'un calcul erroné de la valeur des hommes produit l'injustice. Les droits et les devoirs domestiques varient suivant qu'on croit à l'égalité ou à l'inégalité des sexes. Et les pratiques les plus étranges, l'inceste obligatoire par exemple,

1. Voir le feuilleton du *Temps*, du 26 février 1897 : compte rendu d'un ouvrage sur la conscience des forçats sibériens.
2. Voir le *Temps*, du 19 janvier 1897.
3. Letourneau, *Évolution de la Morale*, p. 125.

sont dictées par de telles erreurs : si les Pharaons ou les Incas épousaient leurs sœurs, c'est qu'ils se croyaient d'essence divine; ils ne pouvaient sans déchoir s'allier à la famille de leurs sujets. De même, les propriétaires d'esclaves — Aristote nous en donne la preuve — estimaient qu'ils étaient d'une nature supérieure, et c'est seulement lorsque cette croyance est battue en brèche soit par le stoïcisme, soit par le christianisme, soit par la philosophie du XVIIIe siècle, que l'institution s'affaiblit et disparaît. De même encore, la question sociale serait résolue si l'on pouvait s'accorder sur la valeur respective des capitalistes et des travailleurs. Les uns disent : « Nous sommes la tête [1] et vous êtes les bras; la tête vaut mieux que les bras; la répartition des bénéfices devant être proportionnelle à la valeur des associés, nous prenons la part du lion. » Et les autres répondent : « Les bras sont aussi utiles que la tête, et la répartition des bénéfices devant être proportionnelle à la valeur des associés, nous demandons une part égale à la vôtre ». Des deux côtés on fait appel à la même loi de justice. — Si des égaux peuvent se croire inégaux, réciproquement des êtres inégaux peuvent se croire égaux. Deux ouvriers de zèle et de talent inégaux s'imaginent volontiers qu'ils ont droit aux mêmes gratifications, aux mêmes faveurs; de même deux fonctionnaires croient volontiers qu'ils ont droit au même avancement : il suffit qu'ils soient voisins et associés à une tâche unique pour qu'ils s'attribuent la même valeur. Ainsi toutes les règles de la justice individuelle ou sociale peuvent être violées si les hommes se trompent sur leur égalité ou sur leur inégalité. Aussi la plupart des progrès de la morale ont-ils été accomplis par les penseurs qui ont rectifié les opinions des hommes sur leur valeur respective : pour transformer la morale, il est inutile de chercher des lois nouvelles — la loi morale est éternelle si elle est déduite de la raison, — mais il suffit de corriger les erreurs commises par l'intelligence dans l'appréciation des actes et des agents.

Ces erreurs viennent surtout de l'égoïsme qui exagère notre propre valeur au détriment de celle d'autrui. Mais elles viennent aussi de notre précipitation qui nous pousse à juger d'après les apparences superficielles plutôt que d'après les réalités profondes. L'homme mesure sa valeur à ses qualités corporelles avant de la mesurer à ses qualités morales. Dans le premier cas, il est avant

1. Voir Huret, *Enquête sur la question sociale en Europe*, p. 26.

tout une brute, et tous les coups qu'il reçoit sont pour lui des diminutions de son être : pour rester égal à lui-même, c'est-à-dire pour sauvegarder sa dignité, il doit reconquérir au détriment de son agresseur la force et le prestige physiques qu'il paraît avoir perdus : coup pour coup, telle est alors la maxime conforme à la justice. Mais que la force cesse d'être l'étalon auquel se mesure la valeur humaine, que cette valeur paraisse résider dans la pensée, et l'homme qui reçoit un coup ne se considère plus comme diminué : au contraire, il remarque que son égal, en cédant à l'instinct, a cessé d'être son égal et il s'efforce de rendre à cet être dégradé sa valeur et sa dignité. Tendre la joue droite à qui vient de souffleter la joue gauche, ce n'est pas un acte de justice suffisant ; pour qui croit à la valeur de l'esprit, ce geste n'est qu'un symbole. Il est destiné à faire sentir à l'homme violent son erreur ; prendre cette attitude, c'est dire : « Ton injure ne me dégrade pas, mais te dégrade ». Et, précisément parce qu'elle le dégrade, mieux vaut essayer de relever, à ses yeux comme aux nôtres, le malheureux qui vient de déchoir. La bienfaisance active envers l'homme qui nous a fait du mal n'est donc que de la justice plus éclairée. Le talion des sauvages et la charité chrétienne sont inspirés par des vues différentes sur la définition de l'homme et de sa valeur ; mais la charité, comme le talion, est un mode de la justice.

Erreurs relatives à notre valeur ou à celle d'autrui, erreurs relatives à la notion même de la valeur humaine, toutes ces fautes de calcul nous empêchent d'appliquer où il doit l'être l'axiome de justice, de la même manière que nous ne mettons pas le signe = entre deux touts égaux, lorsque nous avons fait de leurs parties une énumération incomplète.

*
* *

Le troisième groupe d'erreurs comprend celles qui portent sur les définitions de la morale. La loi morale ne régit que les actions humaines : les passions sont soumises à d'autres lois. Mais actions et passions se mêlent dans la vie humaine au point que nous ne savons pas souvent où commence l'une, où finit l'autre. Il en résulte que nous pouvons attribuer à des agents moraux des événements amoraux et à des êtres amoraux des actions morales. Nous tenons nos semblables pour responsables de leurs actes instinctifs ou réflexes : et pourtant ces actes ne sont pas des actes. Bien que nous

ayons beaucoup de peine à déchiffrer nos propres intentions, nous sommes prompts à juger les intentions d'autrui et nous appelons méchanceté ce qui n'est qu'inconscience ou irréflexion. Et de même nous supposons des causes conscientes à des événements naturels : la moisson du champ que nous avons labouré nous paraît être le fruit de notre travail réfléchi; pourtant, que de circonstances physiques et amorales se sont associées à notre labeur volontaire! Le champ demeure-t-il stérile? Nous nous plaignons de l'injustice divine, c'est-à-dire que nous attribuons encore à un agent moral l'œuvre des événements amoraux. Ainsi nous étendons outre mesure le domaine de la morale et de la justice.

En revanche, nous le restreignons parfois à l'excès. Nous rejetons sur l'inconscient le mérite de l'homme de génie et la responsabilité du criminel. Nous supposons que la réflexion n'a pas d'influence efficace sur nos actes et nous augmentons indéfiniment le rôle de la passion : à la limite, il n'y aurait plus dans la vie humaine que des événements amoraux. Est-ce à dire qu'il n'y aurait plus de justice? C'est-à-dire seulement que les formules de la justice seraient changées : la justice deviendrait indulgence et résignation. Quiconque s'écrie : « Pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font », applique avec rigueur la loi de justice : il est contraire à cette loi que des inconscients, qui ne sont pas les causes réelles de leurs actes, en subissent les conséquences. Les ordres que la conscience donne à un Marc Aurèle ou à un Spinoza sont différents de ceux qu'elle donne à un partisan du libre arbitre; pourtant ils sont inspirés par le même principe : la différence vient d'une divergence relative à la définition du domaine moral.

Bien que rationnelle, la loi morale est violée; comme les mathématiciens se trompent dans l'emploi de leurs propositions nécessaires, les hommes se trompent dans l'emploi de leurs définitions, axiomes et théorèmes moraux. Les intelligences inégalement éclairées croient toutes obéir à la loi de justice lorsqu'elles accomplissent les actes les plus différents. Rien ne nous permet, jusqu'à présent, d'expliquer le vice par une autre cause que l'erreur. Si le bien est le rationnel, vouloir le mal, ce serait vouloir une absurdité. Et ce ne sont pas les objections ordinairement adressées à cette thèse qui nous empêcheraient de l'admettre. On remarque que l'ignorance du bien n'est pas la seule cause du vice, puisque l'on peut connaître son devoir et l'éviter. Mais il y a connaissance et connaissance. Il est possible que

la connaissance abstraite du devoir ne suffise pas à engendrer la vertu : murmurer une formule, ce n'est pas en pénétrer le sens. Mais y a-t-il un seul cas où la connaissance concrète du bien n'entraîne pas à l'accomplir? Ce cas serait-il donné qu'il faudrait l'interpréter : on peut connaître le bien et faire le mal par habitude ou par instinct. La connaissance du bien ne peut agir que sur la réflexion et sur les actes réfléchis, c'est-à-dire moraux ; elle ne peut pas, dès le premier combat, vaincre l'instinct ou la coutume. Ainsi la conclusion à laquelle nous conduisent nos déductions n'a rien de contraire à l'expérience bien interprétée. Pourtant, de même que des hommes croient à la violation des lois physiques, pourquoi des hommes ne croiraient-ils pas à la possibilité de miracles moraux? Et puisqu'ils se considèrent, dans le monde moral, comme de petits dieux, créateurs de leurs actions, pourquoi n'essaieraient-ils pas de faire ces miracles? Ainsi s'expliqueraient les violations volontaires de la loi morale. A la vérité, il n'y a pas plus de miracles en morale qu'en physique, et celui qui croit réaliser une absurdité morale est dupe de la passion ou de l'instinct qui le pousse alors qu'il croit se diriger lui-même à l'aide de la réflexion : le marchand qui, dans sa facture, commet à dessein une faute d'addition croit violer le principe de justice, mais en réalité il n'agit pas, il est poussé par la cupidité, et sa faute échappe à la compétence d'une loi qui ne régit que les actions. Telle est la seule exception apparente que nous puissions trouver à la règle formulée par Socrate, Platon, les Stoïciens, Descartes [1] et Spinoza : « Nul n'est méchant volontairement ». Le vice est une erreur.

III

Par la faute de l'intelligence, la loi morale est violée : dès lors le bien n'est plus nécessaire ni nécessairement réalisé, il devient un idéal ; il peut solliciter notre activité. De quelle manière?

Tout désir naît d'une inquiétude de l'intelligence : quel est le trouble mental qui met en mouvement l'activité morale? Si le bien est l'application dans le monde moral des principes nécessaires de la raison, toutes les fois que le bien ne me paraîtra pas réalisé, je serai choqué comme par la vue d'une contradiction : il me semble que

1. *Lettre à un R. P. Jésuite*, édit. Garnier, t. II, p. 46.

A n'est plus A et que les mêmes causes ne produisent plus les mêmes effets : devant cette absurdité, ma raison se révolte, et cette révolte, c'est le sentiment de l'obligation morale. A la vérité, l'absurdité est plus apparente que réelle. Si je tenais compte de toutes les causes et de tous les effets, jamais je ne pourrais constater que des causes identiques produisent des effets différents et des causes différentes des effets identiques. Mais par cela même que je me place au point de vue moral, j'élimine les causes et les effets amoraux, je ne retiens que les causes réfléchies et les effets conscients, et c'est dans ce monde, abstrait de la réalité totale, que je m'attends à voir les causes et les effets se succéder conformément aux principes rationnels. L'homme qui se plaint de l'injustice divine parce que son labeur n'a pas donné un jour le même résultat que la veille, ne tient compte que d'un facteur du produit, son travail, il fait abstraction de tous les autres; or l'effet, s'il est toujours adéquat à sa cause, n'est pas nécessairement adéquat à sa cause humaine. Mais l'homme se considère comme un petit absolu, et il estime que les causes non humaines sont négligeables; le monde moral lui paraît être un « système fermé » : il faut donc que les mêmes actions humaines amènent les mêmes résultats humains. Considérer l'homme « comme un empire dans un empire », c'est le postulat de la morale : dès que, dans cet empire, les lois rationnelles paraissent violées, l'esprit humain cherche à supprimer ce scandale : et cet effort s'appelle l'obligation.

De cette origine nous pouvons déduire les caractères du sentiment de l'obligation. Le trouble qui met en branle notre activité peut être un désordre sensible ou un désordre intellectuel; la querelle peut s'élever entre des sensations ou entre des idées. Dans le premier cas, l'existence de notre corps est compromise; dans le second la paix de l'âme est seule en danger. Il en résulte que le désordre sensible donne naissance à un désir impérieux : sous peine de mort il faut rétablir l'équilibre; mais un conflit d'idées est moins pénible et le désir qui en dérive s'impose avec une moindre nécessité. Le sentiment moral naît d'un désordre intellectuel, puisqu'il suit la constatation d'une absurdité : nous avons dans l'esprit d'une part un principe abstrait, d'autre part un fait qui paraît être une violation de ce principe. Le désir d'activité morale sera donc moins pressant que le désir d'activité physique : les hommes sont, en général, plus altérés d'alcool que de justice. C'est à la même conclusion qu'aboutissent les observateurs de la conscience lorsqu'ils disent que l'instinct nous

contraint tandis que la loi morale nous oblige. Notre déduction est vérifiée par l'expérience.

Pourtant, il ne suffit pas de distinguer le sentiment moral de l'instinct : n'allons-nous pas le confondre avec d'autres sentiments intellectuels, avec l'amour du vrai, par exemple? En effet, c'est aussi l'apparente violation des principes rationnels qui pousse le savant à chercher la vérité. Un fait vient troubler les idées reçues. Ou bien ce fait est inexact ou bien les théories courantes sont fausses : en tout cas, on ne saurait admettre la contradiction. Deux cristaux sont identiques, et pourtant l'un dévie à gauche, l'autre dévie à droite la lumière polarisée : les mêmes causes ne produisent donc pas les mêmes effets? Plutôt que d'admettre cette absurdité, Pasteur conteste l'identité des deux cristaux. Son état d'esprit, avant la recherche, est analogue à celui de l'homme qui se croit en présence d'une violation de la loi de justice : la curiosité scientifique et le sentiment moral seraient-ils deux désirs identiques? — Ce sont deux aspirations de même genre, mais on peut les distinguer. Le conflit d'idées peut, en effet, avoir des causes différentes. Nous supposons qu'il est soit d'origine subjective, soit d'origine objective : dans le premier cas, il suffira de modifier nos idées pour lever la difficulté : en les modelant plus exactement sur les choses, nous leur rendrons l'harmonie qui existe dans les choses mêmes; dans le second cas, le trouble est plus profond, il paraît être dans les choses mêmes, et il faut modifier les choses pour le détruire. Par bonheur, tandis que nous serions impuissants à modifier les objets de la recherche scientifique, nous croyons pouvoir modifier les objets de l'activité morale. Pour résoudre son problème, Pasteur ne pouvait pas ordonner aux deux cristaux supposés identiques d'agir identiquement sur la lumière polarisée; mais nous croyons pouvoir ordonner à l'homme injuste de changer de conduite. Le conflit que la recherche scientifique veut supprimer concerne des idées qui se façonnent à l'image des objets; le conflit que l'activité morale veut résoudre concerne des idées que nous façonnons ou croyons façonner nous-mêmes. Aussi le sentiment de l'obligation est-il plus impérieux que le sentiment de curiosité, car il dépend de nous, semble-t-il, de le satisfaire, tandis qu'il nous faut le concours des choses pour satisfaire notre amour du vrai. Ici encore, l'expérience confirme notre déduction, car nul ne se sent obligé de chercher la vérité scientifique autant que la vertu. Les caractères de l'obligation

morale sont donc expliqués par le désir de supprimer un scandale logique.

Ce scandale logique peut éclater de diverses manières : à chacune d'elles correspond une forme spéciale de l'obligation. Considérons d'abord un événement isolé d'une vie individuelle : en vertu du principe de l'uniformité des séquences, il doit être accompagné d'un cortège d'antécédents et de conséquents qui lui soient proportionnés. Si donc il y a disproportion entre cet événement et les événements voisins, nous serons choqués comme si dans la nature physique nous voyions une cause sans effet ou un effet sans cause : une action sans réaction correspondante, une émotion sans action préalable, ce sont là deux absurdités. Donner à autrui la récompense ou la punition que mérite son acte, lui enlever l'émotion agréable qu'il n'a pas méritée par une action, cela s'appelle dans le langage vulgaire être juste. Et l'on nomme charitables ceux qui veulent éviter la douleur aux êtres qui ne l'ont pas méritée par des actes répréhensibles : la charité, ainsi entendue, n'est donc qu'une forme de la justice. — Examinons maintenant la série des actions d'un même agent. Voici les contradictions qu'elle peut présenter. J'ai conscience, d'une part, que je suis un agent moral, c'est-à-dire réfléchi ; j'ai conscience, d'autre part, que je laisse parfois l'instinct s'introduire dans ma vie : je suis et je ne suis pas un agent moral, il y a contradiction. Et cette absurdité peut se manifester dans la vie d'autrui comme dans la mienne. Le désir de dignité naît de la vue de cette contradiction. Le même désir surgit si, de propos délibéré, je ne me traite pas moi-même comme égal à moi, ou si autrui ne se traite pas comme son propre égal. — Enfin, examinons les actes de plusieurs agents qui influent les uns sur les autres. Je suis l'égal de mon voisin, et cependant il m'impose sa domination, ou bien il diminue, par une injure ou par un coup, la valeur de ma personne : je ne suis plus l'égal de mon égal. Et, de même, mon égal peut abdiquer à mon profit une partie de sa personne, me rendre un service qui augmente ma propre valeur sans que je l'aie voulu moi-même : de cette manière encore, mon égal n'est plus mon égal. Ou bien, il s'agit de deux êtres inégaux, mais le bienfait ou le méfait modifie leur rapport : mon supérieur, lorsqu'il me fait don d'une partie de lui-même, diminue la distance qui nous sépare : mon supérieur est mon égal. Et réciproquement, mon inférieur, lorsqu'il porte atteinte à ma dignité, me rabaisse à son niveau : mon inférieur est mon égal.

Toutes ces propositions sont contradictoires : aussi le désir me vient-il de rétablir les rapports normaux en rendant bien pour bien et mal pour mal. Si l'homme est disposé à rendre douleur pour douleur plutôt que plaisir pour plaisir, c'est qu'il ne s'avoue pas volontiers à lui-même qu'il est l'égal de ses égaux et l'inférieur de ses supérieurs : il se croit plus volontiers le supérieur de ses égaux, l'égal ou le supérieur de ses supérieurs. Aussi quand il reçoit un bienfait s'imagine-t-il facilement que ce bienfait lui était dû et qu'il n'a pas à le rendre. Au contraire subit-il une injure? il a plus vivement conscience du trouble qu'elle apporte à ses relations sociales : aussi désire-t-il plus vivement restaurer les rapports naturels. Plus l'absurdité est consciente, plus le désir est intense. C'est donc bien la vue de cette absurdité qui est la cause de ce désir.

On attribue souvent au désir de justice sociale une autre origine : on le fait dériver de l'instinct : c'est pour se défendre, dit-on, que l'homme rend coup pour coup : le talion, forme inférieure de la justice, est un réflexe utile à la conservation de la vie. Mais cette théorie n'explique pas tous les caractères du talion : lorsqu'il se défend, l'homme n'attend pas l'attaque, il la prévient : ce n'est pas lorsqu'on est tué par un meurtrier qu'on est dans le cas de légitime défense, c'est quand on est menacé par lui; au contraire, l'homme qui applique la loi du talion attend, pour agir, que l'acte d'autrui soit accompli. En outre, l'homme qui se défend ne calcule pas exactement les coups qu'il va donner : il se borne à mettre son adversaire hors de combat; il ne se préoccupe pas de savoir s'il lui inflige une souffrance égale ou inégale à celle qu'il a lui-même subie ou pu subir. Au contraire, dans le talion comme dans toute justice, on proportionne aussi exactement que possible la punition au crime. Enfin, comment expliquer par l'instinct de défense les pratiques qui exigent que le criminel soit puni par où il a péché? elles supposent encore un calcul que ne fait pas l'homme qui se défend. Non seulement l'instinct de défense n'explique pas le désir de justice, mais c'est au contraire le désir de justice qui vient parfois régler l'instinct de défense. Dès lors, quelle serait son origine sinon une origine rationnelle? Sans doute il ne se déduit pas immédiatement, comme le disait Littré [1], du principe : A = A. Mais il apparaît quand nous croyons que ce principe est violé. Suis-je frappé? je me sens diminué,

1. *La science au point de vue philosophique*, p. 339.

je ne suis plus égal à moi-même : A n'est plus égal à A. Suis-je tué? non seulement je ne suis plus ce que j'étais, mais la société dont j'étais membre, ma famille, est diminuée, elle n'est plus égale à elle-même : A n'est plus égal à A. Le désir de justice sociale, comme le désir de justice individuelle, c'est le désir de supprimer cette absurdité.

Comment détruire ces contradictions? Un premier moyen consiste à nier l'existence de la contradiction : l'absurdité, dira-t-on, n'est qu'illusoire; il est nécessaire que A soit A et que les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets; si donc nous croyons trouver dans l'expérience des violations de ces principes, c'est que nous sommes dupes d'une erreur. Si je crois que mon action n'est pas récompensée ou punie, si je crois imméritée la sanction que je subis, c'est que je ne tiens pas compte de toutes les causes et de tous les effets : je me trompe dans l'établissement de l'équation des actions et des réactions. Si je crois que mon action présente est indigne de mon action passée et me rabaisse dans la hiérarchie des agents moraux, c'est que j'avais estimé trop haut ma valeur dans les moments précédents : je ne deviens pas inférieur à moi-même, mais je prends une conscience plus exacte de ma véritable nature. De même, l'injure ou le bienfait d'autrui ne m'humilie ou ne m'exalte qu'en apparence : en les recevant je ne change pas de nature; mes rapports avec autrui n'en sont donc pas faussés et je n'ai rien à réparer. Dans cette opinion, je cherche à rectifier mes pensées sans vouloir modifier les choses : je me résigne à la nécessité, et mon désir de justice se satisfait sans peine : n'est-il pas plus facile de « changer ses désirs que l'ordre du monde »?

Mais, si la négation du scandale est elle-même un scandale, nous devons, pour lever la contradiction, supprimer un des termes contradictoires. Nous agissons pour hâter une sanction qui tarde à récompenser ou à punir, pour supprimer une joie et surtout une douleur imméritées, pour recouvrer la valeur que nous avons perdue par notre faute ou par la faute d'autrui. S'il est impossible de reconquérir cette valeur, nous pouvons du moins diminuer la valeur d'autrui d'une quantité égale : de cette manière aussi, notre égal demeure notre égal. Comme la conscience d'une obligation c'est la conscience d'une contradiction logique, l'accomplissement d'un devoir c'est la suppression de cette absurdité.

L'absurdité, après l'action, ou bien a complètement disparu, ou

bien renaît de ses cendres : dans le premier cas, on éprouve de la satisfaction morale et dans le second du remords. La satisfaction est rare : entre le désir et sa réalisation n'y a-t-il pas presque toujours un écart qui crée de nouveaux désirs? L'attente de l'objet désiré et la possession de cet objet sont deux états de conscience qui rarement coïncident; l'égalité perdue n'est jamais retrouvée : le malaise logique subsiste dans la conscience. En outre, nous continuons après l'acte la délibération qui l'a précédé; nous nous demandons de nouveau si l'injustice que nous croyions apercevoir était réelle ou illusoire, et, suivant que ce contre-examen confirme ou non le premier calcul, nous sommes satisfaits ou nous avons des remords. J'ai cru, avant d'agir, que mon égal me traitait en inférieur; et, pour rétablir notre équilibre, je lui ai rendu mépris pour mépris. Puis, je m'aperçois que j'ai mal interprété son attitude, ou que son mépris était irréfléchi et qu'il n'en est pas responsable : non seulement la loi de justice n'était pas violée avant mon acte, mais mon acte qui prétendait rétablir l'ordre rationnel l'a détruit : entre la première et la seconde délibération il y a conflit : de ce conflit naît un sentiment nouveau, le remords. Et ce remords peut prendre deux formes : ou bien je ne puis plus revenir sur mon acte, quelque chose d'irréparable s'est accompli, toute action nouvelle serait impuissante à rétablir la justice : le sentiment prend alors une forme passive, c'est le remords proprement dit. Ou bien il est possible encore de supprimer par une action nouvelle l'absurdité que j'ai créée : le sentiment prend la forme active du repentir. Ainsi les sanctions internes de la loi morale ont la même origine que le sentiment de l'obligation : elles naissent à la vue d'une absurdité logique.

On voit comment des abstractions prennent vie, comment les lois nécessaires de la raison deviennent des principes d'action : il suffit que des erreurs soient commises dans l'application des lois rationnelles pour que l'esprit, choqué des contradictions qui en résultent, désire la suppression de ces absurdités. Du principe d'identité nous n'avons pas seulement tiré la formule abstraite du bien, mais les caractères, les modes et les effets du sentiment de l'obligation. La déduction, partie de l'abstrait, aboutit aux sentiments les plus vivants de l'âme humaine. Sa tâche est terminée

*
* *

Si toutes ces déductions sont légitimes, la loi morale est universelle parce qu'elle est nécessaire : elle dérive des principes rationnels. Elle n'est pas seulement universelle dans sa forme, comme le croyait Kant, elle est universelle dans sa matière. Elle ne dit pas seulement à chacun : « Obéis » ; si elle ne dit pas non plus à tous les hommes, comme le croyait l'ancien dogmatisme : « ne tue pas » ou « fais l'aumône », elle donne à tous le même ordre : « sois juste ». Sans doute, cet ordre ne reçoit pas de tous la même interprétation; mais c'est que les hommes ne sont pas infaillibles. La justice est un rapport; les hommes peuvent attribuer des valeurs différentes aux termes de ce rapport, mais le rapport lui-même demeure constant. Telle est la conclusion de la morale déductive. — Serait-elle confirmée par l'induction? On ne saurait l'affirmer sans imprudence; pourtant, tout porte à l'espérer; il semble bien que si des faits paraissent échapper aux lois rationnelles, c'est qu'ils sont mal connus ou mal interprétés : ne pourra-t-on pas ramener à la loi ces exceptions apparentes? De même que sous la variété des mouvements se retrouve la loi de l'attraction, de même ne retrouverait-on pas la loi de justice sous la variété des coutumes et des mœurs? Le paradoxe de la physique contemporaine, c'est que les déductions d'une science idéale y concordent avec les inductions d'une science positive. Pourquoi, de même, les déductions de la morale ne concorderaient-elles pas avec les inductions de la sociologie? En tout cas, ces déductions ne peuvent-elles pas servir d'hypothèses capables de guider l'observateur dans la forêt touffue des faits moraux?

PAUL LAPIE.

DU COMIQUE ET DU SPIRITUEL

I

Des psychologues, en assez grand nombre, ont cherché la cause du rire. Il s'est trouvé, au bout de ces recherches, que le rire provenait également bien de causes psychiques très différentes, et de causes purement physiologiques. Ainsi Bain a noté qu'un certain froid dans la rue provoquait un rire nerveux. Voici ce que je note à mon tour : ce même homme qui vient de rire de froid, rentrant chez lui et s'asseyant devant un bon feu, pourra fort bien rire de bien-être.

Il y a un rire de santé, de jeunesse; un rire de l'appétit satisfait et du sentiment de la plénitude; il y a le fou rire, et il y a le rire très particulier des soldats qui sortent d'un danger.

Je n'examine ici qu'une seule espèce du rire : celui qui a son entrée et son rôle dans la littérature. Et quand je dis une seule espèce, peut-être bien que nous allons trouver même ici plusieurs sortes de rires assez distincts.

L'enfant sourit à un objet nouveau. Il rit à un objet qu'il croyait éloigné, à condition qu'on offre ou démasque cet objet avec une brusquerie suffisante; c'est le jeu : « Ah, coucou! » Regardez maintenant les grandes personnes : tout étonnement, à la condition que la cause en soit agréable, fait naître un sourire qui peut aller jusqu'au rire. Je relève donc ce premier élément, la surprise.

Mais, voici un genre particulier de surprise : celle que nous éprouvons en apercevant un objet, une action, un sentiment, une expression hors de sa place. Un bonnet de femme coiffant un chandelier, une bougie fichée de travers dans un goulot de bouteille, peuvent faire rire. Un vieux monsieur arrondit son bras et l'éloigne du corps avec lenteur pour porter à son nez un mouchoir à carreaux bleus : on rit, parce qu'il y a dans ce geste une sorte de majesté ou au moins de gravité déplacée.

Un homme marche; il est droit, bien perpendiculaire, et tout à

coup le voici horizontal, par terre; il est peu de personnes qui ne perdent invinciblement leur sérieux devant cette chute brusque, quittes à se raviser instantanément.

Si l'homme qui tombe mettait du temps à tomber, bien des personnes obtiendraient d'elles de ne pas rire, parce qu'elles auraient le loisir de penser aux conséquences possibles. Cela nous révèle une condition remarquable de ce rire : il faut que l'idée des conséquences fâcheuses qui peuvent résulter du fait soit absente de l'esprit *pour un moment*.

Je note donc qu'il y a un rire d'étonnement, de surprise; que l'imprévu dans les objets ou les événements — pourvu qu'il ne soit pas trop désagréable — peut faire rire; et que nous rions particulièrement de ce qui, selon nos idées du moment, est inopportun, ou inconvenant, ou déplacé, ou mal ajusté, ou désajusté, ou dissonant[1], ou contradictoire. Et peut-être qu'au fond tout ceci répond à *une seule et même défectuosité*. C'est ce que nous verrons plus tard.

Il faut en convenir, nous rions également des petites misères de la vie, des légers déboires, des mécomptes, désagréments et déconvenues éprouvés par notre voisin. Ce qui nous excuse un peu, c'est que nous sommes capables de rire encore quand c'est nous-mêmes que ces petits malheurs atteignent. En France — et probablement aussi ailleurs, — certaines classes, *qui vivent beaucoup en commun*, les matelots, les soldats, les ouvriers, les artistes ont une remarquable facilité à rire d'eux-mêmes.

On dira que trop souvent les hommes rient des vrais malheurs. Cela est vrai. La haine, un brutal égoïsme, parfois l'étourderie ou le manque d'imagination, produisent cet effet. Mais tandis que le rire provoqué par les petites misères est fort bien accueilli en littérature, le rire haineux ou égoïste n'est pas admis; il n'a pas l'assentiment du public.

A résumer mes observations ou impressions, à exprimer brièvement ce qui me paraît en résulter, je dirai : le comique est fait soit avec du simple imprévu, soit avec de l'inconvenance — au sens très large du mot — soit avec du désappointement; chacun de ces éléments étant d'ailleurs susceptible d'un grand nombre de formes et de degrés. — A présent, ceci demande à être un peu commenté.

Je ne crois pas que ce soit du vice en soi que l'on rie. On rit des

1. Il est certain que les musiciens rient d'une brusque dissonance.

mauvaises mesures que le vice prend pour se satisfaire et qui le mènent à un mécompte, des masques qu'il prend pour se dérober et derrière lesquels on le voit en plein. Bref ce n'est pas l'aberration morale, c'est l'erreur intellectuelle, la maladresse qui réjouit le spectateur. Mettez en scène un vicieux qui ne manque aucune de ses mesures, qui atteint toutes ses visées, fait illusion à tout le monde, je ne pense pas qu'on rie; on sera froissé, porté à l'aversion et à l'indignation.

Le rire provoqué par les petites misères doit être, je crois, interprété de même. On rit parce qu'il y a surprise, ou attente trompée, espérance déçue, c'est-à-dire en somme faux calcul, erreur intellectuelle. Ou bien encore le rire tient à la façon dont la victime reçoit ces petits désagréments, à une impatience, une colère, un abattement que le spectateur juge disproportionnés, ou au moins inutiles, ne remédiant à rien.

Donc, selon moi, en littérature, on ne rit pas plus du malheur d'autrui, en tant que malheur, qu'on ne rit du vice, en qualité de vice. Je l'affirme du moins pour ce premier moment où le rire éclate. Plus tard il y a une distinction à faire. En ce premier moment le rire est une réaction, une vive réplique de la raison frappée par la vue d'une *inconvenance* (en prenant toujours ce mot dans son acception la plus large), c'est une émotion tout à fait intellectuelle, et en quelque manière spéculative; je veux dire oublieuse des conséquences pratiques ou morales.

Examinons un peu quels sont les moyens les plus sûrs pour faire rire.

L'auteur n'a qu'à nous montrer quelqu'un qui est aveugle sur des choses que nous voyons, nous, clairement. Que ce soit un homme grave qui porte par derrière à son collet, sans le savoir, une patte de lapin, ou que ce soit un homme qui promène sur le théâtre un vice qu'il croit bien secret et que perçoivent des milliers de spectateurs (ce qui me fait l'effet d'une sorte de colin-maillard moral), ce moyen réussit toujours.

Autre moyen, signalé avec raison par Bain comme très sûr : effrayer quelqu'un sur un danger qui n'existe pas, ou le mettre en colère pour un motif qui n'est pas réel. Dans les deux cas, il y a tromperie, mais rit-on du fait de la tromperie? Non, à mon sens. C'est l'aveuglement du trompé, c'est son erreur qui préoccupe notre esprit et suscite notre gaieté. Vous allez voir en effet qu'on rit

également dans deux cas qui diffèrent entre eux par toutes les circonstances, hors une qui leur est commune : la présence au fond d'une erreur. L'homme qui s'effraye d'un péril inexistant n'est pas moralement fautif : si le péril existait, sa peur serait raisonnable; il n'a qu'un tort intellectuel, croire à ce qui n'est pas. Voici d'autre part un homme vicieux : cet homme attend de l'exercice de son vice des résultats profitables pour soi, nuisibles aux autres. Supposez qu'il ne se trompe pas, les résultats attendus et réalisés ne feront nullement rire le spectateur; ce serait plutôt le contraire. Mais supposez que là où cet homme attend profit ou plaisir, il récolte un déboire ou une perte; qu'au lieu d'un baiser, par exemple, il cueille un coup de bâton, on rira de son désappointement, et plus au fond encore de l'erreur, des mesures mal prises, qui ont causé le désappointement.

Dans le cas précédent, je me hâte de le noter, il y a vraiment deux causes au rire : le désappointement et l'aberration intellectuelle. Cette combinaison de causes devait se produire, et elle se produit en effet avec fréquence. Il me semble bien la découvrir dans une classe de faits risibles où l'on serait disposé à n'apercevoir à première vue que du désappointement. Voici un orateur qui parle avec gravité devant un auditoire très recueilli. Une mouche vient se poser sur le nez de l'orateur qui la chasse. La mouche s'obstine. Déjà quelques personnes rient; et c'est l'ennui, le désappointement de l'orateur qui les amuse. Mais supposez que celui-ci multiplie ses efforts pour chasser la mouche et continue parallèlement son débit grave, les deux feront ensemble une telle inconvenance, qu'à la fin tout le monde perdra son sérieux.

Ceci nous apprend que l'inconvenance n'a pas besoin, pour faire rire, d'être le fait, la faute d'une volonté maladroite. Les choses, on l'a dit souvent, ont leur malice, mettons si vous voulez leur indépendance à notre égard, leur désobéissance. Elles nous imposent des inconvenances qui déridents le spectateur : un objet que nous voulons mettre d'aplomb et qui persiste à se renverser, une chaise que nous poussons pour passer et qui revient se jeter dans nos jambes, amusent le public au théâtre comme dans la vie. Il s'égaie de la petite misère sans doute, mais aussi de l'inconvenance. La preuve c'est que l'hilarité croît à mesure que le second élément s'accuse davantage, comme dans l'exemple du prédicateur et de la mouche.

Voici un petit événement qui fait toujours rire ou sourire, quelle que soit la personne qui l'éprouve : une rupture d'étoffe à un endroit

fâcheux du pantalon. Toutefois, que cela arrive à un jeune garçon sans conséquence, ce n'est que modérément drôle; mais imaginez que cela advient à un homme très grave, très important, à un magistrat gourmé par exemple, ne sentez-vous pas que cela sera beaucoup plus risible? Et ne voyez vous pas pourquoi?

Que l'esprit soit fermé un instant à l'idée des conséquences vraiment nuisibles, c'est là, je l'ai déjà dit, la condition du rire intellectuel. Le spectateur qui rit est momentanément une sorte de dilettante, qui considère les divers détraquements de l'intelligence, en eux-mêmes, et sans souci des suites. Aussi l'auteur comique doit-il voiler les conséquences sérieuses que les défauts, les vices représentés peuvent semer autour d'eux, sur la tête des autres. Il lui est beaucoup plus permis de montrer les embarras, les peines, dans lesquels le vicieux tombe du fait même de ses vices; mais, même dans cette voie, il ne faut pas qu'il pousse trop avant.

Il est des personnes qui ne savent pas rire et n'aiment pas que les autres rient. Considérez quelles sont ces personnes; vous verrez que ce sont les esprits exclusivement préoccupés des conséquences pratiques ou morales, et qui ne peuvent pas, même un instant, s'en désintéresser. Ces esprits-là font au rire toute sorte de reproches; ils accusent le rieur d'avoir un fond de méchanceté ou au moins de malveillance et surtout de s'enorgueillir par une comparaison de soi avec la personne dont on rit. L'imputation de malveillance est, je crois, juste à l'égard de certains rieurs, fausse à l'égard d'un grand nombre.

Le rire n'a pas nécessairement la malveillance pour support. Il peut fort bien exister sans la malveillance, comme elle existe sans lui, car sûrement les gens graves n'en sont pas exempts. Je ferai volontiers une distinction qui est en même temps une concession. Ce qui pourrait fort bien être lié avec le rire, d'une façon indissoluble ou à peu près, c'est cette comparaison de soi avec la personne moquée, où finalement on s'accorde avantage et supériorité, mais, remarquons-le cependant, le rire n'est pas causé par l'orgueil qui se compare, car il le précède; en son premier moment le rire est exempt de tout orgueil, comme il est désintéressé à l'égard des conséquences nuisibles. Ce n'est pas parce qu'on se croit supérieur qu'on rit, mais il n'est que trop vrai que presque inévitablement on se croit supérieur au moins momentanément et sous un rapport parce qu'on a ri. Il n'est rien sans inconvénient, sans revers fâcheux.

Le rire, en revanche, a un beau et bon côté. Nous en parlerons tout à l'heure.

En regard de ces gens si imperturbablement sérieux dont je parlais, il existe certainement des rieurs ; c'est un tempérament ou mieux une espèce dans les esprits.

Je rappelle qu'il s'agit ici uniquement du rire intellectuel, artistique. Celui-ci assez souvent n'arrive pas jusqu'aux lèvres, il reste intime. Molière rit en dedans ; qu'on me passe le mot, il rit dans l'esprit. Il en a été de même d'autres rieurs, Swift, par exemple.

Il se peut bien que le rieur soit aussi moral dans sa conduite que l'homme le plus incapable de rire ; mais quand le rieur contemple le train du monde, il ne le voit sûrement pas du même œil que cet homme. Précisons : c'est le *premier* regard qui n'est pas le même. Le rieur porte dans ce premier regard une discrimination, une finesse, qui relèvent de la raison; mais d'autre part il lui manque une certaine susceptibilité morale, une certaine préoccupation des actes et de leurs conséquences au point de vue de l'injuste ou du nuisible pour les autres. S'il avait cela — qui sommeille et se réveillera peut-être plus tard —, il ne rirait pas, il ne trouverait pas cet aspect des choses qui fait rire, bref le comique. Molière pourra bien après coup prendre pour devise le *castigat ridendo mores* ; mais il s'illusionne. Il reporte au premier moment une philosophie qui n'est que du second. Quand Molière fait son œuvre de rieur, la morale est le cadet de ses soucis. Il n'est pas difficile à Bossuet ou à Rousseau de lui démontrer cela. Je ne veux pas dire que Bossuet et Rousseau aient raison ; ils ont au contraire ici le tort le plus grave : celui d'être inintelligents, incompréhensifs, d'être des moralistes exclusifs. Convenons seulement qu'en se donnant pour un moraliste d'intention Molière a provoqué la contradiction.

L'homme à tempérament rieur, à esprit comique, poursuit non la flagellation du vice, comme il l'a prétendu à tort, mais une émotion *sui generis*, émotion très intellectuelle qui lui est donnée par un aspect spécial des personnes et des faits, l'aspect du désappointement, du désarroi, du déraisonnable, bref de l'inconvenant. Le grand, le puissant rieur adore cette émotion, sans quoi il ne serait pas ce qu'il est ; et il en cherche partout l'occasion ; après quoi il songe à communiquer cette émotion aux autres. Lorsqu'il est tout à fait complet, l'esprit comique en arrive à voir, sous les dehors que les intérêts de la sociabilité nous imposent, tout le contraste, tout le discord qu'il y

a entre notre humanité intime et nos semblants. De même il voit les conflits que nous avons avec la nature extérieure, toutes les occasions où elle déconcerte nos volontés et le genre de ridicule qui en résulte. Enfin, très finement sensible à la présence du comique partout où il se revèle, le grand rieur aperçoit encore ce qu'en contient le simple imprévu. Les rieurs de moindre stature se contentent avec quelques-unes des proies du grand comique. L'un ou l'autre des défauts de l'homme leur suffit. Moindres encore, ils se repaissent plutôt des désappointements de l'homme, ou de l'imprévu qu'ils obtiennent en compliquant les événements.

Il y a quelques mots à dire sur le burlesque. C'est l'attribution d'un caractère et d'un langage ou trop bas ou trop haut à un type connu ou convenu ; exemple : on prend Enée, type héroïque, que Virgile a fait parler et agir d'après son rang, son courage convenu, et on impose à Enée la trivialité d'un bourgeois. On fait parler les dieux de l'Olympe comme dans la *Belle Hélène*. Inversement, on guinde au ton héroïque le langage d'un bonnetier. C'est le plus facile comique qu'il y ait : il suffit d'une élévation ou abaissement systématique de ton. Au même genre appartiennent en somme les trivialités ou familiarités déplacées, les façons majestueuses ou nobles de parler mises hors de leurs lieux naturels. « J'aurai le rameau d'or qui dompte les tailleurs » est d'un joli burlesque par l'emploi du rameau d'or associé avec les tailleurs : en même temps, il y a analogie des tailleurs avec les monstres de la fable.

Il y aurait de la subtilité à vouloir séparer nettement le grotesque d'avec le burlesque. C'est la même matière. Peut-être, quand on accommode la matière de façon à la rendre plutôt plaisante, pourrait-on dire : « voilà le burlesque » ; et « voilà le grotesque », lorsque cette matière est arrangée de façon à paraître un peu laide.

Mais le bouffon me semble chose distincte et autrement relevée. C'est le comique mené à l'extrême par un trait d'inconvenance exagéré jusqu'au fabuleux, au merveilleux, à l'invraisemblable. Ce qui fait le sérieux, la dignité littéraire du bouffon, c'est qu'il part d'une observation de la nature ; c'est une vérité en somme qu'on pousse à l'impossible, mais en ligne droite. La caricature, la charge dessinée qui fait un visage à la fois exagéré et très ressemblant, donne une idée de ce qu'est le bouffon en littérature. Au sujet de Molière, Sainte-Beuve a parlé du bouffon avec justesse et presque avec éloquence.

Il a dit : « C'est la poésie du rire ». Peut-être pourrait-on dire : « C'est l'épique du rire ».

Il me semble maintenant que la fonction du rire, et par suite de la littérature comique, doit apparaître dans toute son importance — bien plus grande que les yeux du lecteur ordinaire ne la voient. Apercevez donc que le comique nous empêche seul d'en venir à prendre les dehors de l'homme, les apparences qu'il se donne — apparences d'ailleurs en partie nécessaires ou favorables à la sociabilité — pour l'homme vrai. Le rire nous rappelle à la vérité de notre condition, nous remet en mémoire nos infirmités ou débilités, morales, mentales, physiques même, nos dépendances à l'égard des choses. Mais je crois voir encore mieux. Il y a, en fait de vertu aussi bien que de vice, en tout enfin, une mesure qu'il faut atteindre d'un côté, ne point dépasser de l'autre. « Rien de trop », vieille, éternelle et tout à fait supérieure devise qui correspond à ce qu'il y a de plus fondamental en ce monde, au conflit, à la concurrence vitale qui existe et qui est inextirpable entre les diverses facultés et directions de notre nature. D'où éternellement un même problème à résoudre, un équilibre à conserver, à atteindre ou à reconquérir. Eh bien, c'est le rire, ou le comique, comme vous voudrez, qui, entre toutes les formes littéraires, est plus spécialement le gardien, le défenseur et surtout le vengeur de l'équilibre mental, moral. De même qu'il signale la discorde du dedans et du dehors, des apparences et du fond, le rire mesure et note aux yeux du public la distance entre le point d'équilibre qui a été atteint et celui qu'il fallait garder, même dans la vertu, dans le bien quel qu'il soit.

Voici par exemple Alceste. Il est vertueux, car sa franchise l'expose à des désagréments, même à des dangers qu'il accepte. Il est pourtant ridicule, parce qu'aux yeux des contemporains la franchise d'Alceste manque de *mesure*. Don Quichotte est ridicule, bien qu'au fond et par le moral il soit incontestablement un héros, mais il a excédé la mesure, et intellectuellement parlant c'est un demi-fou. Appuyons encore. Je prends Jeanne d'Arc, et je choisis un de ses meilleurs mots, un de ceux qui révèlent la partie admirable de son cœur; je vais seulement *déplacer* le mot. Je suppose que Jeanne fait jouer avec bienveillance auprès d'elle quelques petites filles de son village; elle se prête un moment à ce plaisir de bonté, puis tout à coup s'écarte et pleure, et, comme l'une de ces petites rustaudes lui demande d'un air ahuri ce qu'elle a, Jeanne répond : « Je pleure de la

grande pitié qu'il y a au royaume de France ». Le beau mot sera hors de sa place et fera au moins sourire. Je sais bien que je viens de changer la Jeanne historique en une tout autre personne; mais comment? Je lui ai ôté l'aperception intellectuelle de l'opportun; je lui ai laissé le sentiment moral, et cependant je l'ai faite ridicule. Rien de trop ou tout à sa place, c'est même chose au fond.

Voilà donc ce que le rire fait sentir aux autres hommes: le déplacé, l'exagéré, l'inopportun, le déséquilibré, bref l'inconvenant, mettons le démesuré, si vous aimez mieux. Si le rire d'Aristophane, de Plaute, de Lucien, de Rabelais, de Cervantès, de Molière, de Voltaire et d'autres eût manqué au monde, l'aveuglement de l'homme sur lui-même, la fatuité humaine serait montée bien plus haut. Supposez le monde tout à fait dépourvu du comique et du rire, il pourrait certainement réaliser beaucoup de morale, faire bien des découvertes, acquérir beaucoup de sciences, une science essentielle lui manquerait : à dire les choses par leur nom, le monde deviendrait trop sot.

Il peut y avoir excès de la part des esprits comiques. Il y en a bien du côté des prédicateurs sérieux. Sans doute il est bon qu'on nous rappelle, par exemple, de temps à autre, que nous sommes tous entraînés vers la mort, mais que de fois la prédication religieuse ou simplement morale n'est-elle pas venue fixer uniquement nos yeux sur ce gouffre! Si elle eût réussi, on en aurait tout simplement oublié de vivre. Il ne faut pas davantage vouloir arrêter nos regards toujours sur le côté comique de notre existence. Que ceux que j'ai appelés les gardiens de la mesure gardent la mesure. Il y a dans l'homme des gravités irrémédiablement sérieuses, je veux dire douloureuses. N'allons pas rire jusqu'au point où la faculté de compatir et de plaindre pourrait s'amoindrir.

Ai-je suffisamment défini le comique? Je vois bien que j'ai tenté de trouver, à toutes les circonstances diverses qui font rire, un caractère commun, et que j'ai accolé à ce caractère une formule. Mais, je ne me le dissimule pas, pour en arriver là il faut un peu violenter les apparences. Entre le désajusté, le déplacé, l'inopportun, le déséquilibré, etc., il y a des nuances visibles : je ne les méconnais pas; mais je dis qu'il y a aussi vraiment un rapport subtil, délié, abstrait, et que ce rapport est l'âme commune de toutes les choses comiques : cette âme je l'ai baptisée du nom de l'inconvenant. On peut préférer un autre nom. Je ne garantis pas du tout l'excellence du mien.

II

Maintenant qu'est-ce qu'être spirituel, qu'appelle-t-on esprit?

Je vois assez clairement qu'il y a plusieurs manières d'avoir de l'esprit. L'une d'elles se détache d'abord entre les autres, précisément par sa ressemblance avec le comique. Plus de personnages ici; l'auteur ou le discoureur parle en son propre nom; mais, s'il fait rire ou sourire, c'est qu'il s'est donné à lui-même un caractère fictif, c'est qu'il a endossé un personnage. Voltaire, par exemple, fait le chrétien. Courier fait le paysan. Il semble que nous les voyons jouer une charade. L'opposition du vrai et du faux Voltaire, les idées que le faux Voltaire avance, si inconvenantes au vrai Voltaire, tout ce désajustement nous amuse; nous le trouvons spirituel. Ceci, dis-je, ressemble à la comédie; et, en effet, l'auteur a vraiment créé un personnage; seulement il le prend à son compte, il le joue lui-même.

Fiction d'un caractère qu'on n'a pas, d'idées, d'opinions qu'on ne professe pas, surtout peut-être de défauts moraux ou intellectuels qu'on n'a pas, voilà de quoi est fait ce genre d'esprit; mais il y entre encore autre chose : une intention, une émotion de malice ou de gaieté. Et cet élément est le plus nécessaire. Sans lui la fiction n'empêcherait pas le propos de l'auteur ou du discoureur de tomber dans la littérature grave.

Je parlais tout à l'heure de Voltaire. Un jour, à Ferney, un visiteur, comme Voltaire en recevait tant, lui donnait des nouvelles de la France, de Paris, du mouvement des idées; et le visiteur, sachant bien qu'il allait flatter son hôte, lui disait : « Monsieur, la religion est en train de s'en aller ». Et Voltaire de prendre un air désolé et de répondre . « Hélas! Monsieur, de quoi rirons-nous? — Il nous restera toujours le gouvernement, dit l'autre. — Non, Monsieur, non, reprend Voltaire, hors de l'Église point de salut. » Voilà un bon exemple, je crois, du personnage feint, du rôle endossé dans une intention de malice; je sais bien qu'à la fin du dialogue se trouve un mot qui appartient à un autre genre d'esprit; je relèverai ce mot plus loin.

Le personnage qu'on se donne peut être plus ou moins contradictoire avec ce qu'on est; il peut être plus ou moins complexe et chargé de détails; il peut consister dans l'affectation d'un vice du moral ou d'une infirmité de l'esprit, rien n'est plus varié. Et tout n'est pas égal, au point de vue du goût, de la qualité. Il y a des fictions délicates, et d'autres grossières; il en est de trop aisées à trouver et qui

sont plates, d'autres qui tournent vite au procédé systématique. Ce dernier cas est par exemple celui de Swift. Son personnage ordinaire — et ordinairement trop soutenu — est celui d'un esprit raisonneur, logique même, mais qui dès le début part d'une prétendue observation, laquelle est fausse ou sans objet. Il arrive ainsi à énoncer, avec les apparences de la rigueur et de l'absolue conviction, les propositions les plus absurdes. Cela fait un persiflage, amusant par instants, souvent cruel, bientôt monotone et froid. — Et tout de même Swift est intéressant comme spécimen de la plaisanterie obtenue par la simulation des défauts intellectuels.

Maintenant voici de la plaisanterie — point distinguée assurément, mais gaie du moins — et obtenue, comme celle de Swift, par l'affectation de la logique. Un âne est, on ne sait comment, tombé dans une cave. Des gens s'empressent pour le retirer, et n'y voient pas moyen. Un passant s'approche, regarde, comme les autres, par le soupirail. « Mais c'est bien simple, dit-il, il n'y a qu'à le mettre en bouteilles. » En effet, l'âne, étant devenu chose de cave, doit être traité comme tel. Il est clair que je ne donne pas ceci comme du fameux esprit, mais pour montrer ce fait curieux, à savoir qu'un procédé identique au fond relie entre elles des plaisanteries de valeur très inégale. Au reste voici qui me paraît meilleur, et toujours dans la même veine.

Un chevalier d'industrie, pris à tricher dans un cercle, avait été jeté tout simplement par la fenêtre. Il racontait son cas à Talleyrand et, feignant de vouloir se battre, lui demandait conseil. « Que feriez-vous à ma place ? » Talleyrand prend le temps de réfléchir, et lui dit enfin : « A votre place, moi, je ne jouerais plus qu'au rez-de-chaussée ». En effet, quoi de plus simple, de plus pratique? Vous avez l'habitude de tricher, par conséquent vous êtes exposé à être jeté par la fenêtre. Au rez-de-chaussée la chute sera bien moins grave. Une série d'images plaisantes se déroule, et cela entre dans l'effet; mais le principal c'est encore le personnage de Talleyrand qui joue le conseiller sérieux, et l'air de précision, de logique qu'a le conseil.

Il y a un genre d'esprit qui consiste à relever d'une façon vive, inattendue, quelque défaut dans la personne du prochain, quelque inconvenance entre ses actes et ses paroles ou entre sa conduite et celle qui serait à tenir. Ce genre d'esprit dans son fond contient évidemment du comique. Mais ce comique, tout en donnant sa part dans l'effet, l'impression sur le public, n'est pas ici ce qui saille.

L'ingrédient capital, sans quoi le comique inclus n'aurait qu'un faible effet, c'est ici la forme du langage.

Lorsque Perrichon appelle son domestique et lui dit : « Jean, tu sais, j'ai sauvé un homme », il produit de lui-même aux yeux du spectateur le comique qu'il renferme. Le fond que Perrichon livre, trahit, est ce qui fait rire, non une qualité quelconque, une habileté littéraire dans son langage. Il en est de même du Géronte des *Fourberies de Scapin* répétant avec obstination : « Mais que diable allait-il faire dans cette galère? » dans *Tartuffe* du bonhomme Orgon avec son mot : « Et Tartuffe? » Ces personnages sont on ne peut plus comiques, et on ne peut moins spirituels.

Au contraire, prenons la fable du Renard qui a la queue coupée. Elle est excellente pour nous, cette fable, car justement elle contient côte à côte, à notre avis, du comique et du spirituel *de mots* et peut servir à en faire la différence. Le renard à la queue coupée haranguant ses collègues et leur disant ce que vous savez : « A quoi sert cette queue qui s'en va balayant tous les sentiers fangeux ?... Il faut qu'on se la coupe », ce renard, dis-je, et son discours, voilà le comique : car il y a discordance entre le langage et les vrais motifs, fausseté que le patient manifeste de lui-même. Voyez, après, la réponse de l'adversaire : « Votre avis est fort bon, dit quelqu'un de la troupe, mais tournez-vous, de grâce, et l'on vous répondra ». Voilà le spirituel.

Ce genre d'esprit est bien du comique qu'une personne tire d'une autre et produit à ses dépens. Cependant si l'adversaire du renard à la queue coupée lui disait : « Ah! oui, nous savons, vous, vous avez la queue coupée », il ne serait que brutal ou franc. Et bien que l'inconvenance qu'il y a dans le Renard fût tout de même signalée, il n'y aurait pas là d'esprit, quoiqu'il pût y avoir du comique. Mais « ce quelqu'un de la troupe » a pris un autre tour, un autre biais, plusieurs biais même. « Votre avis est fort bon », concession apparente, approbation fausse, *antiphrase*. « Mais tournez-vous, de grâce », formule aimable dans la bouche qui vous assomme en même temps par le mot « tournez-vous ». Et ce « tournez-vous » qui fait image, qui suggère l'idée de toute une scène : le renard forcé de se tourner, l'indécence de son derrière mis à découvert, et toute l'assemblée éclatant en rires, en huées. Nous voyons donc très bien que l'esprit est dans la manière de relever l'inconvenance. Il y faut un biais, un tour, s'écartant de l'expression droite et simple et

par suite trop *prévue*. Et cette altération de l'expression directe, cette sorte d'infléchissement, tient d'abord à la *fiction de sentiments qu'on n'a pas*.

Dans le *Jupiter et la Besace* de La Fontaine, le singe passe en revue les animaux ses compagnons. Il arrive à l'ours et le trouve bien mal bâti : le dire brutalement n'est pas dans le goût du singe, car il a de l'esprit. Comment indiquer la chose sans la dire? Quand on est mal fait, il y a une conduite à tenir si l'on est un peu avisé : ne se produire que modérément en public — ne se marier pas — ou au moins pas avec une jolie femme — s'habiller d'une façon peu voyante — ne pas donner libéralement sa photographie. Si l'on conseillait à l'ours quelqu'une de ces précautions, cela suggérerait l'idée de se demander pourquoi, et ce pourquoi serait bientôt trouvé. Mais quelle précaution choisir de préférence dans l'intérêt de l'effet? Évidemment la plus singulière, la plus étrange; car on s'en demandera plus vivement « pourquoi », et la réponse aussi surgira plus vite, et avec plus de relief. Le singe, homme d'esprit, choisit en conséquence : « Jamais, s'il veut m'en croire, il ne se fera peindre ». S'il avait dit: « Jamais, s'il veut m'en croire, il ne se mariera », il eût assurément moins bien trouvé.

Faire entendre une chose qu'on ne dit pas expressément par une autre chose qui devient comme le signe ou le substitut de la première, faire entendre la cause, comme fait le singe, par l'une de ses conséquences, ou, au contraire, suggérer l'effet par la cause, ou le tout par l'une de ses parties, voilà le procédé. Et plus ce qu'on sous-entend, et que cependant on suggère, est ample, détaillé, nombreux, par comparaison avec l'expression abrégée, amincie, effilée, plus il y a de sous-entendu, et plus on paraît spirituel. Le langage usuel a ici une bonne métaphore. Ces façons de dire sont des « pointes » ou des « traits » d'esprit. Il semble en effet qu'on fait voir toute une chose en la montrant rien que par l'un de ses angles ou par une arête aiguë.

Ceci nous conduit à un genre d'esprit assez inférieur, artistiquement parlant.

Dans *le Demi-monde* de Dumas, une femme parle d'un jeune homme qui a déjà tué quelqu'un en duel. « Ah! dit-elle, c'est bien entrer dans la vie. — Oui, dans la vie des autres », lui répond-on. L'esprit ici consiste à saisir au vol les termes d' « entrée » et de « vie » et de profiter d'une autre acception qu'ils ont pour retorquer

le propos, en faire saillir l'absurde et l'inhumain. Il y a jeu sur les mots, et, en somme, calembour. Remarquez qu'au fond le comique est absent ou à peu près. Ce qui nous plaît ici, c'est cette espèce de brièveté avec laquelle on retorque, on renvoie au partenaire ses propres expressions.

Très fréquent est dans le théâtre moderne l'esprit obtenu par le jeu sur les mots. Il faut reconnaître qu'en général le jeu sur les mots est lui-même fait pour procurer une antithèse, une opposition cassante entre une demande et une réponse. Et ceci n'est plus jeu de mots, mais tournoi d'idées, de sentiments; et le spectacle de ce conflit nous est ordinairement assez agréable pour provoquer au moins notre sourire. Mais voyez donc comme nous nous éloignons peu à peu du comique. Allons encore un peu plus avant dans cette direction.

La brièveté, la précision, la concision, portées à un certain degré, produisent un effet de surprise agréable, pour l'auditeur doué de quelque dilettantisme littéraire. L'étonnement, dès qu'il est un peu agréable, engendre le sourire. Or ce qui, en nous, engendre le sourire, passe pour être de l'esprit, à cause de la fréquence avec laquelle l'esprit produit en effet le rire et le sourire. Et voici, *par convention*, de l'esprit qui n'est presque plus qu'habileté de style, adresse littéraire, production tout à fait exempte de comique, même d'humeur gaie.

En sens inverse, au-dessous du jeu sur le mot, où l'on tire parti de ses acceptions diverses, plus légèrement encore, et très gaiement, on joue sur l'assonance de ce mot avec un autre, et on obtient des plaisanteries comme celles-ci : « Où cours-je? » « Avec quel as perds-je? » L'image offerte d'objets bas ou ridicules, sinon par eux-mêmes, au moins à la place où on les amène, l'imprévu de leur apparition, produisent l'effet drôle.

Me voici arrivé à un genre d'esprit que pour mon compte je mets tout à fait à part des précédents.

Rien de plus commun chez les poètes que l'emploi de l'analogie : cela consiste à rapprocher deux choses très différentes par une ressemblance tout à fait extérieure, superficielle ou partielle. L'analogie est le principe commun de toutes les comparaisons, allégories, symboles et métaphores qui abondent dans la poésie. Trouver des ressemblances comme celle-ci : « Le navire, errante charrue; le marin, rude laboureur », ou suivre point par point une comparaison

explicite entre la France sous Napoléon et une cavale montée par un écuyer audacieux, violent, c'est faire preuve d'esprit analogique. Cet esprit constitue, entre les diverses sortes d'imagination qu'on peut avoir, la plus brillante peut-être, la plus estimée aujourd'hui, je ne dis pas la plus estimable. Or, si l'analogie abonde dans la poésie sérieuse, on n'en trouve guère moins dans les œuvres plaisantes, et c'est là une nouvelle manière d'*être spirituel*.

Fontenelle, dans une soirée, donnait le bras à une belle jeune femme et la promenait de salon en salon. Chacun accourait à la dame, faire sa cour. Fontenelle chaque fois s'arrêtait avec complaisance. Le mari, piqué au jeu, se présente à son tour. Fontenelle entraîne la dame en disant au mari : « Passez, passez, bonhomme, on vous a déjà donné ». Comment vient à Fontenelle ce mot plaisant? Tous ces quémandeurs d'amour ont fait sourdre en son esprit l'idée du mendiant. Voilà l'analogie primitive. Le mari se présente ; Fontenelle poursuit, achève la similitude : ce mari est un pauvre à qui l'on a déjà donné ; et il applique au mari le mot qu'on dit au pauvre, en pareille occasion. Nous rions de l'analogie imprévue, de l'application d'un propos familier à une situation pour laquelle le propos n'était pas fait, de l'intention malicieuse et du sourire visible de Fontenelle, peut-être de la figure entrevue du mari ; peut-être encore creusons-nous l'analogie et pensons-nous à l'aumône qui a été faite.

Voici un propos un peu gaillard, mais bien amusant, de Mme de Sévigné. On lui racontait que la Brinvilliers, dans sa prison, avait essayé de se tuer par l'introduction d'un bâton pointu, et qu'elle n'avait pas réussi. « Ah! dit Mme de Sévigné, c'est le poison de Mithridate ». Ici, l'analogie est empruntée à l'histoire (c'est proprement une *allusion*), et elle est tirée de bien plus loin. Elle est d'un extrême inattendu ; mais, pour en rire, avouons qu'il fallait écarter toute compassion.

Un mot d'Augier : le prince Napoléon, pourvu d'une liste civile comme prince du sang, expliquait à Augier son dégoût pour la représentation officielle ; le prince se refusait à représenter. « Alors, prince, rendez l'argent », lui dit Augier. Le mot de représentation a naturellement suscité à Augier l'image de la représentation au théâtre. Quand la représentation n'a pas lieu, on rend l'argent. Que le prince fasse de même. Le propos d'Augier est encore de la logique qui achève une analogie primitive.

J'ai hâte de faire une remarque que peut-être il aurait fallu placer

déjà depuis longtemps. Cette remarque très nécessaire, la voici : les divers genres d'esprit que nous avons tenté de discerner se mêlent, se combinent presque toujours à quelque degré. Un même propos, une même plaisanterie assez courte peut renfermer tous les genres, être formée de leur accord. Complexité curieuse de l'esprit; phénomène intéressant, mais aussi quelque peu intimidant. Nous apercevons combien la psychologie mentale en général, et en particulier celle de l'esprit (au sens spécial), est un sujet difficile, épineux, si du moins on prétend le traiter avec quelque rigueur, approchant, si peu que ce soit, de la rigueur scientifique. On n'y mettra jamais trop d'attention analytique, je dirai volontiers de sensibilité discriminative. Vous voyez qu'en somme un exemple, appartenant le plus souvent à tous les genres d'esprit, ne peut être classé que par le genre d'esprit qui y paraît non pas exclusif, mais dominant. Et c'est là finalement une appréciation délicate, sujette à contestation, toujours un peu personnelle.

Il n'empêche; je demande la permission d'essayer un peu la classification que je viens d'ébaucher. Quelques exemples ne feront point mal; ils égayeront peut-être la matière.

On faisait devant Augier l'éloge d'un prédicateur. « Il avait admirablement parlé sur la charité, dit des choses neuves. — A-t-il dit qu'il ne fallait pas la faire? » répond Augier. Comme vivement Augier nous jette sous les yeux la banalité certaine, inévitable du sermon vanté, le rebattu du sujet, la lignée des grands prédicateurs, la multitude des petits qui l'ont piétiné, etc.! et tout cela montré au moyen d'un bout, d'une extrémité, j'allais dire par la corne? Est-ce que cela n'appartient pas au genre pointe, ou saillie, dans la bonne acception du mot?

Mme de Sévigné écrit : « Il faut que je vous conte ce que c'est que notre président; vous croyez que c'est peut-être comme Raguse une barbe sale et un *Vieux fleuve* ». Voilà-t-il pas l'esprit analogique? L'effet tient à ce qu'on me plante devant les yeux, à côté du vrai sujet, un autre objet qu'on est allé chercher au diable vert; ici, par exemple, une statue de fleuve, qui se dresse peut-être encore dans un coin du parc de Versailles ou de Saint-Cloud.

On était en train de plaisanter sur le mariage : on demande à Lauzun ce qu'il répondrait cependant, lui Lauzun, qui n'a pas vu sa femme depuis dix ans, si elle lui écrivait : « Je viens de découvrir que je suis grosse ». Lauzun rêva un instant et dit :

« Voici ce que je répondrais : Madame, je suis heureux que le ciel ait enfin béni notre union. Soignez votre santé, j'irai vous faire ma cour ce soir. » Sauf erreur, il me semble que nous sommes à présent dans ce cas où l'on feint un caractère, des façons de penser, de sentir qu'on n'a pas, qui contrastent gaiement avec ce qu'on est en réalité. Dans la bouche de Lauzun, tel que nous le connaissons, le « Je suis heureux que le ciel ait enfin béni » devient très drôle. Mettez le propos dans une bouche sincère, il n'y a plus rien.

Écoutez un peu ce que A, un juge, dit de l'un de ses collègues : « X ne se porte pas bien. Il a depuis quelque temps à l'audience des insomnies qui nous inquiètent. » A fait certainement après « audience » une petite pause ; l'auditeur s'attend à « des sommeils » : n'est-il pas convenu que les juges dorment souvent sur leurs sièges ? Mais point : au lieu de « sommeils », c'est le mot « insomnies » qui arrive. Nous voilà surpris, et pas désagréablement. A ajoute « qui nous inquiètent ». Si ce pauvre X inquiète ses amis, parce qu'il ne dort plus « depuis quelque temps », il dormait donc auparavant, et serré. Et l'image du juge endormi se présente à nous avec un relief comique. Et enfin nous sentons toute la gaieté malicieuse de A, et la contagion nous gagne.

Il y a dans ce court propos des causes de rire dont j'ai déjà assez parlé. Je n'y relèverai que l'imprévu du mot « insomnies ». Il est juste ce qu'il faut pour nous surprendre. Pourquoi ? C'est qu'il y a dans notre esprit une liaison, une association, non pas absolument fixe sans doute, mais assez ferme entre audience et sommeil. Cette association est brusquement détruite, remplacée par une contraire.

Je viens de citer une liaison assez habituelle entre deux termes, dont l'un apparaissant suggère sourdement l'autre. Nous avons la mémoire pleine de liaisons comme cela, plus ou moins solides, que notre expérience ou celle des autres nous a ingérées. De ces associations qu'il sait très bien être dans notre tête, un homme spirituel tire parti précisément en nous les bouleversant plus ou moins. Souvenez-vous du mot de Voltaire : « Hors de l'Église, point de salut ». Ce dicton nous était connu, familier. Voltaire ne le disloque pas, ne le démolit pas, il le prend tout entier ; mais il le déplace et singulièrement, le fourrant juste à un endroit où il se moque de l'Église. Nous avons le plaisir de retrouver ce que nous connaissons bien, mais terriblement déplacé. En style de rhétorique, c'est la figure dite application.

Les rhétoriques ne reconnaissent pas cette figure toutes les fois qu'il y aurait lieu. Voici par exemple qui à mon sens est une manière d'application. Un ami de Macaulay disait : « Avant de partir pour Calcutta, Macaulay parlait presque trop. Il a bien changé, il a maintenant des éclairs de silence qui rendent sa conversation délicieuse ». Nous avons tous dans notre mémoire cette connexion « des éclairs d'éloquence », de même que des « éclairs de raison », et encore sans doute d'autres éclairs; mais des éclairs de silence! Voilà la jolie surprise. Elle est obtenue par le rappel d'une locution familière à laquelle on plaque une variante bien inattendue. — Évidemment ce n'est pas par là uniquement que le propos nous égaye. Nous nous disons par exemple qu'un éclair de silence ce n'est pas long, et que Macaulay n'est pas revenu si changé de Calcutta, etc.; mais nous sommes maintenant habitués à cette multiplicité de principes risibles qui trouvent moyen de s'entasser dans une toute petite phrase.

Une princesse, un peu biberonne, et qui a gagné une petite trogne à ce jeu-là, se regarde au miroir et, se croyant seule, dit tout haut : « Mais où ai-je pris ce nez-là? — Au buffet », répond derrière elle la voix tranquille d'un arrivant que la princesse n'a pas vu. Nous sourions parce que la réponse s'emboîte avec une simplicité, une justesse parfaite dans la demande, mais avouons que le mot « buffet » y est pour quelque chose, ce qui amène une observation assez importante. Le mot joue souvent dans la production du rire le rôle capital; — d'abord sans doute par l'image de l'objet qu'il suscite, objet réputé vulgaire, trivial ou ridicule à la place où on l'amène, — mais aussi par sa sonorité même. Il y a des mots dont le son amuse, probablement par des liaisons sourdes avec d'autres mots consonants qui sont bas ou ridicules. Cela me semble ici vrai du mot buffet : sa première syllabe *buff*, rappelant *bouff*, me paraît agir par une sonorité ridicule en elle-même. Je donne ceci comme exemple d'un effet qui se produit, je crois, dans une foule d'occasions. Mais voyez comme l'esprit humain est un milieu étonnant : un mot venu du dehors y éveille en un clin d'œil vingt échos différents, y touche vingt cordes dont les vibrations se prolongent obscurément, et la durée d'un éclair suffit pour qu'en réponse vingt impressions surgissant du profond viennent se combiner à la surface, je veux dire dans la conscience, et se résoudre en un sentiment unique.

Somme toute, nous avons discerné quatre façons d'avoir de l'esprit : 1° feindre un caractère comique et parler en conséquence; 2° relever dans autrui avec gaieté ou malice une *inconvenance*; 3° donner la teinte plaisante à quelque chose au moyen d'une analogie plus ou moins poussée; 4° produire de la surprise en jouant avec les mots.

Est-ce que je tiens cette classification pour absolument complète? Elle est complète pour moi, et pour le moment; c'est-à-dire que pour le moment je ne vois pas d'autre distinction à faire : mais je n'ai garde d'oublier un mot de Voltaire dans son article du *Dictionnaire philosophique* : « Et enfin je vous montrerais toutes les différentes façons de montrer de l'esprit, si j'en avais davantage ».

Entre les distinctions que j'ai faites, il en est une cependant qui m'inspire quelque peu plus de confiance.

Trouver une analogie comme celle du mendiant dans l'exemple de Fontenelle, et rendre par là plaisante une chose qui de soi ne l'est pas, qui ne le devient que par cette sorte d'application extérieure, me paraît un procédé décidément à part. Mettez si vous voulez tout le reste en un même bloc, cela n'en fait pas moins deux genres irréductibles.

En revanche, là où l'on pourrait distinguer bien plus que je n'ai fait, c'est dans ce genre d'esprit qui tient à la langue, tellement que, si vous changez le tour, ôtez la figure, l'effet s'évanouit. Il faudrait donc, pour bien faire, distinguer les tours, énumérer les figures, et pénétrer la psychologie de tout cela. Le sujet est tout neuf; il a de quoi tenter. Mais j'ai bien peur qu'on ne le trouvera pas aisé. Je me contenterai ici d'une remarque : toutes les figures de rhétorique, hyperbole, litote, antiphrase, périphrase, métonymie, synecdoque, dont le style grave tire parti pour produire l'émotion sérieuse ou triste, ou poignante, sont employées par l'esprit comique ou plaisant, et, maniées par lui, servent très bien à produire des émotions contraires. N'est-ce pas surprenant, à première vue? Mais c'est que l'émotion primordiale dont l'auteur est animé, triste ou gaie, peint de sa couleur les figures, les tours, neutres par eux-mêmes. L'émotion est le fond du fond. Et c'est parce qu'elle est cela, qu'on peut constater entre le comique et le spirituel, et puis entre tous les genres d'esprit une similitude foncière qui les unit : cette similitude, c'est l'*émotion malicieuse ou gaie*. On observera sans doute qu'ayant deux nuances je ne fais pourtant qu'une couleur, une seule émo-

tion. C'est que du malicieux au gai, et inversement, la transition est insensible, presque habituelle, toujours en instance ; et qu'ici d'ailleurs je dois joindre les deux pour les opposer à l'*émotion grave*, qui a bien, de son côté, aussi plusieurs nuances.

Autre remarque qui est comme un corollaire de la précédente : *Là où l'émotion assimile et réunit, les procédés intellectuels proprement dits font le contraire.* Ce sont eux qui différencient les produits, et si bien qu'il y a beaucoup de difficulté, nous ne l'avons que trop senti tout à l'heure, à vouloir les classifier même grossièrement.

P. LACOMBE.

ÉTUDES CRITIQUES

LA MÉTAPHYSIQUE DE « SCOTUS NOVANTICUS »

Dans les pages qui suivent, on a essayé d'exposer dans ses traits essentiels et d'apprécier la doctrine d'un métaphysicien écossais, M. S. S. Laurie, qui, en 1884 publia, sous le pseudonyme de Scotus Novanticus, une *Métaphysique*[1]. Une analyse de l'ouvrage, préalable à la discussion, était rendue indispensable par ce fait que, notre appréciation de la doctrine se réduisant à une tentative de l'interpréter dans son esprit, l'auteur a le droit d'exiger sinon que nous adhérions à la lettre de son livre, du moins que nous ne la laissions pas ignorer quand nous en parlons au public. Au reste, nous ne saurions trop engager les amis de la philosophie à lire l'œuvre elle-même où ils goûteront le charme d'une pensée vigoureuse et loyale et dont l'expression, toujours claire et sobre, laisse deviner parfois une émotion presque religieuse, mais contenue.

I

La tâche de la métaphysique, telle-que la conçoit Scotus Novanticus, est d'exposer les formes par lesquelles la Raison libre saisit le tout des choses et de montrer que celle-ci est *aussi* la forme de l'existence, c'est-à-dire est Raison-Universelle [2]. La *Métaphysique* débute par un tableau de l'évolution de l'esprit.

De l'action purement réflexe, l'être passe, par une transition inex-

1. *Metaphysica nova et vetusta*, a return to dualism, by Scotus Novanticus, 1re éd., 1884, 2e éd., 1889. — Voir aussi *Ethica or the Ethics of Reason*, 1re éd., 1885, 2e éd., 1891 — (Londres, Williams and Norgate.)
2. Cf. *Metaphysica*, p. 228.

plicable, à la conscience rudimentaire, sentiment (*feeling*) d'une unité de sensation. Ce sentiment est réfléchi dans le monde externe et un premier pas est fait ainsi vers la position d'un objet. L'auteur désigne cet état sous le nom de sensibilité ou stade de la sensation élémentaire. Avec le développement des différents organes des sens, la conscience atteint un stade supérieur, reçoit et réfléchit un complexus d'unités de sensation sous la forme du simple : l'impression n'est plus seulement sentie par l'être comme « un quelque chose qui n'est pas lui » ; mais il réagit et place cette impression en dehors de lui-même, comme un « objet », à l'endroit d'où elle est venue. Ici encore, la transition nous échappe : il n'est pas possible d'expliquer cette transformation, sous l'action d'une force extérieure, de la faculté potentielle de sentir en un sentiment actuel d'un objet extérieur différent d'elle-même. Ce sentiment de l'être d'un objet qui, par réflexion ou réaction, est placé en dehors de moi, à son point d'origine, l'auteur l'appelle Attuition, la plus haute forme de la sensation. L'attuition nous donne en général le *Réel*, c'est-à-dire le Phénomène. Désormais, il y a un objet, et par suite un sujet corrélatif, qui mérite maintenant le nom de sujet conscient.

Jusqu'à ce moment de son évolution, l'homme est un animal, quoique le plus élevé des animaux grâce à la finesse et à la variété de sa sensibilité. Simple sujet conscient, la marque caractéristique de son expérience est son immédiation ; et cette expérience primaire et immédiate, antérieure à l'émergence de la Raison (qui, elle, atteint sa fin médiatement), est triple : sentiment d'une impression, sentiment de cette impression comme n'étant pas le sujet lui-même, mais objet, sentiment de cet objet comme étant ou actuel. Le sentiment de l'Être est universel et immédiat. C'est à ce stade de l'attuition qu'appartiennent aussi la mémoire des « recepts » et leurs associations. L'activité, à ce stade, est l'action réflexe plus la conscience, c'est-à-dire l'action réflexe par et dans le sentiment (*through and in feeling*, p. 25). Par suite, l'entité consciente que nous appelons sujet, est sujet non simplement dans le sens de fondement interne de l'objet externe, mais encore sujet dans le sens ordinaire du terme : déterminé par l'objet, soumis à lui comme un esclave à son maître. Aussi, pour un organisme doué simplement d'attuition, le monde interne ou externe n'est que choses individuelles sans liaison.

Mais l'homme n'est pas seulement doué d'attuition ; en lui se

montre une nouvelle fonction, un nouveau pouvoir qui s'appelle Raison. « Son caractère essentiel est d'être un mouvement qui a lieu dans le sujet conscient et commence en lui, mouvement dont la cause finale est d'arrêter la matière fluente ou le réel dans le sujet en attuition, en vue de la convertir, de pure présentation d'un objet au sujet qu'il dominait, en un objet possédé *par* le sujet et dominé *par* lui. Ce mouvement spontané ou cette tentative qui a lieu dans et par le sujet et qui part de lui doit être désignée sous le nom de Volonté. La Volonté est donc le caractère essentiel de ce que nous appelons Raison; la Volonté est la racine de la Raison et le tout de la Raison est simplement la Volonté et le processus par lequel elle s'accomplit, c'est-à-dire réalise sa propre cause finale [1]. »

Le plus remarquable résultat de ce mouvement de la volonté sera l'élévation du sujet conscient au rang de sujet conscient de soi, la transformation de l'individu en un Ego, une Personnalité. Un autre résultat sera, nous allons le voir, de nous faire passer du sentiment et de l'attuition à la *Connaissance*.

L'apparition de la Raison n'est l'apparition ni d'un nouvel être ni d'une nouvelle individualité : le sujet-individu existe dans le chien comme dans l'homme, mais dans ce dernier a eu lieu « un mouvement de révolte contre l'extérieur, qui s'est terminé par une victoire ». L'émergence de la Raison nous met en présence d'une activité pure, car dans son mouvement primordial cette activité n'a pas de contenu : elle est une volonté, une spontanéité, une liberté. C'est absolument en elle-même que cette Volonté trouve son stimulus : la forme de fin gît cachée dans le fait de son mouvement; en tant que mouvement cinétique (*Kinetic movement*) elle contient et projette une fin comme l'aboutissement vers lequel elle marche. Cette fin est un Percept. La Perception, acte pur, substitue à la domination du sujet, quand il n'est doué que d'attuition, par l'objet, la domination de l'objet par le sujet qui est devenu un sujet *connaissant*.

Ramener l'objet, déjà extérieur, de la conscience attuitionnelle à l'unité de la conscience et le subsumer sous le sujet lui-même, tel est l'acte propre de la volonté qui constitue le percevoir ou le connaître. C'est par le processus suivant que la volonté atteint le percept, sa fin : 1° mouvement cinétique de la volonté contre un présenté (donné dans l'attuition); 2° ce présenté est A, B, C, ou D, etc.; 3° il

1. *Metaphysica*, p. 30.

n'est pas B, C, ou D; 4° c'est pourquoi 5° A est A. Ce processus dialectique qui se développe au moyen des formes de : (1) fin, (2) milieu exclu, (3) contradiction ou négation, (4) raison suffisante, (5) être ou identité, s'achève par l'*affirmation* concrète ou verbale de l'externalité et de l'indépendance, jusqu'alors simplement senties, de l'objet. Les lois primaires de la Raison nous sont ainsi implicitement données dans le processus de la perception et dans leur véritable ordre logique, comme moments d'un seul acte.

La perception est, à son premier stade, la perception du multiple. L'attuition ne donne qu'une totalité, non une unité, et la volonté, quand elle a substitué la perception de cette totalité à sa simple attuition, continue son mouvement pour constituer l'unité dans la perception ou la véritable synthèse qui est le concept sensible (*sense-concept*), concept d'une chose individuelle. Atteint par une succession de perceptions qui sont des jugements, il est une synthèse, opérée par la pure force de la Volonté, de jugements analytiques. Tel est le second résultat de ce mouvement sans fin vers le connaître qui commence à partir du moment où nous voyons émerger cette activité pure et libre, la Volonté-Raison, et grâce à elle.

Avant de poursuivre l'étude de ce mouvement vers la connaissance, l'auteur définit très nettement sa position dans la question de l'objectivité de l'espace et de la possibilité de la connaissance. L'extension est un datum pour la conscience; l'extériorité et par suite l'indépendance de l'objet nous est fournie par une action réflexe sur ce datum, action qui transforme la conscience potentielle en conscience actuelle. La conscience n'étant possible que par ce mouvement réflexe qui constitue les choses comme objets et comme extérieures, on peut dire que l'extension *est* extériorité; la valeur objective de l'idée d'espace est sauvée contre la critique de Hume. L'Espace est un Nécessaire Analytique (*an Analytic Necessary* [1]). C'est ainsi que, nous l'avons vu, la conscience, au stade de l'attuition, nous apporte déjà l'extériorité; la raison, quand elle apparaît, ne fait qu'*affirmer* explicitement ce qui n'était jusque-là que senti. Mais alors se pose la question : si l'objet est vraiment extérieur au sujet, la connaissance de l'objet tel qu'il est est-elle possible, et comment? Scotus Novanticus rencontrait ici la doctrine du réalisme hypothétique et en général l'objection de la relativité de la connaissance humaine.

1. *Metaphysica*, p. 75 et 88.

Il y répond en distinguant un sens légitime des mots « relativité de la connaissance » et un sens illégitime : de leur confusion proviennent les attaques que l'on a dirigées contre le réalisme naïf. Le mot *relatedness* lui sert à désigner le premier, le mot *relativity* le second. L'objet et le sujet sont les termes nécessaires d'une relation ; un terme enveloppe l'autre; voilà en quel sens *seulement* il y a relativité — *relatedness* — dans la connaissance (le réalisme hypothétique ajoute gratuitement à cette idée celle d'une adaptation de l'un des termes de la relation à l'autre — *relativity*). « Si maintenant, continue le philosophe, nous considérons ce fait du point de vue d'un Pouvoir Créateur présupposé — un *ens realissimum* absolu, dont toutes les intelligences sont de simples formes passagères, il est absurde *primâ facie* de supposer que le plan de la création implique à l'apogée même de sa réalisation (*at the very summit of its energising*), qui est la Raison finie, un acte de suicide; qu'il crée dans son plus haut effort un sujet intelligent tout en annihilant dans l'acte même de création la *raison d'être* [1] de cet acte, à savoir le percevoir ou le connaître [2]. » Aussi, contre la doctrine du réalisme hypothétique affirme-t-il que le naïf [1] réalisme naturel conserve son fondement. Il faut aussi se garder, à propos du terme phénomène, d'une connotation trompeuse analogue à celle du mot relativité. Le phénomène ne doit pas être pris comme l'antithèse de l'être : le phénomène *est*. L'Être et son *modus existendi*, le phénomène, constituent la chose qui est devant nous. Toute chose externe dont nous avons vraiment conscience comme telle, est phénomène, *est*; toute la difficulté est de nous rendre compte de ce dont nous sommes *vraiment* conscients. A coup sûr, ce n'est pas d'une grossière matière; nous ne sentons et percevons que des qualités en relation. Et celles-ci, telles que les connaît le physicien, sont objectivement.

Suivons maintenant notre auteur, dont nous verrons dans la suite le dualisme prendre la forme d'un dualisme idéaliste, dans son étude des progrès successifs de la connaissance. L'esprit a déjà atteint à la Perception et au Concept sensible (*sense-concept*). Il va maintenant *généraliser*. La généralisation est due à un acte de la volonté affirmant un percept séparé et affirmant, par un acte synchronique à celui-là, que ce percept a été trouvé dans une pluralité d'objets (généralisation partielle) ou dans toute une classe d'objets (généralisation proprement

1. En français dans le texte.
2. *Metaphysica*, p. 81.

dite). Les mots, tels que « plusieurs » et « tout » sont d'un puissant secours pour consolider et résumer les actes antérieurs de la volonté qui ont progressivement opéré cette affirmation de communauté entre les divers objets; et ici encore il a dû y avoir un synchronisme, réalisé par la volonté, pour que chacun de ces actes particuliers fût possible, c'est-à-dire pour qu'il y eût comparaison et affirmation de ressemblance entre chaque couple d'objets successivement expérimentés. Le *percept abstrait* (p. ex. verdeur, dureté) n'est autre chose que la qualité ou le percept séparé qui a été affirmé dans la proposition générale, avec ce caractère nouveau que la Volonté subsume et affirme en tant qu'*entité* cette qualité commune : elle vise ainsi à sauver, par le relief affecté (*affected emphasis*) de l'affirmation, cette connaissance du danger d'être submergée sous la multitude des affirmations d'objets individuels auxquels cette qualité peut être attribuée comme prédicat.

Le *concept abstrait* (dictum de omni et nullo) doit de même sa naissance à l'activité de la volonté. C'est une unité rationnelle que la volonté a créée en affirmant et réunissant, à son choix, certaines qualités à l'exclusion de certaines autres que les sens avaient pu apporter simultanément. Il ne représente pas une chose : il est un ens rationis, un produit artificiel de la pensée pour la formation duquel la volonté a délibérément employé un groupe de percepts en repoussant un autre groupe qui figurait conjointement avec le premier dans le concept sensible de l'objet. Les images particulières et concrètes qui se présentent à l'esprit quand il veut penser un concept abstrait ne se présentent que pour être aussitôt niées par la volonté qui « lutte pour dominer la nature et émerger au-dessus du sensible ». Mais, dans cette lutte, la multiplicité sensible menace à chaque instant d'écraser la volonté en sa recherche de la dissemblance et de la ressemblance, et, quelque grand que soit le pouvoir de la volonté, elle a besoin de l'aide d'un nouvel outil pour soumettre la Nature et le phénoménal, d'un expédient pour simplifier et abréger sa lourde tâche. Cet expédient dont elle se servait déjà, mais sans s'en rendre compte, dès son premier pas vers la connaissance, est la Médiation, ou perception de la vérité d'une chose par le moyen de la perception de la vérité d'une autre.

Cette Médiation, en effet, nous l'avons vue à l'œuvre dans la perception où l'intermédiaire nécessaire était la Négation (loi de contradiction). Mais elle intervient dans *toutes* les opérations de la con-

naissance : dans la comparaison, où l'intermédiaire est quelque autre percept, dans l'abstraction et la généralisation où il est la négation des percepts autres que ceux qui sont élus pour constituer le percept abstrait et le concept abstrait, dans le syllogisme déductif où il est un concept général, dans le syllogisme inductif où il est une proposition. « Ainsi, conclut notre auteur, toute l'action de la Raison n'est qu'une répétition de l'acte primaire de percevoir, et le tout de la logique formelle est contenu dans ce mouvement dialectique rudimentaire. Cette dialectique est le mécanisme par lequel nous connaissons. » Nous avons vu quels sont les moments inséparables de ce processus dialectique, forme sous laquelle la toute-puissante Volonté se réalise elle-même. Constituant la Raison et rendant la connaissance possible, cette volonté n'existe en fait que pour autant qu'elle domine (*transcends*) les phénomènes. La nature transcendantale de la Volonté relativement aux phénomènes et sa forme, la Médiation, qui donne un caractère de nécessité aux produits de la Raison, font du sensationalisme une double impossibilité.

Jusqu'ici nous n'avons envisagé comme sources de la connaissance que les *data* primaires du sentiment (*feeling*) interne et externe, et elle se réduit aux produits complexes réalisés par l'élaboration que fait subir à ces *data* le processus formel de la Raison-Volonté. Mais, d'une part, la Raison n'est pas purement formelle et, d'autre part, nous possédons des connaissances qui ne peuvent s'expliquer par la synthèse des données des sens et d'un processus simplement formel. Ces nouvelles connaissances ont leur source dans le processus lui-même par lequel nous connaissons : en tant que produits de la pure activité de la Raison elles doivent être appelées percepts dialectiques ou catégories *a priori*, et, dans leur relation aux phénomènes, prédicats synthétiques *a priori*. Ce sont l'Être, l'Absoluto-Infini, la Cause et la Fin.

Le processus dialectique est à la fois le Réel de la raison finie et la Raison dans le tout fini : il est constitutif des choses comme de la raison. La ratio cognoscendi est la même que la ratio existendi et c'est par la première que nous connaissons la seconde. Au stade de la sensation ou de l'attuition, en même temps que nous sentons un objet phénoménal, nous sentons, mais *sentons* seulement, l'être de cet objet. Ce sentiment de l'être se transforme en une *perception* ou connaissance de l'Être lorsque la Raison, entrant en scène, vient

affirmer, in rebus, le fait de l'Être, et si l'être est une donnée universelle du sentiment (*feeling*), l'*affirmation* de l'Être in rebus est un résultat universel aussi du processus dialectique de la perception et se trouve dans chaque moment de cette dialectique. De plus, comme percept dialectique, il est *nécessaire*. Ainsi l'Être est le seul Universel et Nécessaire. Mais nous ne pouvons *connaître* de l'Être que le fait simple et nu : vouloir aller plus loin, quantifier ou qualifier l'Être, serait ipso facto tenter de le contempler phénoménalement, de le constituer phénomène, de rendre fini l'infini. C'est ce que l'auteur appelle : un suicide dialectique.

A l'Être donc, que nous ne connaissons que dans et par sa détermination finie dans le monde, nous ne pouvons donner comme prédicat que lui-même : l'Être est l'Être. Pourtant il a sa notion, puisqu'il est lui-même et non autre chose; et, ne fût-ce que pour préserver la pureté de la notion de l'être en tant que donné, on peut en le considérant non comme une chose (ce qui serait le détruire), mais comme un moment dans le concret, lui donner des prédicats apparents au moyen de ses relations négatives ou positives aux autres faits donnés. Ces prédicats apparents ne sont, à strictement parler, que des impliqués (*implicates*) de la notion de l'Être. C'est ainsi que nous avons pu dire de lui qu'il est le seul universel; négativement ensuite, par rapport au multiple, il est un ; par rapport au complexe, il est simple ; par rapport au divers de la conscience sensible, il est toujours le même. Négativement encore, c'est-à-dire en tant qu'opposé au Fini, l'Être est le non-Fini ou Infini. « L'Être comme tel, dit notre auteur (et c'est même faire à ses yeux une tautologie), est l'Absoluto-Infini. » L'infini est le prius du fini, le positif dont le fini est la négation. Puisque l'un est le prius du multiple, l'Absoluto-Infini le prius du fini, l'Être le prius du phénomène, l'Être est le Potentiel de l'Actuel, le fondement et la source des déterminations.

Ces attributions de potentialité et d'infinité, attributions non synthétiques, mais simplement implicites dans la notion de l'Être, résultent aussi de l'analyse de l'affirmation dialectique : *A est*. L'affirmation gît évidemment dans le *est*, et, sans cet *est* comme prius et fondement logique, il ne pourrait y avoir aucun déterminé. D'autre part, si l'Être n'était pas non-fini, non déterminé, on aurait « A » et non pas « est » : l'Être serait lui-même un déterminé sans rien pour l'affirmer ou le soutenir en tant que déterminé. Le véritable Infini est donc

(nous citons littéralement) « l'Être en tant que fondement non-fini du fini — le non-encore-finitisé — le déterminant non déterminé — le conditionnant non conditionné — le potentiel pas encore [1] ». Il résulte de ce qui précède que Scotus Novanticus maintient, contre l'école de Hamilton, que nous *connaissons* l'absolu (l'Absoluto-Infini, comme il le nomme), quoique nous ne puissions rien connaître *de* l'Absolu. Il y a quelque chose de plus profond que la pensée et la raison finie, c'est le sentiment de l'Être, « le plus grand don de Dieu à l'homme ». C'est dans et par lui que nous trouvons l'Infini : le poète et le sage y trouvent leur réconciliation.

Mais il importe de ne pas confondre, avec l'Être ou le véritable Infini, l'infini sensible (*sensuous-infinite*) qu'on appelle l'Espace et le Temps. Pour percevoir ou penser la limite il faut percevoir ou penser l'illimitable ; mais nous n'atteignons pas ainsi l'infinité, mais l'indéfinité ; nous devons parler, pour nous exprimer correctement, non de l'illimitabilité de l'Espace, mais de la série illimitable des espaces. Il en est de même du Temps, auquel, le fait mérite d'être noté, Scotus Novanticus accorde une existence subjective et une existence objective : considéré dans son existence subjective, il naît d'une double conscience : celle de la continuité de l'être du sujet (durée) et celle du mouvement ou changement qui brise cette continuité en parties. Dans son existence objective, le Temps est défini : les pulsations (*pulses*) de l'infinie Durée. Celle-ci est simplement l'Être continué (*Continued-Being*) : c'est un nouveau caractère (pseudo-prédicat) impliqué dans la notion de l'Être et que sa relation au changement nous fait découvrir. L'Espace et le Temps ne sont pas le véritable Infini. Le véritable Infini comme tel, l'Être (*Being*), est en dehors de toute relation et antérieur à toute relation, il est vraiment non fini ; l'infini de l'espace et du temps, au contraire, naît de l'impossibilité, inhérente à notre raison humaine, de poser dans la perception le fini, la limite, le déterminé sans poser par là même l'illimitable, l'indéfini. Nous n'avons pas le droit de dire que l'Espace et le Temps objectifs sont infinis en fait ; mais nous devons dire que nous ne pouvons « finitiser » leurs séries — « que nous ne pourrions même le faire sans un suicide de la Raison telle que nous l'avons » [2].

Poursuivant notre étude des percepts dialectiques, nous rencon-

1. *Metaphysica*, p. 162.
2. *Metaphysica*, p. 178.

trons maintenant la Cause. Ici, selon notre auteur, une importante distinction s'impose entre la nécessité de ce qu'il appelle le *Prédicat Causal*, ou de a cause comme prédicat universel, et la nécessité du *Nexus Causal* ou du pouvoir producteur, dans une séquence temporelle, d'un antécédent à l'égard d'un ou de plusieurs conséquents. La seconde serait admissible sans la première, car notre tendance invincible vers une régression ad infinitum dans la série des antécédents et conséquents pourrait n'être qu'un simple « cacoethes cogitandi ». Si l'on ne reconnaît pas cette distinction, la notion de cause n'est applicable qu'aux *changements* empiriques d'états se produisant *dans* la sphère des phénomènes finis. Or nous possédons une preuve de la *nécessité* du prédicat causal : c'est que, sous forme de Raison suffisante, il est partie intégrante du processus de la Raison, dès le premier déploiement de son activité, c'est-à-dire dans la perception. Nous avons vu que la Raison suffisante est le troisième moment (séparable seulement au point de vue logique) de ce processus. Le prédicat causal est donc un prédicat synthétique *a priori*. Comme tel, il est le fondement nécessaire des choses et la condition de notre possibilité de les penser. Et l'on ne peut chercher une cause de cette cause fondamentale et ainsi de suite à l'infini : le faire serait transformer la cause en un être d'imagination ou un être d'abstraction, en somme la détruire : ce serait, comme s'exprime notre auteur, sensualiser un percept dialectique.

Quant au nexus causal, il est, pour une conscience qui ne dépasse pas le stade de l'attuition, une séquence dans le temps de deux changements qui, s'associant fréquemment dans la mémoire, produisent une attente du conséquent quand l'antécédent apparaît. Lorsque la conscience arrive au stade de la perception, elle parvient à découvrir quel est, parmi les phénomènes, l'antécédent invariable et *véritable* d'un conséquent : mais cette certitude est simplement encore celle que, tel antécédent étant donné, tel conséquent *se présentera*, et non : *doit* se présenter. L'attente du conséquent est jusqu'ici une anticipation confiante, rien de plus; mais ce que nous appelons lien de cause et d'effet enveloppe l'idée de *nécessité*. Cause signifie cause efficiente et formelle (au sens d'Aristote). D'où vient cette nécessité? Considérée en général, elle vient de l'application, aux termes de la séquence dans le temps, du prédicat synthétique *a priori* de cause qui, nous venons de le voir ci-dessus, nous force à penser les choses comme causées en quelque manière. Considérée

dans le cas de chaque couple particulier de phénomènes, elle provient de l'identité partielle constatée entre leurs concepts : la compréhension de ceux-ci s'est accrue par la nouvelle expérience que donne la séquence dans le temps; les concepts se croisent et se lient au point qu'affirmer l'un, c'est affirmer l'autre. Dans la relation causale : « le feu brûle le bois », le concept « feu » a vu sa compréhension s'enrichir de la qualité « comburant », et le concept « bois », de celle de « combustible ». La nécessité du lien causal est donc une nécessité analytique : c'est un lien *dans la pensée.*

Il nous reste à signaler un dernier percept dialectique : celui de Fin. Donnée dans le moment initial du processus dialectique, elle existe également à chaque pas de ce processus causal dont les moments s'enveloppent l'un l'autre.

Nous avons exploré maintenant les sources externes et internes de la connaissance : nous sommes en mesure de dresser la liste des catégories *a posteriori* et des catégories *a priori* et de nous former une conception rationnelle du monde. Si nous n'avions, pour interpréter la nature, que les catégories *a posteriori*, simple classification des prédicaments des *data* sensibles, la nature ne serait qu'une collection confuse de faits. Les catégories de la Raison pure viennent lui substituer l'ordre, la systématisation et l'unité. Celles-ci se tirent des divers moments du processus dialectique et participent à son apriorité. L'aboutissement de ce processus, l'affirmation A = A est complexe et renferme les affirmations de l'être de A, de sa finitude, de son objectivité, de sa position dans le temps, de son unité et de son identité : affirmations dont la matière était déjà donnée sous forme vague dans le sentiment (*feeling*). Il y a ici parallélisme entre les sens et la Raison. Un parallélisme entre eux se découvre aussi si l'on considère non plus l'aboutissement du processus, mais les différents moments qui le précèdent, à savoir les moments de Milieu exclu, Négation et Cause (celle-ci du moins sous la forme de séquence temporelle). Il y a une logique réelle des choses que la logique formelle de l'esprit reconnaît et interprète. La dialectique de la Raison ne crée pas le contenu de la conscience sensible : elle le trouve déjà existant quand elle apparaît; elle n'en est pas moins *a priori* comme étant un mouvement de la Raison, et, si elle n'ajoute rien à la matière du donné, elle lui donne une forme nouvelle; elle transforme en connaissance ce qui n'était que sentiment. Dialectique et *datum* des sens ont une existence parallèle, harmonique, et ils se

sont mutuellement nécessaires. Sans le *datum* des sens, la Dialectique est vide et purement formelle; sans la dialectique, le *datum* des sens serait lettre morte; la nature ne recevrait aucune interprétation et n'aurait aucun caractère nécessaire.

L'analyse du sentiment (*feeling*) ou de la Réceptivité nous donne, comme catégories *a posteriori* : l'Être, la Quantité, la Qualité, le Repos et le Mouvement, les Relations, entre les êtres individuels, de quantité ou d'espace, de qualité ou de degré, de coexistence et de succession. Ce sont toutes données des sens qui deviennent des prédicaments une fois que la Raison les a affirmées et généralisées. Si l'on ne peut, du point de vue dualiste, les déduire génétiquement d'un principe d'unité, il en va différemment des catégories *a priori*. Les moments du processus dialectique dont celles-ci se tirent sont ceux d'un mouvement unique, celui par lequel la Raison-Volonté affirme. Ces moments nous les connaissons, et, si nous faisons abstraction du mouvement qui fait commencer le processus lui-même et qui, volonté pure, n'est pas *in rebus*, ils nous fournissent les catégories suivantes : Être-universel (absolument infini et fondement de toute détermination possible), Possibilité, Négation, Raison suffisante, Essence et Finitude, Identité, Fin ou But (cause finale). Cette dernière catégorie nous est donnée du moment que celle de cause formelle ou qualitative l'est — et le processus entier étant un processus de médiation est un processus causal, — car on ne peut dans la pensée séparer l'une de l'autre et toutes deux à leur tour renferment implicitement une nouvelle catégorie, celle de nisus cinétique ou initiateur du mouvement, c'est-à-dire de cause efficiente. La liste des catégories *a priori* sera complète quand nous y aurons ajouté deux catégories dérivées : celle de nexus causal — reposant, nous l'avons vu, sur la catégorie de cause et sur la catégorie d'identité, — et celle d'organisation — provenant de l'union de la catégorie téléologique (*a priori*) et du fait *a posteriori* que ce sont des complexes qui sont présentés à nos sens. L'on voit par ce qui précède que les catégories *a priori* nous contraignent à concevoir le tout des choses donné *a posteriori* comme « l'Être procédant à sa propre détermination causalement et téléologiquement ». La Nature est donc un système ordonné, une unité organique, et cette conception est implicitement contenue dans le simple acte de Perception, puisque dans celui-ci sont enveloppées toutes les catégories *a priori*. Et nous avons le droit de faire servir les catégories à interpréter la

Nature non seulement pour nous, mais pour elle-même, puisque c'est seulement in concreto, dans l'acte de saisir la Nature, qu'elles se révèlent à nous. La Ratio essendi est la Ratio intelligendi et vice versa. La Raison est constitutive de la Nature comme de l'homme. La Nature est, selon l'image de notre philosophe, le vêtement sous lequel l'Être-Causal-Absolu se présente lui-même aux sens. Ici nous citons littéralement pour ne pas affaiblir la pensée : « *Mon* pouvoir pensant est la pensée-universelle réfléchie en moi comme conscience finie et devenue moi. Une fois que je vois cela, toutes les choses se réconcilient. L'Être et la Raison, ou, pouvons-nous dire, la Raison en acte constitue le seul noumène en infinie différenciation... En conséquence, la connaissance de l'universelle Raison dans la Nature est la connaissance divine, la connaissance de Dieu, qui est plus proche de nous que « les choses qui sont faites ». La raison de l'homme est une pulsation de l'universelle Raison dans laquelle en vérité nous vivons, nous mouvons et avons notre être. Je ne parle pas, ajoute-t-il, le langage de l'émotion religieuse, mais celui du fait sobre[1]. »

Il ne faudrait pas croire que, aux yeux de Scotus Novanticus, cette doctrine de l'immanence de Dieu dans la nature et dans l'homme soit un panthéisme. Il y aurait panthéisme si Dieu était déclaré immanent comme Être et comme Penser (*Thinking*). Mais dans le monde et dans l'homme ce Penser s'est déterminé lui-même en êtres individuels et est maintenant *Pensée* (*Thought*). Il y est devenu le fini et, si le Penser-Éternel reste le fondement perpétuel du tout, la pensée finie qui en résulte a ses droits propres. C'est encore l'immanence, mais ce n'est plus le panthéisme que pour ces esprits « esclaves des sens[2] » qui ne peuvent concevoir, entre l'Être pensant et sa pensée accomplie, de séparation que spatiale. Quoique, si l'on se place à un point de vue universel, cette dualité ne soit qu'une quasi-dualité, c'est une dualité vraie pour nous, raisons finies[3]. Notre auteur se prononce nettement pour un *dualisme idéaliste*, termes qu'il considère comme n'impliquant aucune contradiction. Le phénomène est, l'Être est; et il n'existe et ne peut exister que l'Esprit et son externalisation. La Nature n'existe que dans, par et pour l'Esprit-Universel, mais si elle ne subsiste pas *par* elle-même,

1. *Metaphysica*, p. 230.
2. *Metaphysica*, p. 236.
3. *Metaphysica*, p. 280.

elle subsiste *pour* elle-même, elle a une existence propre. L'homme seul peut reconnaître cette immanence ; et la reconnaissant, il contemple la Nature et chaque objet comme nécessairement en Dieu, c'est-à-dire *sub specie æternitatis*. Quant au *comment* de la relation entre le sujet fini et l'objet fini, de la transmutation des formes de la nature en sentiment, il est inexplicable : venant de l'esprit universel, elles sont reconverties en esprit au dedans de moi ; on ne peut pas plus expliquer cette transmutation, qu'on ne peut expliquer la transmutation, antérieure à celle-là, de l'Esprit-Universel en Nature-Universelle, de l'Infini en Fini, et de l'Être en Existence, de l'Éternelle Durée en la Finitude du Temps. « Elles sont données comme concret. »

Le dualisme ainsi entendu aboutit à des contradictions insolubles, l'auteur n'hésite pas à en faire l'aveu [1] ; mais il le juge préférable à l'idéalisme subjectif où il voit la « reductio ad absurdum » de la spéculation. Le philosophe est tenu seulement de montrer comment il se fait que ces contradictions sont et *doivent* être insolubles. Ce sera l'objet de la dernière partie de la *Métaphysique*.

Une première classe de contradictions provient du fait que nous perdons de vue les conditions du percevoir (*conditions of perceiving*). La Raison-Volonté, de par le stimulus de la forme vide de Fin et sous l'impulsion de la perception de l'Infini, est poussée à chercher la synthèse complète du conditionné, et pourtant cette synthèse est impossible. Elle *doit* être impossible, car elle serait une synthèse complète de la quantité ou de l'extension, et l'acte même de percevoir l'extension étant l'acte de limiter suppose nécessairement et ipso facto l'affirmation de l'illimité et l'illimitable. Il en est de même, et pour une raison du même genre, en ce qui concerne la synthèse d'une série régressive dans le Temps. Tout aussi insoluble est la contradiction qui se révèle entre la tendance invincible de la Raison vers la diathèse complète du déterminé et l'impossibilité d'atteindre à l'absolument simple, à l'atome d'espace (et aussi à l'atome de temps, celui-ci étant construit seulement en termes d'espace). Et cette diathèse complète *doit* aussi être impossible, non plus, comme dans le cas de la synthèse complète, à cause de la nature même de l'acte de connaître, mais à cause de la nature même de l'espace qui est extension et continuité. L'identité d'un être indi-

1. Signalons ici que, très loyalement, dans tout son livre, l'auteur prend soin d'indiquer au lecteur les questions qu'il laisse sans solution.

viduel, par le fait seul qu'il existe sous des conditions d'espace et de temps, se trouve enveloppée dans les mêmes contradictions, quoique nous devions maintenir la valeur absolue du principe : A = A.

Une seconde classe de contradictions est due à notre tentative illégitime de sensualiser la Dialectique (*sensualizing the Dialectic*). Parce que les percepts dialectiques de l'Absoluto-Infini, de la Cause et de l'Être sont eux-mêmes des présentés à la Conscience, on veut leur appliquer, comme on le fait aux présentés des sens extérieurs, le processus analytico-synthétique; mais ils défient la synthèse, car ils ne renferment pas d'éléments à synthétiser : ils sont les moments, séparables seulement au point de vue logique, de « la dialectique vivante *une* de la Raison ». Les idées transcendantales, comme on les appelle, ne donnent pas lieu à des contradictions si on les prend pour ce qu'elles sont, des percepts dialectiques, simples et absolus, et si l'on ne transforme pas en choses phénoménales ce qui n'est donné que comme des moments dans la dialectique immanente et une de la Nature et de la Raison, c'est-à-dire comme pensée. Loin d'être simplement, ainsi que le voulait Kant, régulatives et de n'avoir de valeur que dans la sphère empirique pour assurer l'unité systématique de la Connaissance, elles sont les seules catégories fondamentales et sont constitutives elles-mêmes du monde sensible. « Comme telles, elles sont elles-mêmes Dieu [1]. » Et, contre le kantisme, Scotus Novanticus affirme nettement : « De l'Être-Causal-Absolu, avec la Volonté et la Fin implicites dans sa notion, nous ne pouvons rien connaître, sauf qu'il *est*. Cause et Fin sont un et ils font un avec l'Être et l'Absoluto-Infini. Et celui-ci nous est donné avec une certitude plus grande que l'assurance d'un monde extérieur, parce qu'il nous est étroitement uni et intime; il n'est pas simplement *en* nous, mais, en vérité, il est nous-mêmes comme raisons en acte (*beënt reasons*). L'Ego fini — l'antithèse ultime de l'universel absolu, contient, dans son acte élémentaire de simple perception, le fondement et le commencement de la réconciliation avec l'universel, car, dans toute perception, j'affirme Dieu [2]. »

Notre connaissance de Dieu sera toujours partielle, et elle est à la fois positive et négative. Négative, en ceci que nous savons que, tout en existant dans le contingent et le phénoménal, Dieu n'est pas soumis à leurs conditions, mais est leur fondement. Positive en ceci

1. *Metaphysica*, p. 278.
2. *Metaphysica*, p. 280.

que les lois de la nature nous révèlent le mode de l'action de Dieu. La métaphysique, comme science, doit s'arrêter là et reconnaître que le reste est mystère. Par exemple, la douleur, la mort et le mal sont inexplicables. Mais une philosophie qui ne laisserait aucune région de mystère à la Foi et à l'Espoir lirait mal dans le livre de la raison humaine.

Quant au nisus transcendant de la Raison, par lequel elle essaie de dépasser le Fini, en un mot l'Idéal ou poursuite de la Perfection, il est de l'essence de la Raison et non un accident. Il s'explique par le caractère du processus dialectique qui est téléologique dans son essence et par celui de l'aboutissement de ce processus qui est détermination et limitation, emportant avec soi la perception corrélative de l'infini. De là l'impulsion de la Raison vers une progression infinie. Évidemment cette impulsion ne peut jamais être satisfaite, car, si elle l'était, d'une part, l'Idéal serait ipso facto converti en réel et aboli, et, d'autre part, cette protension infinie de la Raison deviendrait finie. Mais n'oublions pas qu'il s'agit uniquement ici de l'Infini sensible (*sensuous infinite*), c'est-à-dire de l'Infini au sein du fini, qu'il faut, nous l'avons vu, distinguer du véritable Infini, de l'Un éternel, Dieu lui-même. Celui-ci nous est toujours immanent, à la fois dans le sentiment et dans la Raison et (c'est sur ces mots que s'achève la *Métaphysique*) « même en Le niant, nous L'affirmons sans le savoir ».

II

La métaphysique de Scotus Novanticus repose toute sur la théorie de la Perception. C'est une métaphysique psychologique (il le reconnaît en propres termes) et par conséquent basée sur la vraie méthode. Comment en effet pourrions-nous espérer atteindre au Réel universel, but spécifique de la recherche métaphysique, sinon au moyen de ce Réel qui est en nous et dont nous avons une expérience immédiate ? De ce Réel interne, Scotus Novanticus a choisi une manifestation à l'exclusion des autres, celle qui, quoique interne en son origine et en sa nature, paraît avoir pour fin l'appréhension du Réel objectif, celle où notre Réel, revêtant la forme de connaissance, ne semble atteindre sa plénitude qu'au moyen d'une participation au Réel objectif.

La théorie métaphysique qui est tirée ici de cette étude de la Perception peut se résumer ainsi : La Nature et l'Esprit ne sont que des

expressions diverses de l'Être-Universel (Dieu), qui n'est qu'un autre nom pour la Raison-Universelle. Dès lors, les choses sont rationnelles dans leur essence, de même que l'esprit humain est rationnel dans son essence. Et si de l'Être-Universel ou Dieu nous savons qu'il est Cause, c'est parce qu'il est cette Raison même, dont le processus en nous est un processus causal. Le Réel est donc essentiellement Raison et nous ne sommes pas amenés à dire seulement : « Tout ce qui est réel est rationnel », mais : « Tout ce qui est réel *n'est que* rationnel ». La Raison n'est pas simplement immanente aux choses et à l'esprit, mais elle est *constitutive* des unes et de l'autre. Considéré dans son caractère général, le système est un rationalisme absolu. Mais il faut aller plus loin et dire que, de la théorie de la perception sur laquelle il se fonde, il ne peut sortir qu'un *idéalisme absolu.* Nous allons essayer de le montrer et d'être plus fidèle que Scotus Novanticus lui-même à l'idée mère de son système.

La perception est, à ses yeux, nous le savons, un processus qui comporte, dans son unité réelle, cinq moments séparables au point de vue logique. La perception débute par un « mouvement cinétique » (*Kinetic movement*) de la Volonté, dirigé sur un présenté donné déjà comme objet dans l'attuition. Le premier résultat de ce mouvement est de poser que ce présenté est A, B, C ou D, etc., c'est-à-dire d'appliquer au présenté la loi du Milieu Exclu. Le second est de poser que le présenté n'est ni B, ni C, ni D, etc., c'est-à-dire de lui appliquer la loi de Négation ou de Contradiction. Le troisième est de lui appliquer la loi de Raison suffisante et d'assurer par l'affirmation « c'est pourquoi » le résultat final, qui est l'affirmation de l'être ou de l'identité : A est A. Nous avons donc le processus suivant : le présenté dans l'attuition est A, B, C ou D, etc.; il n'est pas B, C ni D, etc.; c'est pourquoi A est A. Or, en croyant ainsi assurer au présenté l'objectivité, on lui retire précisément l'objectivité qui, dans l'attuition, semblait lui appartenir en propre. Si, en effet, une chose quelconque n'a besoin pour exister que de n'être ni B, ni C, ni D, etc., cette chose a comme raison *suffisante* de son existence une condition *logique* et, par suite, cette existence de la chose ne peut être *que* mentale. La perception, considérée comme l'aboutissement d'un tel processus en nous, peut être définie l'acte par lequel nous nous débarrassons de l'objectivité apparente d'un présenté dans l'attuition pour lui assigner sa seule existence dans notre monde interne. L'unique moyen de sauver l'objectivité du présenté, une fois

admis ce processus de la perception, serait de considérer ce processus comme ayant lieu simultanément en nous et dans l'Être-Universel ou Dieu. Et c'est bien ainsi que le système de Scotus Novanticus, à n'en prendre que l'esprit, nous le fait considérer, par la théorie de l'immanence de Dieu. Tout en recevant, par le processus perceptif, une existence psychique, purement subjective, le présenté reçoit par le fait même une existence objective (toujours psychique), puisque tout ce qui a une existence en nous a par là même une existence dans l'Être universel dont nous ne sommes qu'une manifestation. La valeur objective de la perception repose donc en dernière analyse sur l'existence d'un Dieu immanent à nous et à l'univers, et celle-ci semble nous sauver de l'idéalisme absolu, nous autoriser à admettre un dualisme idéaliste ou idéalisme objectif. Mais nous en sauve-t-elle réellement? Voyons comment et avec quel sens s'établit cette existence immanente de Dieu.

Elle s'établit de la manière la plus simple : l'Être est une donnée universelle (a posteriori) du sentiment et une donnée universelle (a priori) du processus dialectique considéré dans ses moments et dans son résultat (le percept : A est). Or l'Être comme tel est absoluto-infini : « parler de l'Être comme absoluto-infini est une tautologie [1] ». Ainsi l'Être infini, « notion première et fondamentale dans la notion complexe Dieu » et par suite Dieu, ne se prouve pas : donnée immédiate, en somme, du sentiment et de la Raison pour une conscience qui saurait se dégager des illusions sensibles, elle est au contraire le fondement de l'existence logique et de l'existence réelle de tout ce que nous pouvons connaître ou penser. Cela revient à dire que l'Être Infini est notre pensée même. Mais alors quelle différence y a-t-il entre l'Être absoluto-infini, le Dieu de Scotus Novanticus, et le Moi de Fichte, fondement du réel et de l'idéal, bien plus Réel et Idéal à la fois? Car Scotus Novanticus a beau nous assurer — avec une insistance qui montre qu'il a senti que là était la grosse difficulté pour le réalisme qu'il veut établir malgré tout et malgré l'esprit de son système — que l'Être nous est donné comme *in rebus*, tant dans le sentiment que dans le processus dialectique, il ne l'établit nulle part. Car nous ne pouvons accepter, comme preuve de l'objectivité originelle de la donnée du sentiment (*feeling*), l'exposé de l'évolution de l'esprit par lequel débute sa

1. *Metaphysica*, p. 158.

Métaphysique et qui fait progressivement naître la sensibilité, puis la sensation, puis l'attuition, de l'action et de la réaction d'un monde extérieur déjà donné et d'une conscience potentielle. La pétition de principe est flagrante. Sans parler du caractère forcément arbitraire de toute construction génétique de ce genre *au début* d'une recherche métaphysique, nous voici forcés, si nous l'admettons, de considérer la Réalité comme constituée, avant l'apparition de la sensation en général, par une nature inconsciente, d'une part, et une conscience potentielle, de l'autre. Mais une conscience potentielle ne se distingue en rien de l'inconscient et nous n'avons pas le droit de dire : « d'une part, de l'autre part ». Nous n'avons plus qu'une Nature, sans rien en face d'elle. Et comment, par quel miracle, de cette Nature — à supposer que ce mot ait encore un sens maintenant — sort-il ce qui sentira cette nature, ce qui s'opposera à elle comme un sujet à un objet?

Restait, pour établir la thèse, de s'appuyer sur l'analyse du sentiment de l'être lui-même et d'essayer d'y découvrir l'Être comme donné *in rebus*. Notre auteur n'y a pas manqué. Il prétend que la conscience sensible nous donne en fait une triple information : « le sentiment d'une impression, le sentiment de cette impression comme Être (*as Being*), le sentiment de cette impression en acte (*beënt impression*) comme séparée de la conscience sensible, négation de celle-ci et comme située là (« and as *there* »), bref comme un Objet pour un Sujet [1] ». On peut accorder à notre philosophe que la conscience sensible nous donne les deux premières informations, mais pour ce qui est de la troisième, elle n'est plus immédiate et ne peut même pas l'être, parce que ce serait une contradiction, ni plus ni moins. Une donnée *ne peut* être immédiate à un être quand elle nie cet être, fût-ce provisoirement. Cet être serait tout en n'étant pas et tout en proclamant qu'il n'est pas. Cette négation de soi : 1° ne peut être qu'un moment postérieur, le temps conciliant l'être et le non-être — mais alors cette négation est sujette à toute l'incertitude des produits médiats de la pensée; 2° ne peut, sous peine de se limiter chaque fois à ce moment postérieur, avoir lieu *sous le même rapport* que l'affirmation de soi essentielle à tout être. Elle doit être une négation non plus sous le rapport logique de l'existence ou du Réel, mais sous le rapport pratique de l'agir ou de l'Idéal. Mais quoi qu'il en

1. *Metaphysica*, p. 24-5. Cf. p. 147. Voir aussi une exposition un peu différente, p. 18.

soit de ce dernier point, une chose est constante, c'est que dans ses données immédiates, la conscience sensible ne dépasse pas la donnée de l'être de l'impression. Et notre auteur semble l'avoir si bien senti que parfois il ne réclame comme donnée immédiate que celle-là [1]. Mais alors c'en est fait de sa tentative de justifier le réalisme naïf (comme il le nomme lui-même) en s'appuyant sur l'autorité de la conscience sensible. Et ce n'est pas un malheur, car si le réalisme naïf est détruit par là, il est aisé de le remplacer par quelque chose de meilleur.

Nous retournerons-nous maintenant, pour être assurés que l'Être nous est donné comme *in rebus*, vers l'autre face de l'esprit, la Raison? Nous n'en serons pas assurés davantage. En effet, en premier lieu, rien de moins propre que la raison, telle que la conçoit dans son origine Scotus Novanticus, à dépasser le point de vue du sujet. Postérieure, en son apparition, à la conscience sensible ou attuitionnelle, elle vient, par un commencement absolu, se superposer à elle : « un mouvement spontané du sujet », mouvement issu de son activité *libre*, et qu'il faut nommer Volonté, donne naissance à la Raison et à la Connaissance. « La liberté, écrit notre auteur, est le commencement de toute connaissance possible [2]. » Ainsi le sujet recélait en lui une puissance complètement indépendante de la Nature et qui ne se manifeste que maintenant; chose bizarre, si maintenant « il se révolte contre l'extérieur [3] », il s'est laissé être jusqu'ici le jouet [4] de la Nature et même, comme nous l'avons vu ci-dessus, le sujet conscient a dû son passage de la potentialité à l'actualité uniquement à l'action de l'extérieur. Il semble bien, si l'on se reporte à la théorie de l'origine de la conscience sensible, que ce soit un nouvel esprit — rationnel — qui se surajoute ici, on ne sait comment, au premier, — non rationnel. L'auteur proteste énergiquement dans sa *Métaphysique* contre cette dualité irréductible de l'esprit à laquelle on pourrait accuser sa théorie d'aboutir : mais pour trouver un argument à l'appui de ses protestations, il nous faut recourir aux dernières pages de son *Éthique* [5], où il est revenu sur cette question, sentant bien sans doute que sa Métaphysique la laissait sans réponse décisive. Mais les explications qu'il donne dans

1. Cf. p. 147. Voir aussi p. 148 et passim.
2. *Metaphysica*, p. 30.
3. *Metaphysica*, p. 37.
4. *Metaphysica*, p. 25, 28, 38 et passim.
5. *Ethica*, p. 354-355.

les deux pages finales de son second ouvrage ne nous paraissent pas plus décisives. En effet comment y sauvegarde-t-il l'unité d'un sujet qui se montre sous deux aspects aussi hétérogènes qu'une conscience sensible passivo-active [1] (et active seulement d'une activité réflexe) et d'une Raison activité pure [2]? Simplement en alléguant que si conscience sensible et raison ne sont pas un sujet unique à des moments différents de son développement, la Raison pure ne pourrait avoir absolument aucun contact avec le Réel (*how can pure Reason be in contact with the real at all?*). Sans doute : mais précisément ce qu'il faudrait établir, c'est que la Raison pure se trouve ainsi — *malgré* son hétérogénéité essentielle — en contact avec ce que Scotus Novanticus nomme le Réel, à savoir une Nature externe ou interne. Notre auteur postule justement ce qui est en question. Dans le passage même de sa *Métaphysique* où il s'élève contre l'opinion que la Raison, telle qu'il la conçoit, serait un nouvel être surajouté à la conscience attuitionnelle, il écrit : « Tandis que la réceptivité de l'attuition est à juste titre dénommée activité passive, les impressions étant coordonnées par une simple action réflexe, nous avons affaire maintenant (il s'agit de la Raison) à une activité active (*active activity*). Bien plus, elle est une activité *pure*. Car remarquez qu'elle n'a, dans son mouvement primordial, aucun contenu. Elle est, en d'autres termes, Volonté; ou, si nous préférons nous permettre une tautologie, libre Volonté [3]. » Activité pure, sans contenu initial, Volonté libre, comment la Raison pourra-t-elle jamais prendre contact avec le Réel présumé de la Nature? Elle n'y a pas de racines; son monde semble bien être le monde intelligible, et par quel miracle descend-elle ainsi du ciel sur la terre? La Raison ainsi conçue s'est, en somme, donné l'être à elle-même; elle est *causa suî*, comme Dieu, et il y a la même difficulté à comprendre qu'elle ait besoin de donner à sa notion de l'Être les choses pour fondement, qu'il y aurait à comprendre que Dieu ait besoin, pour se donner à lui-même la notion de l'Être, d'aller la chercher dans la Nature, même conçue comme indépendante de lui, et de l'appuyer sur elle. Ce serait pour la Raison, comme pour Dieu, se contredire et nier son essence, telle qu'elle est ici conçue, et, de plus, ce serait se donner une peine bien inutile : on n'emprunte pas ce qu'on possède et sur-

1. *Metaphysica*, p. 37 et passim.
2. *Metaphysica* et *Ethica*, p. 354.
3. P. 37.

tout on ne s'adresse pas à un prêteur dont on ne sait s'il est en état de prêter. Nous ne savons pas si la Nature a l'être ; mais nous savons que, si la théorie de notre philosophe est vraie, la Raison l'a, se l'étant donné à elle-même. Et il aurait dû reconnaître que la Raison, de par la conception qu'il s'en forme, loin de nous donner l'Être comme *in rebus*, nous force à ne voir dans l'être des choses qu'un être *hypothétique* : car l'être que la Raison, elle, possède par elle-même nous étant *immédiatement* donné, nous devons, philosophiquement, essayer de rendre compte du monde sans faire intervenir un autre être, qui ne peut être qu'un « posterius ». *Non sunt entia multiplicanda præter necessitatem.* Mais il y a plus : cet être, hypothétique jusqu'ici, de la Nature devient un être *illusoire*, lorsque l'on considère l'être de la Raison non plus sous son caractère de « prius » par rapport à une Nature, mais sous son caractère intrinsèque d'*absolu* et d'inconditionnel. Car il semble bien que c'est ce caractère que lui donne la théorie de Scotus Novanticus. Dès lors, l'être de la Nature qui n'était jusqu'ici qu'un double présumé de celui de la Raison, devient un être relatif, phénomène, l'Être véritable et unique étant la Raison-Volonté : ce qui nous ramène une fois encore, sous d'autres noms, au Moi de Fichte et à l'idéalisme absolu.

En somme, notre auteur a voulu sauver le réalisme naïf tout en admettant une autre théorie de la perception que celle de la perception immédiate, la seule qui puisse le sauver. Mais il va user d'un autre secours, une déduction cette fois, où interviendra, comme nous allons le voir, l'équivalent de la perception immédiate, tant il est vrai que, d'une façon ou d'une autre, le réalisme est lié à cette doctrine.

On peut en effet essayer de nous garantir *a posteriori* l'Être comme donné *in rebus* en prouvant l'objectivité de la connaissance. Car la connaissance prend, naturellement pour ainsi dire, un caractère réaliste, et en établir l'objectivité n'est autre chose que justifier cette portée, cette valeur qu'elle se donne, semble-t-il, irrésistiblement, et montrer que l'affirmation de l'Être, dans la connaissance, a son fondement et sa justification dans l'être existant en dehors et indépendamment de la pensée. Cette preuve ou tentative de preuve que présente Scotus Novanticus et dont nous avons cité le texte se résume à dire que : le sujet pensant supposant nécessairement son corrélatif l'objet pensé, prétendre que le sujet pensant ne parvient pas à connaître objectivement l'objet serait accuser le Dieu

créateur d'avoir échoué à réaliser son plan, puisqu'il aurait créé un sujet intelligent sans réussir à lui rendre possible ce en vue de quoi il créait précisément cet être, ce qui constituait « sa raison d'être », c'est-à-dire la connaissance. — Cet argument revient à fonder la validité de la connaissance humaine sur l'affirmation d'un créateur et d'un plan divin. Or, à mettre les choses au mieux, nous n'avons le choix qu'entre deux alternatives. *Ou bien* cette affirmation ne peut être que l'apogée et le couronnement de la connaissance : mais alors celle-ci doit rester problématique jusqu'à son terme ultime et l'affirmation finale : « Dieu a créé le monde et l'a créé selon un plan de logique humaine », s'établir sans présupposer la validité de la connaissance problématique antérieure ni s'appuyer sur elle, sinon on tournerait dans un cercle. Il vaut donc mieux prendre tout de suite la seconde alternative puisqu'en fin de compte on serait quand même forcé de recourir, en suivant la première, au moyen que la seconde a l'avantage de nous offrir de prime abord. — *Ou bien* cette affirmation d'un Dieu créateur doit être antérieure à la première connaissance et d'une autre nature qu'elle, puisqu'elle ne serait conditionnée par aucun principe logique (devant, au contraire, les rendre tous valables), c'est-à-dire être de la nature d'une intuition supra-sensible et supra-rationnelle : dans cette seconde alternative, nous aurions la perception immédiate de Dieu et cette perception immédiate rendrait valables toutes nos perceptions et connaissances médiates. Le réalisme serait fondé, mais toujours sur une perception immédiate d'un être indépendant de nous. Et pourtant, même si cette intuition d'un Dieu créateur nous était donnée primordialement, nous ne serions pas encore assurés absolument de l'objectivité de la connaissance, car il resterait à savoir quel est le « plan divin ».

Qui osera l'esquisser? Et la vraie question, qui domine tout le débat et que l'argument, par une véritable pétition de principe, suppose résolue affirmativement, c'est de savoir précisément si la raison d'être de la pensée, sa fonction est, comme l'affirme Scotus Novanticus avec la généralité des philosophes, « de percevoir ou de connaître ». Si cette raison d'être, cette fonction était, par exemple, tout entière renfermée dans la pensée elle-même, sans qu'il fallût considérer autre chose qu'elle, l'argument s'écroulerait. — Objet et sujet sont nécessairement termes d'une relation, objectera Scotus Novanticus. — Oui, si vous parlez d'une nécessité logique, formelle, c'est-à-dire que le moi, du moment qu'il se pose en sujet, réclame

un objet *pour* lui; mais remarquez que cela ne nous apprend rien et ne peut rien nous apprendre sur l'objectivité de cet objet : nous n'avons pas dépassé la sphère du sujet. Il y a eu dédoublement de la conscience, du moi, en sujet et objet. Rien de plus. Le principe logique de relatité [1] est satisfait ou plutôt il semble trouver son origine même dans ce caractère du moi ne se pouvant poser comme sujet que s'il se pose un objet en même temps. Comment d'ailleurs pourrait-il y avoir relation si le sujet et l'objet étaient hétérogènes, le second faisant partie d'une sphère dite réelle par opposition à la sphère du premier dite idéale? C'est précisément, nous l'avons vu, le rôle de la perception, telle que la comprend notre auteur, de faire rentrer l'objet, par le processus dialectique qui la conditionne selon lui, de la sphère dite réelle qu'il semblait occuper pour les sens, dans la sphère dite idéale, d'assurer ainsi la possibilité d'une relation intelligible entre l'objet et le sujet. Perception signifiant pour lui connaissance, l'esprit de la doctrine est donc tout à fait contraire à l'idée qu'on se fait ordinairement de la connaissance et d'après laquelle celle-ci ne serait que la *réverbération*, dépourvue de *vraie réalité*, d'un monde extérieur ayant, lui, le *monopole* de la vraie réalité. L'esprit de cette théorie de la perception est de remplacer une aussi naïve conception, matérialiste quoique générale, par la conception d'un sujet *autonome*, doué d'une réalité *intégrale* et possédant une fin en soi, loin de n'avoir pour raison d'être que de réfléchir, comme un miroir, « la Nature ». C'est cette conception qui se dégage aussi de la seconde théorie capitale de la métaphysique de notre auteur, la théorie des catégories. Nous allons essayer de le montrer.

Notre philosophe admet, nous le savons, deux sortes de catégories. Nous n'examinerons pas la liste qu'il en donne et que nous avons mentionnée. Il y a une question préjudicielle. La distinction entre catégories *a priori* et catégories *a posteriori* est illusoire. En effet qu'est-ce que les catégories *a posteriori*? Comme *catégories*, elles sont des affirmations de la Raison, « Reason affirmations », ainsi que le reconnaît notre auteur. Voilà le fait premier qui m'est donné. C'est le caractère *essentiel* de ces présentés de la conscience. Sans la Raison ils n'existeraient pas. Maintenant à ce caractere essentiel,

1. Nous ne disons pas « relativité », pour observer la très juste distinction que S. N. a établie entre « relatedness » (que nous traduisons par : relatité) et « relativity » (relativité). Voir ci-dessus, p. 595.

sans lequel ils n'existeraient plus, on en joint, par les mots « a posteriori », un autre qui les qualifie par leur origine. *Leur* origine : ceci rend la notion des plus obscures. En les appelant catégories, j'entendais dire qu'ils avaient leur origine dans la Raison, qu'ils lui devaient l'être qu'ils possédaient, quel qu'il fût. Et cela était clair. Mais voici qu'on ajoute que leur origine n'est pas là, qu'elle est dans la Nature, dans l'expérience sensible. Pour échapper à la plus flagrante contradiction, on alléguera qu'on entend par là que, sous le rapport de la forme, ce que nous appelons catégories *a posteriori* a son origine dans la Raison, et, sous le rapport du contenu ou de la matière, a son origine dans l'expérience sensible. Cela aussi semble clair, satisfaisant, et pourtant un peu de réflexion nous montrerait que ce n'est rien moins que satisfaisant. Abstraire la forme de la matière est illégitime. On ne conçoit pas une forme sans matière, ni une matière sans forme. Si les sens, par exemple, apportent la matière à ce que vous appelez la catégorie *a posteriori* de qualité, elles l'apportent inséparablement d'une certaine forme et d'une forme qui n'en peut être abstraite sans que la matière qu'elle informait s'anéantisse en même temps. La forme est toujours la forme *de* (propre à, essentielle à) la matière, la matière est toujours la matière *de* (propre à, essentielle à) la forme. C'est aller contre les lois de la concevabilité que de soutenir que l'existence de l'une n'est pas liée indissolublement à celle de l'autre : leur sort est commun, comme l'est dans un cercle celui du rayon et de la circonférence. Elles se conditionnent réciproquement. Par conséquent si l'expérience sensible nous apporte la matière de la catégorie de qualité, par exemple, elle l'apporte avec une *certaine forme inséparable.* Et alors la Raison n'a pas à intervenir, à coopérer à la formation de la soi-disant catégorie ; y coopérer par l'apport d'une forme serait anéantir la donnée du sens, matérielle aussi bien que formelle. Ne disons donc pas qu'il y a des catégories *a posteriori*; mais concluons que toute catégorie est *a priori.* Ou, s'il nous plaît de conserver le terme catégories pour les données de l'expérience, disons qu'il y a des sensibles catégoriques ou des catégories sensibles, et nous attacherons à ces termes le sens que nous pourrons (je ne me charge pas de l'indiquer) ; mais il ne pourra plus être question de *les mettre dans quelque rapport que ce soit* avec les catégories *a priori* (ou, comme c'est une tautologie, avec les catégories). Étant parfaites telles qu'elles sont, ne pouvant subir aucune élaboration, aucune transformation sans s'anéantir,

matière et forme, elles appartiennent à un autre monde qu'à celui de la Raison; notre esprit, en tant que raison, ne peut les penser même, car pour les penser, il faudrait qu'il leur donne sa forme de Raison et les anéantisse. Elles ne peuvent donc nous être d'aucun usage que ce soit, pas plus que nous ne pouvons nous servir d'une quatrième dimension de l'espace. Plutôt que de conclure à cette dualité contradictoire de l'esprit, concluons que le caractère *a posteriori* de certaines catégories est une illusion.

Et il n'est pas malaisé de découvrir l'origine de cette illusion : elle naît d'une conception contradictoire de la réalité propre aux produits de l'esprit. Le rationaliste ne fait aucune difficulté de reconnaître — et notre auteur le fait en termes formels, p. 143 — que les percepts dialectiques, ou catégories *a priori* (Être, Absolu-Infini, Cause, Fin), nous sont donnés d'une manière indépendante de toute information des sens, ce qui leur vaut leur nom de catégories *pures a priori*, que le processus dialectique suffit, seul, à nous les fournir; mais il admet conjointement que l'expérience sensible nous apporte les mêmes données sous forme de sentiment (*feeling*); et celles-ci semblent bien au premier abord faire double emploi (avec la clarté et la distinction en moins) avec les données *a priori* du processus dialectique. Mais il n'en est rien : aux yeux du rationaliste, il n'y a pas double emploi; au fond il entend que ces données se présentant sous forme de sentiment, et ayant pour lui une origine objective, ont par suite une valeur de renseignement objectif et sont propres à fournir un *fondement* au percept dialectique. Sans ce secours et en quelque sorte cette justification, celui-ci ne lui paraît qu'une notion « en l'air », une forme idéelle, sans contenu réel et sans réalité intégrale. C'est-à-dire que notre rationaliste était foncièrement un réaliste ; il partageait, peut-être sans s'en rendre bien compte, la croyance vulgaire, irréfléchie, à la réalité intégrale de ce qu'on nomme la Nature et à la réalité fragmentaire — réalité de simple reflet, de simple réverbération — des faits de conscience. Il était resté atteint du vertige réaliste qui nous saisit tous.

C'est ce vertige qui le fait recourir à cette théorie génétique selon laquelle l'esprit connaissant naît d'une évolution dont presque tout, sinon tout le mérite est attribué à l'action de la Nature. Nous avons vu Scotus Novanticus commencer sa Métaphysique par une théorie de ce genre : c'est à cette théorie encore qu'il a recours ici pour

appuyer son opinion de l'existence antérieure, sous forme sensible, du contenu des intuitions intellectuelles ou percepts dialectiques. Il est nécessaire, soutient-il, d'admettre cette existence antérieure comme un fait, parce que l'esprit est le résultat d'un développement, d'une croissance depuis le mollusque jusqu'à l'homme (*a growth from the mollusc to man*) : chaque degré de ce développement contient en lui une prémonition ou anticipation du contenu des phases postérieures et supérieures [1]. Mais, répondrons-nous, comment peut-il y avoir une évolution de ce genre, à moments tellement enchaînés qu'ils sont, en somme, tous contenus dans le premier dont ils ne font que se dégager successivement, si cette évolution aboutit, à son plus haut période, à l'apparition d'une volonté transcendante aux phénomènes et se manifestant librement sous forme de Raison pure ? Il faut bien alors, ou que ce résultat fût, comme tous les autres, contenu implicitement dans le premier moment de l'évolution : et cela revient à nier cette évolution, puisque son premier moment, de par son contenu réel, en contredirait l'idée, la rendrait inintelligible et d'ailleurs inutile, — ou que cette évolution s'arrête, une fois atteint le stade de la conscience attuitive, et qu'en face de son produit ultime et sans rapport avec lui jaillisse, par un commencement absolu, cette Volonté-Raison avec le processus qui la caractérise : mais alors c'en est fait de la prétention de chercher pour les produits de celle-ci un fondement dans la valeur présumée objective des informations de la conscience sensible ou attuitive, ni une anticipation dans le contenu de celle-ci. Elles n'ont entre elles aucune relation concevable ; elles appartiennent à des mondes distincts ; c'est, sous une autre forme, le monde nouménal et le monde phénoménal, entre lesquels le pont est encore à construire.

En résumé, ni cette preuve qu'on pourrait nommer la preuve génétique, ni la preuve psychologique dont nous avons examiné plus haut la prétention de tirer de la sensation ou de l'attuition, considérées en elles-mêmes, une donnée dépassant la sphère du sujet (preuves qui ne sont autre chose que le réalisme vulgaire déguisé sous un vêtement philosophique), ne peuvent prévaloir contre le fait immédiat de la conscience s'affirmant réalité et fondement de toute réalité — fait immédiat pour quiconque la consulte après avoir fait table rase des préjugés naturels, en quelque sorte, et de toute idée

1. Cf. *Metaphysica*, p. 143.

ou de toute opinion, consciente ou subconsciente, antérieure à l'investigation philosophique.

Reportons-nous donc, laissant là la lettre, à l'esprit du système. Les catégories *a priori*, ou les catégories tout court, l'Être, l'Absoluto-Infini, la Cause, la Fin, ne nous étant pas données et ne pouvant nous être données comme trouvant leur objet en dehors de nous, nous devons en conclure non l'existence d'*un Être* absoluto-infini et cause, mais l'existence du Moi comme possédant ces attributs. C'est, encore une fois, le moi de Fichte, qui est infini et cause, n'étant pas plus mon moi que le vôtre.

Ce serait sortir de notre sujet que d'examiner ici cette théorie. Nous avons à constater seulement que, considéré dans son esprit, le système de Scotus Novanticus dépasse, en les condamnant (déjà il en arrive, dans un passage que nous avons résumé, à se prononcer explicitement pour un dualisme *idéaliste*), le réalisme et le dualisme qu'il s'était donné pour tâche d'établir sur des bases philosophiques.

Et pourquoi? Précisément parce que la théorie de la perception sur laquelle notre philosophe fait reposer tout son système, théorie aussi profonde qu'originale, est tout l'opposé de la théorie de la perception immédiate. Percevoir c'est en somme, pour lui, conférer l'autorité de la Raison, asseoir sur elle ce qui se trouve donné dans la conscience non rationnellement. Qu'est-ce à dire : non rationnellement? Cela veut dire : indépendamment d'un choix, d'un acte délibéré du moi. Percevoir revient à *élire*, parmi les états de conscience, ceux qui seront tenus pour avoir une existence *légitime*. Dans la perception le moi proclame, en l'exerçant, non seulement son autonomie, mais son pouvoir souverain à l'égard de tout objet interne ou externe : l'esprit, d'après ses critères personnels et exclusivement d'après eux (lois logiques de Milieu Exclu, de Contradiction, de Raison suffisante, d'Identité) *y vérifie* les titres de l'objet à l'existence, à la réalité, sans s'inquiéter si cet objet possède ou ne possède pas, pour justifier l'existence qu'il paraît avoir, des titres d'une autre nature et d'une autre origine. Ceux ci, s'ils existent, sont considérés comme non avenus. Telle pièce d'identité — qu'on nous permette cette comparaison — qui est parfaitement valable aux yeux des magistrats de mon pays peut être considérée comme sans valeur aucune par les magistrats d'un pays indépendant du mien. Mais *il faut* que ce dernier pays soit indépendant du mien et dans cet acte

même de non-acceptation s'exprime son indépendance. La Raison (et l'esprit humain est *essentiellement* Raison pour notre philosophe) agit de même dans la perception : elle *décerne* l'existence, la réalité à ce qui se manifeste conforme à ses lois et uniquement sous cette condition de conformité. La Raison ou l'esprit humain s'affirme ici Réalité intégrale et dispensateur de la Réalité. Théorie profonde, à notre sens, telle que peut l'élaborer l'esprit quand se dégageant des préjugés de l'expérience sensible, de la domination de « la Nature », il reconquiert sur l'illusion réaliste la dignité et l'intégralité de son existence. Tout un système de monisme idéaliste pouvait sortir de cette théorie : non pas nécessairement peut-être celui de Fichte; Scotus Novanticus a d'ailleurs montré dans son livre, que l'on s'étonne de ne voir ni connu, ni traduit, hors d'Angleterre, un tel talent de dialecticien, une vigueur et une continuité de pensée si remarquables qu'on aurait pu attendre de lui un système nouveau (ce qui n'est jamais un mal). Nous sommes tenté de lui reprocher une trop grande modestie : après avoir élaboré une théorie personnelle de la perception, il a modestement borné ses visées à consolider par elle des doctrines anciennes, dont les fondements étaient ruinés. Nous ne pouvons nous empêcher de penser qu'il pouvait faire davantage et cette conviction est confirmée par ce fait, que nous avons essayé de mettre en lumière, que la pensée initiale du système brise en maint endroit le moule ancien dans lequel elle est renfermée. Et c'est pourquoi nous avons tenté de saisir l'esprit de la doctrine, même au mépris parfois de la lettre, croyant que c'était le seul moyen de rendre pleine justice au philosophe.

G. REMACLE.

DE L'INFINI MATHÉMATIQUE

Par M. LOUIS COUTURAT [1].

(*Suite et fin* [1].)

VI

L'INFINI MATHÉMATIQUE CONSIDÉRÉ COMME GÉNÉRALISATION DU NOMBRE.

Dans l'œuvre de M. Couturat, l'infini mathématique se présente d'une façon singulièrement insinuante, car il apparaît comme une généralisation du nombre, ayant les mêmes caractères que ces autres généralisations qu'on appelle les nombres qualifiés, fractionnaires, irrationnels et imaginaires. Tous ces nombres, en effet, se présentent d'abord comme des symboles d'impossibilité arithmétique; puis ils deviennent valables dès qu'ils peuvent représenter de nouvelles grandeurs, et les opérations auparavant impossibles deviennent possibles et légitimes quand elles correspondent à des combinaisons de ces grandeurs.

Le grand argument pour justifier ainsi l'infini, c'est qu'il est nécessaire pour maintenir la continuité. Ainsi, deux droites dans un plan se coupent toujours, sauf dans le cas où elles sont parallèles; or ce cas exceptionnel constitue une véritable discontinuité, puisque pour toute position, si voisine qu'elle soit du parallélisme et de quelque côté qu'elle s'en écarte, on a une intersection : on admettra donc qu'il y en a une encore dans le cas du parallélisme, et une seule, bien qu'il semble plutôt y en avoir deux. « Si naturelle que paraisse cette présomption, elle est erronée : les deux points en question, qui semblent séparés par l'espace entier et situés à une distance infinie

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1897.

l'un de l'autre, n'en font qu'un et coïncident rigoureusement. En effet, si les deux droites avaient deux points communs à l'infini (un dans chaque sens), cela serait contradictoire avec l'axiome caractéristique de la ligne droite, qui lui sert de définition : Une ligne droite est entièrement déterminée quand on donne deux de ses points; d'où ce corollaire immédiat : Deux lignes droites qui ont deux points communs coïncident entièrement. On est donc obligé d'admettre qu'une droite n'a qu'un *seul* point situé à l'infini; sans quoi l'on serait conduit à cette conséquence absurde, que toutes les droites parallèles coïncident entre elles (p. 227). » Ne semble-t-il pas qu'une telle argumentation a bien plutôt pour objet d'établir un système de propositions tout à fait générales à un point de vue purement formel, que d'énoncer les propriétés du réel [1]? On trouve ainsi que toutes les droites parallèles ont un point commun unique à l'infini, et que l'ensemble des points répondant ainsi aux diverses directions [2] est une ligne droite, la droite de l'infini.

C'est le principe de continuité qui conduit à voir dans l'intersection à l'infini autre chose qu'une généralisation verbale, et M. Couturat a, pour célébrer ce principe, un chaleureux enthousiasme : « La raison se refuse à admettre la discontinuité au sein de la grandeur, car ce serait y admettre le caprice, le miracle ou le hasard; et si la nature ne fait jamais de sauts, c'est parce que de tels sauts répugnent à la raison. Il y a donc des propositions qui peuvent être absurdes sans être contradictoires, et la contradiction n'est pas le seul vice qui choque la raison. Partant, le principe de contradiction n'est pas le seul critérium de la vérité : il n'en est qu'un critérium négatif, et conséquemment stérile. Le principe de continuité au contraire est une loi positive et féconde de la pensée [3]. »

Nous avons bien peur que la continuité, dans sa splendeur, n'empêche de voir la contradiction. Deux droites parallèles en effet sont partout également distantes : comment dès lors se fait-il

1. Avons-nous le droit d'écrire ce mot « réel », alors que M. Couturat est idéaliste? Non, d'une façon absolue; mais, ou bien il parle de représentations possibles en principe, et alors l'argumentation est la même qu'à l'égard du réaliste le plus endurci, ou bien il ne s'agit que d'une conception irréalisable dans toute représentation comme en soi, et alors nous sommes parfaitement d'accord.

2. Ces divers points sont forcément distincts sans quoi deux droites de directions différentes auraient deux points communs, dont un à l'infini, et coïncideraient par conséquent.

3. P. 270.

qu'elles puissent *effectivement* se rencontrer? Oh! je sais bien qu'il n'y a point là discontinuité, car je ne puis pas montrer le passage brusque de la distance à la coïncidence, puisque, quel que soit le point que je prenne sur la droite, je n'arriverai jamais à celui qui précède la coïncidence; mais n'y a-t-il pas contradiction à affirmer l'*existence* de l'intersection de deux droites équidistantes, même quand on la rejette à l'infini, au sein duquel on a coutume d'opérer la conciliation des contradictoires? Nous ne songeons point à contester l'utilité de la considération des points à l'infini en géométrie, mais nous leur refusons l'existence et n'y voyons qu'une formule expressive, servant à désigner la limite d'un phénomène géométrique qui cesse d'exister.

Il nous semble que cette manière de voir trouve une confirmation singulièrement significative dans le fait suivant que M. Couturat a du reste tenu à signaler et à discuter.

Nous venons de voir comment les points à l'infini du plan forment une droite; or, quand on applique la méthode des rayons vecteurs réciproques, on considère tous les rayons issus d'un point comme aboutissant à un seul et même point, dit *point à l'infini*[1]. N'est-ce pas en contradiction formelle avec ce que nous venons de voir? L'explication consiste à faire remarquer qu'on arrive à ces résultats différents par des voies différentes, la droite de l'infini répondant à la méthode homographique, tandis que c'est la méthode des rayons vecteurs réciproques qui conduit au point de l'infini. Cette différence n'a rien qui puisse surprendre si nous ne voyons dans tout cela que deux processus géométriques tendant vers des limites différentes; mais n'est-on pas en droit de dire qu'il y a contradiction véritable si droite et point de l'infini doivent être des réalités? M. Couturat prétend échapper à la contradiction en disant que tout cela n'est pas, par sa nature même, susceptible de *figure*, et que tous ces paradoxes tiennent, au fond, à ce que l'infini est, comme l'a dit Delbœuf, une *grandeur sans forme* et, par là même, susceptible de prendre toutes les formes; « ils viennent de ce qu'on essaie, illégitimement et en vain, de se représenter l'infini ».

1. M. Couturat fait remarquer que toutes les droites ont par suite deux points communs, ce qui n'est pas contraire à l'axiome de la ligne droite, vu que celui-ci ne vise que les points situés à distance finie. Nous le voulons bien; mais alors pourquoi ne voulait-on pas, tout à l'heure, que deux droites distinctes eussent deux points communs, tous deux à l'infini?

Eh bien! nous le demandons, qu'est-ce que cette figure géométrique sans forme? qu'est-ce que cette chose qui n'est pas une réalité extérieure pour un idéaliste comme M. Couturat et qui, en même temps, n'est pas susceptible de représentation? C'est le plus remarquable mélange de toutes les contradictions, à moins, encore une fois, que ce ne soit l'expression de la limite d'un phénomène qui cesse d'exister : le phénomène variant, la limite variera naturellement et sans qu'il puisse en résulter aucune contradiction.

Dans notre ardeur à critiquer, nous n'avons pas fait ressortir ce que l'infini mathématique a de profondément intéressant, et c'est ce que nous devons essayer de montrer maintenant. A cet effet, nous considérerons en particulier l'un des points étudiés, la corrélation de zéro et de l'infini. Cette corrélation apparaît déjà dans les symboles de la généralisation arithmétique et de la généralisation algébrique du nombre : $(0, a)$, $(a, 0)$; $\frac{0}{a}$, $\frac{a}{0}$; mais c'est à la géométrie seule que M. Couturat entend emprunter sa justification.

Il remarque d'abord que le chiffre 0 commence par désigner le néant de nombre, c'est-à-dire l'absence de toute unité. Mais il peut aussi être considéré comme un nombre entier, puisqu'il constitue une réponse à la question : Combien y a-t-il d'objets dans tel ensemble? Ce rôle se confirme avec l'apparition des nombres qualifiés, qui lui confère une place dans la série des nombres, place qu'on ne saurait laisser vide.

Pour être tout à fait exact, il nous semble qu'il faudrait dire que zéro joue le rôle d'un entier sans être réellement un nombre : il exprime, non pas une réalité, mais l'absence d'une réalité qui pourrait exister. Si l'on demande combien je dois à mon banquier (ou combien il me doit) et qu'on réponde zéro, cette affirmation de l'absence d'une dette *qui pourrait exister* confère à ce mot zéro l'apparence d'un nombre; mais, si l'on demande combien je dois à César ou combien à la lune, la même réponse paraît quelque peu choquante, parce qu'on a pris l'habitude très rationnelle de n'employer ce terme d'arithmétique que lorsqu'il joue le même rôle qu'un nombre. Il n'en est pas moins vrai qu'absolument parlant il n'indique que l'absence d'une relation. Pour en faire un nombre comme les autres, il faut ne considérer les nombres que comme une suite d'écritures sans signification, conformément à une théorie que M. Couturat, nous l'avons vu, condamne énergiquement.

On obtient peut-être aussi le même résultat, bien que d'une façon moins nette, par l'application des nombres aux longueurs, car alors le nombre zéro désigne le point pris pour origine, point absolument quelconque et identique aux autres; cela tient du reste à ce que cette application, considérée par M. Couturat comme l'origine essentielle des nombres fractionnaires et incommensurables, se rapproche singulièrement, quand on lui attribue cette portée, de la théorie même à laquelle nous faisions allusion. Toutefois, on peut encore ici appliquer l'ordre de considérations que nous avons d'abord développé : le nombre zéro exprime l'absence de distance, absence pleine de sens et signifiant la coïncidence, s'il s'agit de deux points, mais dépourvue de sens s'il s'agit d'objets étrangers à la relation spatiale.

Quoi qu'il en soit, zéro et l'infini sont l'inverse l'un de l'autre, et, si l'on admet le premier pour combler la coupure entre les nombres négatifs et les nombres positifs ou comme limite commune des deux séries de nombres, il n'y a aucun motif, dit M. Couturat, pour ne pas admettre son inverse, limite supérieure des mêmes nombres. Il fait valoir fort ingénieusement qu'en analyse on relie intimement zéro et l'infini au moyen de la *transformation par rayons vecteurs réciproques*, grâce à laquelle on ramène vers l'origine les points les plus éloignés du plan : si l'on refuse d'admettre des points à l'infini, le plan transformé présentera un trou à l'origine, cessera donc d'être continu.

Tout cela, répétons-le, est très ingénieusement présenté et montre surabondamment combien l'emploi de l'infini dans la phraséologie mathématique est utile pour généraliser tous les énoncés; mais ces avantages ne sauraient légitimer une *réalisation* que nous avons reconnue féconde en contradictions.

Il nous est d'ailleurs apparu une difficulté d'un ordre spécial, consistant en un certain désaccord entre deux parties des thèses soutenues par M. Couturat. Ici nous voyons la corrélation de zéro et de *l'infini*, du nombre zéro et *du* nombre infini en arithmétique. Or, nous le verrons, M. Couturat admet avec Cantor une infinité de nombres entiers infinis se succédant les uns aux autres comme les entiers finis le font entre eux. Dès lors, on ne voit plus quelle est la corrélation posée, et il semble qu'au lieu de celle-ci on devrait admettre, avec Du Bois-Reymond, celle des nombres infinis et des nombres infiniment petits *déterminés*.

Nous avons soumis cette difficulté à M. Couturat, et voici l'essen-

tiel de sa réponse : « La pluralité des nombres infinis ou transfinis[1] au point de vue *ordinal* n'exclut pas leur égalité au point de vue *cardinal* ou de la *puissance* : ils se confondent tous dans leur rapport aux nombres finis, et a fortiori dans leur rapport avec zéro ; et cela n'est pas plus étonnant que de voir les nombres finis eux-mêmes se confondre dans leur rapport avec zéro. Si donc au point de vue numérique ordinal il y a une infinité de nombres infinis, au point de vue purement quantitatif, il n'y a qu'une grandeur infinie, qui s'oppose à la grandeur nulle de même espèce. »

Tout cela est fort subtil et il faudrait être plus expert que nous ne le sommes pour en apprécier sûrement la valeur ; il y a toutefois un point qui nous surprend : M. Couturat semble dire que tous les nombres infinis ont même puissance ; or on sait que, si cela est vrai du nombre ω et de tous ceux qu'on obtient en lui ajoutant des nombres finis, en le multipliant également par des nombres finis ou même par lui-même autant de fois qu'on le voudra, il existe cependant, pour Cantor, au delà de tous ces nombres une nouvelle série, dite de la seconde puissance.

Un autre point nous laisse perplexe : M. Couturat déclare (et nous sommes du reste bien de son avis) qu'on ne peut qualifier d'infiniment petite qu'une grandeur variable ; mais, pour le prouver, ne devrait-il pas s'appuyer sur une de ces propositions dont il refuse l'application aux grandeurs infinies et qu'on pourrait sans doute renier également à l'égard des quantités infiniment petites ? Nous nous demandons en conséquence si nous ne sommes pas simplement en présence d'une nouvelle manifestation du caractère *informe* de l'infini, qui géométriquement est aussi bien un point qu'une droite : numériquement ne pourrait-il pas, de même, être l'infini pur et simple, inverse de zéro, ou l'ensemble d'une infinité de nombres transfinis, inverses de nombres infiniment petits, au sens que Du Bois-Reymond attribue à ce terme ? Les désaccords entre infinitistes nous donnent seuls l'audace d'énoncer cette hypothèse, à laquelle d'ailleurs, étant finitiste, nous n'attribuons, au fond, aucune valeur.

1. M. Couturat emploie plus volontiers le terme « nombre transfini » parce qu'il indique que le nombre en question est au delà du fini ; il dit au contraire « une droite infinie », parce que celle-ci est aussi dans le fini. On voit que son vocabulaire diffère essentiellement de celui de M. Paul Tannery (*Sur le concept du transfini*, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de 1894).

VII

Les ensembles de Cantor et l'infini.

Après avoir étudié le nombre infini considéré comme une généralisation du nombre analogue à ses autres généralisations, nous allons examiner la théorie des *ensembles*, grâce à laquelle Cantor a fondé toute une science des nombres infinis. Pour l'instant, nous n'examinerons pas si cette théorie permet d'épuiser la notion de continuité, car nous n'avons pas besoin présentement d'aborder cette difficulté, puisque, si le continu suppose l'infini, celui-ci n'implique pas le continu.

On a prétendu parfois écarter la théorie des ensembles comme n'appartenant pas véritablement à la science; mais nous ne croyons pas qu'elle prête au reproche de contradiction, le seul qui puisse faire rejeter une théorie mathématique. Aussi l'admettrons-nous, jusqu'à preuve contraire, comme parfaitement valable; mais nous nous réservons d'en faire la critique philosophique, car autre chose est d'accepter un exposé mathématique dans ce qu'il a d'exclusivement scientifique; autre chose est d'adhérer aveuglément aux thèses philosophiques qu'on a pu entremêler à l'exposé mathématique.

Mais, avant d'aborder cette discussion, nous devons faire une remarque, que nous emprunterons du reste à M. Jules Tannery [1]. Dans sa préface, M. Couturat prévient le lecteur qu'il est idéaliste, et cela l'amène à nier la distinction de l'infini virtuel et de l'infini actuel. Toutefois nous ne croyons pas que ce soit là une conséquence nécessaire de l'idéalisme : quand le réaliste parle d'une infinité d'objets distincts, l'idéaliste doit parler d'une infinité de représentations distinctes aussi, et l'infinité de nombres donnée par une certaine loi de formation ne sera pas plus réalisable pour le second que pour le premier. Le finitiste, en un mot, nie également la possibilité d'une infinité d'objets distincts et celle d'une infinité de représentations distinctes, mais il ne nie que cela, et, pour lui, réalisme et idéalisme ne doivent en rien influer sur le fond de la question.

Ceci posé, reprenons, avec M. Couturat, les bases mêmes de la théorie des ensembles [2]. « On dit qu'un *ensemble* de nombres est

1. Voir le compte rendu de la soutenance de thèse, *Revue de Métaphysique* de juillet 1896, supplément, p. 19.
2. Voir, à l'Appendice, la Note IV, p. 617 à 655.

défini, si l'on donne le moyen de reconnaître si tel nombre que l'on veut appartient ou n'appartient pas à l'ensemble considéré. » On appelle *élément* d'un ensemble tout nombre qui appartient à cet ensemble. On dit que deux ensembles bien définis ont la même *puissance*, si l'on peut établir entre eux une *correspondance univoque et réciproque*, de telle sorte qu'à chaque élément de l'un correspond un élément de l'autre, et qu'à deux éléments différents de l'un correspondent deux éléments différents de l'autre. Autrement dit : si à chaque élément de l'un correspond un élément, et un seul, de l'autre, et inversement.

Deux ensembles de même puissance sont dits *équivalents*. On les appelle *semblables* lorsque la correspondance univoque et réciproque est effectivement établie entre eux. Un ensemble A est dit faire *partie* de l'ensemble B, si tout élément de A appartient à B. Si de plus B fait partie de A, les deux ensembles sont *identiques*. Si au contraire quelque élément de B n'appartient pas à A, l'ensemble A s'appelle *partie intégrante* de B.

Nous n'avons aucune objection ni remarque critique à formuler au sujet de ces définitions. Au contraire, la définition d'un ensemble *infini* mérite l'examen le plus attentif. Sa définition la plus simple, qu'on pourrait tirer de maint passage de la thèse que nous étudions, serait la suivante : Un ensemble est infini lorsqu'il est impossible d'épuiser ses éléments, en les comptant successivement. Telle n'est pas celle de Dedekind, que suit ici M. Couturat : pour lui, un ensemble est dit *infini*, quand il est équivalent à une partie intégrante de lui-même. C'est en jouant sur cette définition qu'on prétend réfuter le théorème de Galilée sur l'impossibilité du nombre infini.

La démonstration de ce théorème repose, par exemple, sur la considération de la série des nombres carrés parfaits qui peut correspondre, terme à terme, à la série des nombres entiers, bien que les carrés parfaits soient infiniment moins nombreux que les simples entiers. Or il est clair que, une fois admise sans discussion ni interprétation, la définition des ensembles infinis fait évanouir toute difficulté, puisque c'est la propriété caractéristique d'un ensemble infini de pouvoir correspondre, élément à élément, à une de ses parties intégrantes.

Si nous considérons dans leurs lois de formation les deux ensembles en question, cette propriété caractéristique n'offre rien, je ne

dirai pas de contradictoire, mais simplement de paradoxal. Comme le carré de tout entier est un entier, il est évident que, élevant un entier quelconque au carré, j'obtiens à la fois le terme correspondant de la seconde série et un autre terme de la première. On saisit d'ailleurs immédiatement que deux ensembles finis, au sens ordinaire du mot, ne sauraient jouir de ladite propriété, car l'un serait épuisé avant l'autre : l'inexhaustibilité seule rend le fait possible.

Si maintenant nous considérons l'ensemble des entiers et celui de leurs carrés comme donnés soit matériellement, soit comme images dans un esprit, humain ou autre, la situation change du tout au tout. Établissons, par exemple, la correspondance élément à élément, en plaçant chaque carré parfait au-dessous de sa racine ; puis, envisageons un nombre quelconque, mais fini, de ces couples de nombres. Nous y voyons que la ligne supérieure contient des nombres omis dans la ligne inférieure, laquelle, par contre, contient des nombres plus grands que le dernier de la ligne supérieure. Si nous prenons une plus longue série, le même fait se retrouve en s'accentuant d'autant plus que la série se prolonge plus loin, et cette loi se poursuivra indéfiniment. Là-dessus, l'infinitiste ne nous contredira point, car nous n'envisageons ainsi que des ensembles finis; mais, nous dit-il, si au lieu de ces images limitées, vous supposez un esprit qui embrasse le tout, alors chaque nombre inférieur correspond bien à un nombre supérieur et réciproquement, comme tout à l'heure, mais un changement radical s'est produit : tandis que, précédemment, chaque terme de la série supérieure non compris dans la série inférieure était compensé par un terme de cette dernière non compris dans la première, ce qui seul permettait leur correspondance terme à terme, maintenant toutes les images de la série inférieure se trouvent dans la série supérieure, tandis que celle-ci en contient une infinité qui ne sont pas dans l'inférieure, et vous ne sauriez vous en étonner, car c'est là précisément la propriété qui définit une série infinie, bien loin que le fait soit contradictoire.

Cette définition, nous ne l'avons pas repoussée, et nous n'avons eu garde de le faire, car elle est parfaitement rationnelle quand on étudie les ensembles dans leurs lois de formation; mais nous soutenons qu'il y a précisément contradiction à poser ces ensembles comme réalisés, et ce n'est pas en invoquant cette définition qu'on répondra aux objections, puisque ce qui est incriminé c'est l'application même qu'on prétend en faire. Or, qu'il y ait, dans la série

supérieure, peu ou beaucoup de termes manquant dans la série inférieure, il est contradictoire, si tous les termes de celle-ci sont dans la première, qu'elles puissent se correspondre exactement terme à terme. Chaque fois, en effet, qu'on retire un terme d'une des séries, il en résulte une suppression de correspondance qu'on ne peut rétablir qu'en déplaçant un autre nombre et supprimant ainsi une autre correspondance; il n'y a d'ailleurs aucune raison pour qu'il n'en soit pas ainsi si les deux séries sont prolongées à l'infini, car le propre de la réalisation des ensembles infinis est précisément de supprimer cette indétermination qui subsiste toujours dans l'indéfini.

Cette critique de la définition des ensembles infinis nous paraît résoudre les questions soulevées par les théories de Cantor, au point de vue qui nous occupe. D'une part, en effet, elle condamne la thèse de l'infini numérique réalisé, soit comme existence extérieure, soit comme représentation, et, d'autre part, elle montre que les théories de Cantor trouvent une base solide dans la considération exclusive des lois de formation des ensembles infinis. Il a donc suffi d'envisager de près ces théories pour faire évanouir ce qu'elles paraissaient avoir d'inquiétant pour la thèse finitiste. Peu importe maintenant que Cantor traite du nombre infini ω, nombre des nombres entiers, et du nombre Ω, qui marque encore l'origine d'une nouvelle classe de nombres. Tous nous sont donnés par leurs lois de formation et ne valent que par là.

Certains, peut-être, penseront qu'il n'y a dans tout cela qu'une querelle de mots : c'est possible; mais le meilleur moyen pour dissiper le malentendu est de préciser autant que l'on peut sa pensée, et nous serions fort heureux que les explications qui précèdent pussent amener un accord, ou, tout au moins, un meilleur énoncé du différend.

VIII

Les ensembles et le continu.

Pour compléter l'étude des ensembles que nous venons de faire au point de vue spécial de l'infini mathématique, nous allons les envisager dans leur rapport avec le continu, après avoir fait remarquer que celui-ci, supposant l'infini, ne saurait être réalisé. Nous examinerons deux questions : l'ensemble des nombres rationnels et des

nombres incommensurables, ces derniers étant définis par la méthode des coupures, épuise-t-il le continu, et, d'autre part, les nombres transfinis permettent-ils d'épuiser cet ensemble par voie de dénombrement?

Nous discuterons d'abord cette dernière question, car elle provoque quelques remarques utiles à l'étude de la première, et nous commencerons par examiner le dénombrement des nombres rationnels au moyen de la suite des entiers. Dire qu'on opère ce dénombrement, c'est dire qu'on peut poser la loi de formation d'une suite de nombres rationnels telle que tout nombre rationnel y soit inscrit à un rang défini si on la prolonge suffisamment. Or on montre aisément qu'une telle suite peut être formée : si nous considérons, en effet, les fractions $\frac{m}{n}$ telles que la somme des deux termes égale un nombre donné N, ces fractions s'écriront toutes ainsi :

$$\frac{N-1}{1}, \frac{N-2}{2}, \ldots, \frac{2}{N-2}, \frac{1}{N-1},$$

et, si l'on donne successivement à N les valeurs 2, 3, 4, etc., on obtiendra des groupes successifs de fractions que l'on pourra ranger à la suite les uns des autres, de façon que chaque fraction corresponde à un nombre entier déterminé :

$$\begin{array}{l} \frac{1}{1}, \frac{2}{1}, \frac{1}{2}, \frac{3}{1}, \frac{2}{2}, \frac{1}{3}, \frac{4}{1}, \frac{3}{2}, \frac{2}{3}, \frac{1}{4}, \ldots \\ 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, \ldots \end{array}$$

On démontre que le nombre entier λ correspondant à la fraction $\frac{m}{n}$ est donné par la formule :

$$\lambda = \frac{(m+n-1)(m+n-2)}{2} + n,$$

et que λ prend toutes les valeurs entières, et chacune d'elles une seule fois, quand m et n prennent chacun une fois toutes les valeurs entières [1].

Si l'on considère la série de fractions qui précède, on y remarque

1. Il est clair que, certains nombres fractionnaires distincts étant égaux entre eux, il faudrait ne faire figurer que l'un d'eux dans la suite, le premier par exemple, si l'on voulait dénombrer les points divisant un segment en parties commensurables entre elles.

un caractère inévitable, qui se retrouverait forcément dans toute autre série analogue : les fractions successives augmentent et diminuent tour à tour, au lieu d'aller constamment en croissant ou en se réduisant. C'est qu'en effet, entre deux nombres donnés quelconques, il existe une infinité de fractions, si bien que, parti de l'un, on ne pourrait jamais arriver à l'autre si l'on devait franchir tous les intermédiaires, ou mieux, on ne pourrait même pas débuter dans cette marche indéfinie, puisqu'il n'existe aucune fraction qu'on puisse dire la plus petite de celles qui sont plus grandes qu'un nombre donné. On voit dès lors à quoi se réduit le *dénombrement* des nombres rationnels : c'est bien exclusivement au fait que, en vertu d'une loi de formation, on peut les ranger dans un ordre linéaire de façon que tout nombre rationnel donné y ait sa place.

Réduite à cela, la possibilité de dénombrement peut s'étendre à des ensembles infiniment plus nombreux sans que nous ayons à nous en étonner. Ainsi en est-il de celui des nombres algébriques, et le résumé de la démonstration en ce qui les concerne va nous montrer comment pourrait se manifester l'impossibilité de ce dénombrement. Étant donnée l'équation à coefficients entiers :

$$a_0 x^n + a_1 x^{n-1} + \ldots + a_{n-1} x + a_n = 0,$$

on appelle *hauteur* d'une quelconque des racines de cette équation le nombre entier :

$$N = n - 1 + |a_0| + |a_1| + \ldots + |a_{n-1}| + |a_n$$

Chaque nombre algébrique a ainsi une hauteur finie et déterminée, et l'on démontre qu'inversement à chaque entier N ne correspond qu'un nombre fini de nombres algébriques l'ayant pour hauteur : si l'on range ceux-ci par ordre de grandeur, ils formeront un ensemble fini et bien ordonné. Faisant dès lors N égal successivement à 2, 3, 4,... et mettant bout à bout les ensembles de nombres algébriques correspondant à chaque valeur de N, on obtiendra une suite linéaire contenant tous les nombres algébriques réels.

Or on voit que le succès de la méthode a tenu à ce qu'à chaque valeur de N ne correspond qu'un nombre fini de nombres algébriques l'ayant pour hauteur : s'il en avait été autrement, nous n'eussions pu écrire bout à bout ces divers ensembles, puisque, dès qu'il s'en serait rencontré un qui fût infini, il eût intercepté la route aux

autres. Force eût donc été d'inscrire ces ensembles sur des lignes distinctes s'embranchant sur celle qui eût été formée par les valeurs de N, c'est-à-dire par la série des entiers. Rien n'empêcherait d'ailleurs de le considérer comme aussi bien *dénombré* de cette façon que sous une forme linéaire, mais on ne doit pas perdre de vue le sens très particulier attribué, en toute cette discussion, au terme « dénombrement ».

Si de l'ensemble des nombres algébriques nous passons maintenant à celui des nombres réels, nous trouvons qu'il est de puissance supérieure à la première, et l'on démontre d'ailleurs qu'il est de même puissance que l'ensemble des nombres réels compris dans un intervalle défini quelconque [1]. On distingue donc ainsi deux puissances, et *l'on dit* que l'ensemble des nombres réels est de la *seconde* puissance. On se rend compte de cette différence de puissance, car, si nous avons une définition positive du nombre incommensurable et par suite du nombre transcendant [2], nous ne pouvons poser aucune loi de formation permettant d'engendrer tous ceux-ci d'une façon systématique, en sorte que nous ne voyons pas comment on pourrait en opérer d'aucune façon le dénombrement.

En même temps, il nous semble bien que les nombres incommensurables ajoutés aux nombres rationnels épuisent tous les nombres réels pouvant exister dans un intervalle donné. C'est là, croyons-nous, une conséquence nécessaire de l'impossibilité, niée d'ailleurs par Du Bois-Reymond, de l'existence d'infiniment petits déterminés, si l'on y ajoute le fait de la connexité des nombres rationnels. En effet, si l'on répartit tous ces nombres en deux classes telles qu'il n'existe pas dans la classe inférieure un nombre plus grand que tous les autres, et dans la classe supérieure un nombre plus petit que tous les autres, tout mode de répartition satisfaisant à cette condition définit un nombre incommensurable. Or la coupure ainsi déterminée ne saurait être occupée par deux nombres distincts, puisque la différence de deux nombres rationnels appartenant respectivement aux deux classes peut être rendue plus petite que toute quantité donnée. Si d'ailleurs nous épuisons ainsi, théoriquement, la possi-

1. $y = \frac{1}{x} - 1$ ou $x = \frac{1}{y+1}$; quand x varie de 1 à 0, y varie de 0 à $+\infty$, et inversement.

2. La définition de ce dernier apparaît comme purement négative (tout nombre non algébrique); mais le fait qu'il doit répondre à la définition des nombres incommensurables lui confère un sens positif.

bilité de former des nombres réels, nous ne le faisons qu'en principe et d'une façon quelque peu stérile, puisque, nous l'avons dit tout à l'heure, nous ne possédons aucune méthode générale pour réaliser cette formation : tout ce que l'on peut dire, c'est que tout nombre réel est forcément un nombre rationnel ou un nombre défini complètement par un mode de répartition des nombres rationnels.

Dans de telles conditions, il paraît bien que les nombres transfinis soient impuissants à dénombrer la totalité des nombres réels, car comment pourrait-on établir une correspondance terme à terme entre un ensemble de telle puissance qu'on voudra et un ensemble, défini sans doute, mais qu'aucune loi de formation ne permet d'engendrer méthodiquement ?

Cette propriété de l'ensemble des nombres réels le rend tout à fait propre à exprimer arithmétiquement l'idée du continu et par suite à mesurer tous les segments qu'un point peut déterminer sur une droite. Cantor, nous l'avons déjà dit, a donné une définition précise et mathématique de la continuité, et son étude est grandement intéressante ; mais, après elle, on pouvait se demander, semble-t-il, si l'ensemble des nombres réels, défini comme nous l'avons vu, est non seulement continu au point de vue de cette définition, mais comprend bien tous les nombres possibles, de façon à pouvoir mesurer, par exemple, la distance de tous les points d'un segment de droite à son origine. Nous voyons qu'on peut répondre affirmativement, en s'appuyant sur les considérations qui précèdent.

IX

La grandeur et sa mesure.

Nous avons quelque peu interverti l'ordre adopté par M. Couturat, car il n'aborde la critique de l'infini (dans un esprit bien différent du nôtre, on a pu le voir) qu'après avoir étudié la grandeur. Mais il nous semble que nous avons été induit par lui-même à agir ainsi. Si en effet il considère la grandeur comme la seule base logique de la généralisation de l'idée de nombre, il en a cependant rejeté l'examen après celle de cette généralisation, alors que rien ne s'opposait, semble-t-il, à ce qu'on fît immédiatement la critique de l'infini et du continu, et l'on comprendra que, n'accordant pas à la

grandeur la même importance que M. Couturat, nous nous soyons laissé aller à achever immédiatement ce sujet, amorcé par le chapitre sur l'infini mathématique.

Si d'ailleurs M. Couturat fait reposer la généralisation du nombre sur la grandeur, il est loin, nous l'avons vu, de définir le nombre comme l'expression de la mesure d'une grandeur, et il fait remarquer à ce sujet que l'idée de mesure n'intervient pas dans l'invention des nombres négatifs et imaginaires, et c'est l'idée générale de *correspondance* qui, à ses yeux, justifie toutes les formes du nombre généralisé.

Sur l'impossibilité de définir la grandeur, il développe des considérations bien ingénieuses, critiquant les diverses définitions qu'on en a données, en montrant qu'elles reposent toutes sur les idées d'égalité et d'inégalité, qu'on ne peut concevoir elles-mêmes sans savoir ce qu'est la grandeur. L'idée de celle-ci est donc indéfinissable ; elle est une notion primitive et irréductible, dont la science a comme premier axiome : « Deux grandeurs de même espèce sont égales ou inégales », l'idée d'inégalité ne supposant pas forcément celle de plus grand et de plus petit, et celle d'égalité se ramenant à la notion d'identité. Dans la pratique d'ailleurs, la constatation de l'égalité se ramène toujours à celle de l'égalité de deux grandeurs géométriques, laquelle s'opère au moyen d'une « coïncidence ». Cette opération suppose un acte original et spontané de l'esprit qui compare deux états physiques différents, séparés dans l'espace ou dans le temps, et « si l'on veut ramener l'idée d'égalité à celle d'identité absolue, ce n'est pas dans les conditions empiriques de la mesure qu'il faut chercher cette identité, mais dans le type idéal de grandeur auquel on rapporte les objets pour les comparer » [1]. (p. 372)

La science des grandeurs repose sur des *axiomes* dérivant de l'idée d'égalité, mais que les purs mathématiciens donnent comme des *postulats*, disant : « Nous appellerons *égalité*, par définition, toute relation entre deux grandeurs de même espèce, qui vérifiera telles et telles conditions ».

Nous avons reproduit tout à l'heure le premier des axiomes de

1. Dans notre *Étude sur l'espace et le temps*, nous avons également ramené l'égalité géométrique à l'idée métaphysique d'identité, et nous avons essayé de montrer comment on pouvait être amené à faire l'application de cette idée (voir p. 20 à 25).

l'égalité, lequel n'est qu'un corollaire du principe de contradiction. Le second axiome, ou de réversibilité, énonce que si une grandeur est égale à une autre, cette seconde est égale à la première : c'est, à nos yeux, une conséquence immédiate de l'identité des deux grandeurs égales; la réversibilité s'étend d'ailleurs au cas de l'inégalité. La même identité fournit le premier axiome d'Euclide : « Deux grandeurs égales à une même troisième sont égales entre elles », ainsi que l'axiome Δ : « Deux grandeurs égales peuvent se remplacer l'une l'autre dans toutes leurs relations ». Ce dernier comprend les deux précédents comme cas particuliers, et par suite mieux eût valu les lui subordonner dans la forme comme dans le fond, au lieu d'en faire un axiome sans numéro d'ordre, qu'on pourrait, comme tel, croire accessoire.

Enfin un dernier axiome dit que : « de deux grandeurs inégales, l'une est *plus grande* que l'autre, l'autre *plus petite* que la première ». Cet axiome a un caractère synthétique et, dit M. Couturat, repose sur une intuition rationnelle.

L'addition fait l'objet de cinq axiomes :

1° « La somme de deux grandeurs de même espèce est une grandeur de la même espèce. »

2° (*Loi commutative.*) « La somme de deux grandeurs ne change pas quand on permute entre elles ces grandeurs. »

3° (*Loi associative.*) « Au lieu d'ajouter successivement deux grandeurs données à une autre grandeur (de même espèce), il revient au même d'ajouter à celle-ci la somme de celles-là. »

4° « La somme de deux grandeurs (de même espèce) est plus grande que chacune d'elles. »

5° (*Axiome de la différence.*) « Si deux grandeurs de même espèce sont inégales, il existe une troisième grandeur telle que l'une des grandeurs données soit égale à la somme de l'autre et de cette troisième. »

M. Couturat prétend ajouter un sixième axiome, celui du *module* : « Si l'on ajoute à une grandeur quelconque la grandeur nulle de même espèce, la somme est une grandeur égale à la première ». Nous ne voyons pas une vraie grandeur dans une grandeur nulle, et ce que nous avons dit à propos du zéro nous dispense d'insister ici. M. Couturat tient essentiellement à cet axiome du module, qui contredit l'axiome IV, mais sans lequel, dit-il, aucune combinaison de grandeurs ne mériterait le nom d'addition : il nous semble qu'il y a

là une querelle de mots à laquelle il ne faut pas attacher trop d'importance.

Plus grave est la question du caractère rationnel des axiomes; la pensée de M. Couturat à ce sujet se résume dans la phrase suivante : « Les principes de la science des grandeurs sont, d'une part, des postulats qui ont besoin, pour avoir une valeur objective, d'être vérifiés par expérience; et, d'autre part, des axiomes nécessaires *a priori*, en tant qu'ils résultent des formes idéales sous lesquelles on doit subsumer les choses sensibles pour les rendre intelligibles : de sorte qu'avant d'être des lois de la nature, ces principes sont d'abord des lois de la raison » (p. 403).

Ici se place une remarque à laquelle M. Couturat attribue une portée philosophique capitale, à savoir que l'on a pu définir l'égalité et l'addition des grandeurs sans supposer celles-ci composées d'*unités*, ce qui entraîne comme conséquence que les grandeurs peuvent être incommensurables et ruine, à ses yeux, cette fameuse *loi du nombre* sur laquelle nous reviendrons bientôt.

Pour arriver à la mesure des grandeurs, il faut formuler d'autres axiomes qui permettent de leur appliquer les nombres. De l'axiome I de l'addition découle l'axiome de la multiplication, d'après lequel « étant donnés une grandeur A et un nombre entier n, il existe une grandeur B de même espèce, telle que $B = nA$ »[1]. On peut remarquer encore ici la tendance à multiplier les axiomes, alors qu'on ne devrait pas, selon nous, donner ce nom à des propositions se déduisant logiquement d'autres propositions. Le résultat nA de la multiplication n'est d'ailleurs pas un produit véritable, n ne jouant pas le rôle de *facteur*, mais celui de *coefficient*.

L'axiome de la divisibilité s'énonce à son tour ainsi : « Étant donnés une grandeur A et un nombre entier n, il existe une grandeur B de même espèce telle que $nB = A$ ». Ensuite vient l'axiome d'Archimède : « Étant données deux grandeurs inégales de même espèce $A > B$, il existe un nombre entier n, tel que l'on ait $nB > A$ », d'où l'on tire, comme corollaire, l'axiome de la *divisibilité indéfinie* : « Étant données deux grandeurs inégales de même espèce $A > B$, il existe un nombre entier n, telle que l'on ait $\frac{A}{n} < B$ ».

La *mesure* d'une grandeur est le coefficient numérique par lequel

1. nA est la somme de n grandeurs égales à A.

il faut multiplier une autre grandeur de même espèce, dite *unité de mesure*, pour former la grandeur considérée.

L'existence de grandeurs n'ayant pas de commune mesure résulte de la continuité essentielle à la grandeur, continuité dont l'axiome se formule ainsi suivant Dedekind : « Si l'on peut répartir *toutes* les grandeurs d'une même espèce en deux classes telles que toutes les grandeurs de l'une soient plus petites (ou plus grandes) que toutes les grandeurs de l'autre, il *existe* une grandeur de cette espèce qui représente ce mode de répartition, et qui est à la fois plus grande que toutes les grandeurs de la classe inférieure et plus petite que toutes les grandeurs de la classe supérieure ». Nous notons simplement que cet énoncé paraît quelque peu contradictoire, car il affirme l'existence d'une grandeur en dehors des deux classes qui, par hypothèse, les comprennent toutes. M. Couturat en a bien eu conscience, car il ajoute que, cette grandeur se trouvant définie par le mode de répartition, on la réunit ensuite à l'un des groupes; mais alors le mode de répartition n'opérait pas par lui-même le partage exigé.

Nous savons du reste déjà que, pour lui, c'est l'axiome de continuité qui fonde l'existence des grandeurs incommensurables, lesquelles exigent, pour être mesurées, la création des nombres irrationnels, bien loin que ce soient ceux-ci qui nous révèlent ces grandeurs. L'existence de celles-ci montre qu' « il est absurde de vouloir engendrer toutes les grandeurs d'une même espèce au moyen d'une grandeur unique, par des divisions et multiplications successives, ayant pour coefficients des nombres entiers (finis). « La *loi du nombre*, suivant laquelle toutes les grandeurs seraient mesurables exactement en nombres entiers par une même unité, est contradictoire avec l'idée même de grandeur [1]. » Cette conclusion de M. Couturat ne nous effraierait nullement; mais nous aurons quelques réserves à faire sur cette notion de la loi du nombre. Voyons, d'abord, ce qu'il déduit de l'inapplicabilité de cette loi aux grandeurs et le commentaire qu'il en donne :

« Encore un coup, fait-il dire à l'infinitiste qui est lui-même, je ne suis nullement obligé de prouver l'existence réelle du continu, mais seulement son existence idéale ou sa possibilité. D'ailleurs, le continu même n'est pas en cause, car si une grandeur continue est naturellement divi-

1. P. 422.

sible à l'infini, une grandeur divisible à l'infini n'est pas nécessairement continue. Je n'ai donc pas besoin d'invoquer la continuité essentielle des grandeurs ni de supposer l'existence de grandeurs incommensurables. Pour réfuter votre *loi du nombre*, il me suffira de montrer qu'elle est incompatible avec les axiomes de la mesure des grandeurs, et non seulement avec l'axiome de la continuité, mais même avec l'axiome de la divisibilité indéfinie, que vous admettez. Supposons en effet que la *loi du nombre* soit vraie : toutes les grandeurs d'une même espèce seront composées d'un nombre fini de parties égales, d'éléments indivisibles. Il en résultera qu'elles seront toutes commensurables entre elles, puisque chacun de ces éléments est la « commune mesure » de toutes ces grandeurs. Il y aura donc un « minimum » de grandeur, qui sera l'unité naturelle pour l'espèce de grandeurs considérée. Pour mesurer une grandeur, il suffirait d'indiquer le nombre (entier et fini) d'éléments qu'elle contient. Mais, comme cet élément indivisible est probablement imperceptible, il ne pourra servir d'unité pratique de mesure, et l'on choisira pour cet office une grandeur sensible de même espèce, qui contiendra un nombre n de ces éléments (on doit supposer n très grand, mais nécessairement fini et déterminé)... Tout cela découle nécessairement de la loi du nombre et de la conception des grandeurs réelles comme discontinues [1]. »

Partant de là, M. Couturat conclut que, si les conséquences de cette thèse ne sont pas contradictoires, elles sont absurdes, ce qui, dit-il, est peut-être plus grave [2], et il en donne comme preuve que, si l'unité naturelle de longueur était un millionième de *micron*, il existerait une longueur mesurée en mètres par le rapport $\frac{5462}{8193}$, et il n'en existerait pas qui fût mesurée par le rapport beaucoup plus simple $\frac{2}{3}$.

Cette argumentation appelle deux réponses. D'abord le finitiste, dans la discussion qu'on nous présente, est bien bon de n'opposer aucune contradiction aux assertions que nous avons reproduites

1. P. 497.
2. Dans cette distinction de l'absurde et du contradictoire, M. Couturat se rencontre avec son perpétuel adversaire, M. Renouvier. Nous ne saurions l'admettre, à la rigueur, que dans des sciences de fait où le terme « absurde » peut s'appliquer à ce qui contredit une vérité bien établie. Quand les principes seuls sont en cause, l'absurde non contradictoire est ce qui choque nos préjugés.

textuellement, et ensuite il pourrait montrer que leurs conséquences sont loin d'être absurdes.

Une première réserve vise cette assertion que la loi du nombre exigerait que toutes les grandeurs fussent mesurables en nombres entiers par une même unité. Ce n'est point là la notion que nous en avons trouvée dans l'œuvre de M. Renouvier : cette loi exige seulement qu'il n'y ait qu'un nombre fini de réalités, d'êtres ou de phénomènes en acte, soit dans le passé, soit dans le présent ; pour nous, nous y ajoutons l'avenir, mais il importe peu pour l'instant. On voit donc que la loi du nombre n'implique aucunement l'existence d'éléments indivisibles servant de commune mesure à toutes les grandeurs de même espèce, et l'on croirait volontiers que M. Couturat confond toutes les théories finitistes avec celle de M. Evellin. Or il en est de fort différentes, et l'on nous permettra de rappeler la façon dont nous avons montré la possibilité de concilier la loi du nombre avec la continuité théorique du temps[1]. Notre pensée fondamentale est que le temps n'est qu'une relation entre des phénomènes et que, si ces phénomènes sont forcément en nombre limité, il est toujours possible d'en intercaler autant qu'on veut entre deux phénomènes consécutifs, c'est-à-dire entre lesquels il n'en existait aucun au point de vue de la relation temporelle. Ce n'est donc que la pensée que Boscovich exprimait en ces termes à propos de l'espace : « Chaque intervalle sera certes divisible à l'infini par l'interposition d'autres points matériels, puis d'autres encore et ainsi de suite, lesquels pourtant, une fois posés, seront de même en nombre fini et laisseront de la place pour bien d'autres ; et ceux-ci, quand ils existeront formeront, eux aussi, un nombre fini ; de sorte que l'infini sera uniquement dans les possibles, mais non dans les existants[2]. »

Tant qu'on s'enferme dans ces termes généraux, on peut éprouver quelque embarras à concevoir ce que peut être une relation existant entre les points matériels ou entre les phénomènes et telle qu'on puisse toujours intercaler de nouveaux points ou de nouveaux phénomènes entre deux points ou deux phénomènes voisins. Or Kant a formulé, sur la nature de la relation temporelle,

1. *Étude sur l'espace et le temps*, voir p. 143-145, p. 179 et 180, 190-192. Nous avons parlé de la divisibilité à l'infini plutôt que de la continuité, mais M. Couturat dans le passage cité a bien montré que la distinction est ici sans intérêt.

2. *Théorie de la philosophie naturelle réduite à l'unique loi des forces exis tantes dans la nature*, 1re partie, n° 89.

une hypothèse qu'on peut repousser sans doute, mais qui offre en tout cas ce très haut intérêt de donner un exemple de ce que peut être une relation satisfaisant à la condition susdite. Pour Kant, en effet, cette relation ou ce rapport est celui de la cause et de l'effet [1].

Or, si nous considérons une série d'états discontinus, par exemple une suite de positions relatives de deux points qui s'attirent (le mouvement est en effet discontinu), nous sommes en présence de successions immédiates; mais nous pouvons concevoir qu'une autre série, en relation avec la précédente, sera telle que deux termes simultanés à deux termes consécutifs de la première série ne soient pas consécutifs eux-mêmes, et aucune limite ne saurait être imposée au nombre des termes ainsi interposés, bien qu'en fait et pour chaque cas particulier ce nombre soit forcément déterminé.

Nous arrivons ainsi à justifier la notion de la divisibilité à l'infini du temps; mais nous n'obtenons pas le continu. Celui-ci va apparaître dans la recherche de la mesure du temps. Avec la conception de Kant, cette mesure doit se réduire au fait de compter des phénomènes, ainsi que l'avait fort bien vu Balmès; mais cette opération se heurte à deux difficultés, l'une pratique et l'autre théorique. La première consiste dans l'impossibilité d'atteindre les phénomènes élémentaires, et la seconde dans le fait que, si l'on considère deux séries différentes de phénomènes, reliées entre elles de façon à présenter des simultanéités, il est plus que probable que les nombres de phénomènes ne seront pas proportionnels entre eux pour les divers intervalles correspondants.

Si l'on considère des mouvements, il est assez naturel d'admettre qu'à deux déplacements égaux répondent des nombres de phénomènes égaux, et ainsi se trouverait éludée la première difficulté, au moyen de nombres proportionnels; mais la plus complète incohérence apparaît entre les diverses séries de mouvements, puisque, si l'on considère deux déplacements égaux d'un mobile, les déplacements simultanés des autres mobiles ne sont presque jamais égaux entre eux.

Toutes les théories se heurtent à cette même difficulté dans la mesure du temps, sous une forme ou une autre. Il faut toujours en arriver à choisir un mouvement comme mouvement unité, c'est-à-dire comme mouvement dans lequel des espaces égaux servent à

1. *Critique de la Raison pure*, Analytique des principes, seconde analogie.

définir des temps égaux. On justifie ce choix en montrant qu'il conduit à des lois mécaniques simples ; mais, pour notre objet actuel, il importe peu, et l'on peut adopter un mouvement quelconque comme mouvement unité. Prenant, sur la trajectoire du mobile choisi, une longueur quelconque, nous définirons l'unité de temps par le parcours de cette longueur, parcours répondant à un nombre inconnu n de déplacements élémentaires. Ce nombre pouvant être absolument quelconque, on voit que notre unité de temps sera conçue comme divisible en autant de parties égales qu'on voudra, par bipartition, tripartition, ou toute autre loi. Si l'on objecte que, pour être inconnu, n n'en est pas moins déterminé, nous répondrons que d'autres mouvements simultanés au premier et concordant avec lui, c'est-à-dire uniformes si lui-même est considéré comme tel, nous fourniront la subdivision qu'on prétend nous refuser [1].

Cette subdivision se fait suivant toutes les fractions possibles; en un mot, nous obtenons toutes les divisions rationnelles de notre unité. Reste à trouver les divisions irrationnelles.

Qu'on nous permette ici une réflexion critique à l'adresse de M. Couturat. Lorsque, dans la première partie de son ouvrage (liv. III, chap. III), il fait l'application des nombres irrationnels à la droite, grandeur à une seule dimension, on pourrait croire que cette application vaut essentiellement pour toutes les autres grandeurs analogues, telles que le temps, et que chacune d'elles est capable d'engendrer de même les nombres irrationnels. Or il n'en est pas ainsi, car, nous l'avons déjà remarqué, les divisions irrationnelles de la droite s'obtiennent par des constructions dans la deuxième dimension. Il serait donc fort embarrassé de transporter au temps ce qu'il dit de la droite, et ainsi la *grandeur* perd singulièrement de l'auréole dont on prétendait l'entourer. Prenez un être ayant la notion du temps et même celle de l'espace à une dimension, et vous le trouverez réduit à la généralisation du nombre telle que l'arithmétique et l'algèbre permettent de la faire.

En vain, M. Couturat nous objecterait-il que l'axiome de la continuité vaut pour toutes les grandeurs; il s'agit ici de l'origine de cette notion de continuité, telle que la fait ressortir l'axiome de Dedekind, et nous sommes en droit de constater que, en dehors des

1. Si, par exemple, notre premier espace est divisé par dichotomie, il nous suffira de prendre un espace triple pour obtenir la division par trois, division s'appliquant au temps, si les deux espaces sont parcourus simultanément.

généralisations arithmétique et algébrique, on ne nous présente qu'une construction à deux dimensions qui conduise à cette notion. Ce n'est dès lors que par extension qu'on peut l'appliquer aux grandeurs purement linéaires.

La totalité des divisions rationnelles nous a été fournie par les mouvements uniformes; les divisions irrationnelles nous seront données par des mouvements variés. Supposons, par exemple, un mobile partant du repos et parcourant l'espace unité en même temps que notre premier mobile, puis un espace triple pendant le second temps, un espace quintuple durant le troisième, et ainsi de suite suivant la loi des mouvements uniformément accélérés. En réalité, ce n'est pas exactement un tel mouvement puisque chaque espace unité est franchi par n mouvements instantanés, et nous ne pourrions sans cercle vicieux nous demander au bout de quel temps le second mobile est passé à une distance quelconque de l'origine; mais nous sommes en droit de poser cette question pour un multiple quelconque de la longueur unité, puisque celle-ci est franchie par n déplacements, et nous pourrons appliquer en toute rigueur la formule $e = \frac{1}{2}\gamma t^2$, dans laquelle $\gamma = 2$. Si nous faisons $e = 2$, nous trouvons $t = \sqrt{2}$, et cela sans avoir postulé la continuité de la longueur. Nous voyons ainsi apparaître, au milieu de la *connexité* des divisions rationnelles, les coupures que remplissent les divisions irrationnelles, de façon à transformer la connexité en *continuité* [1].

La relation spatiale nous apparaît donc bien comme une *quantité*, jouissant de toutes les propriétés mathématiques que lui attribue M. Couturat; mais sa divisibilité indéfinie n'entraîne aucunement l'existence d'une infinité de parties réelles, parce que cette quantité n'est pas réelle elle-même. Aucune division n'est impossible; mais les divisions réalisées, d'après les finitistes, sont forcément en nombre fini. M. Couturat raille d'une façon piquante ceux qui parlent d'un infini *potentiel* et déclarent impossible un infini *actuel*, car l'impossibilité de cet infini ne pourrait venir que de l'inconcevabilité du premier. Aussi est-il incorrect de dire que la division infinie est en puissance, puisqu'elle est effectivement impossible sui-

1. Suivant le langage de Cantor, un ensemble linéaire est *connexe* quand la différence entre deux termes consécutifs peut être rendue plus petite que toute quantité donnée; il est *continu*, si à la connexité s'ajoute ce qu'il appelle la *perfection* et que réalise l'addition des irrationnelles.

vant nous; mais on peut dire qu'une infinité de divisions sont séparément possibles : tel est du reste le sens généralement attribué par les finitistes aux expressions dont ils se servent.

Si l'on rapproche cette discussion relative à la grandeur de celle que nous avons dirigée auparavant contre la réalisation d'un ensemble infini, nous espérons qu'on pourra entrevoir comment le finitiste le plus déclaré peut conserver tous les résultats de la science des ensembles et de celle des quantités continues, non seulement sans tomber dans aucune contradiction logique, mais sans transgresser aucun principe de la raison, à supposer qu'on adopte, sur ce point, les idées que M. Couturat partage avec M. Renouvier.

En tout cas, puissions-nous avoir atteint notre but principal, qui était de faire sentir combien la thèse que nous venons d'étudier est pleine de science et d'esprit philosophique. Quant à la discussion à laquelle nous nous sommes livré, elle est sans doute bien au-dessous de ce que méritait le sujet; mais nous espérons que de plus compétents la reprendront et que l'œuvre de M. Couturat servira de point de départ pour une discussion féconde de la part des collaborateurs de la *Revue de Métaphysique et de Morale.*

GEORGES LECHALAS.

QUESTIONS PRATIQUES

LA
CONCEPTION MATÉRIALISTE DE L'HISTOIRE

D'après M. ANTONIO LABRIOLA [1].

« La publication de ce livre, dit M. Sorel qui présente M. Labriola au lecteur français, marque une date dans l'histoire du socialisme. C'est la première fois qu'un auteur de langue latine étudie, d'une manière originale et approfondie, une des bases philosophiques sur lesquelles repose le socialisme contemporain. » Si l'on restreint, pour dire une des bases du socialisme *marxiste*, on saura au juste la portée de ce manifeste. Il fixe la conception que quelques disciples de choix, parmi les meilleurs, se font de la doctrine de Marx quinze ans après lui. Le livre est subtil, agressif, écrit du ton supérieur propre à l'aristocratie marxiste, mais il donne l'impression d'une critique acérée. Il vaut qu'on y mesure quelques variations importantes d'une orthodoxie sur son déclin.

I

Fixons, pour plus de clarté, les thèses capitales du système nouvellement interprété par M. Labriola.

1° Le matérialisme historique n'est pas à confondre avec l'*interprétation économique de l'histoire*. Déjà il n'use pas de cette méthode d'analyse par où on isole ce qu'on est convenu d'appeler les *facteurs* de l'histoire, et parmi lesquels, choisissant le *facteur économique* pour l'opposer aux facteurs politiques, juridiques ou moraux, on

1. *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire.* Avec une préface de G. Sorel. Paris, chez Giard et Brière (Bibliothèque socialiste internationale), 1897.

jugerait prédominant le premier (p. 107, 119, 169). C'est cette métaphore plutôt des *facteurs historiques* qu'il faut rejeter d'abord, puisque ces « soi-disant facteurs » se comportent d'une manière telle que leur enchevêtrement donne lieu au concept de l'*action réciproque* (p. 177). Tous les historiens savent que pour délimiter leurs récits ils pratiquent dans le tissu des faits une déchirure arbitraire. Ils séparent les événements décrits soit de leurs entours, soit de leur préhistoire. Un Thucydide peut créer ainsi un chef-d'œuvre d'art. Mais les causes véritables chez lui restent ignorées. « Ainsi le géographe descriptif croit avoir accompli toute sa tâche, s'il renferme dans un dessin vif et net le concours des causes physiques qui déterminent l'aspect intuitif du golfe de Naples, sans remonter à sa genèse » (p. 173).

Faire de l'histoire, c'est au contraire expliquer en bloc la réalité sociale donnée (p. 107). « Le seul fait permanent et sûr, ce sont les hommes groupés au moyen de liens définis » (p. 179). Si malaisé qu'il soit « de réduire en termes simples le complexus embrouillé et immense de la nature et de l'histoire » (p. 119), on n'a pas le droit d'omettre ce souci de l'unité du réel. La doctrine matérialiste n'implique donc pas « une préférence subjective pour une certaine *qualité* ou une certaine *somme* d'intérêts humains » (p. 120), comme cet historisme qui se limite à considérer l'intérêt économique. Elle affirme seulement « la coordination et la subordination de tous les intérêts dans le développement de toute société ». Si, parmi ces intérêts, il y en a de supérieurs, elle ne les nie point : elle les dit solidaires de tous les autres. Le problème de l'histoire n'est pas de rechercher comment se tiennent *entre eux* des éléments composants impossibles à isoler. Le lien explicatif à trouver est entre le tout et ce qui l'engendre. Les formes sociales sont à expliquer à la façon des géologues, qui savent comment les végétations diverses de la surface sont conditionnées par le sol; mais que le sol superficiel a lui-même une infrastructure dont il y a lieu d'étudier la nature, le soulèvement préhistorique, et les lentes érosions contemporaines.

C'est donc pour l'historien matérialiste une règle de méthode de croire que les actions apparentes ne sont pas sûrement les causes vraies. Sous les motifs passionnés ou idéologiques par où les hommes s'expliquent à eux-mêmes leur conduite, il faut « découvrir les *causes des motifs* dans les conditions de fait sousjacentes » (p. 135), de même que sous les mobiles réfléchis du vouloir, la psychologie

contemporaine cherche la *genèse* de ces mobiles. L'histoire matérialiste sort « du champ fermé de la conscience » pour arriver à l'analyse des *simples besoins* qui de façon occulte la déterminent.

2° L'infrastructure d'une forme sociale apparaît dans la réduction de tous les besoins dérivés à un besoin primitif, qui, inconsciemment pour nous, survit dans les autres. Ce besoin ne peut être que la *conservation vitale*. Avant tout, pour qu'il y ait une civilisation intellectuelle, il faut que la société vive dans la nature, c'est-à-dire économiquement. Sans doute il y a des intermédiaires que la civilisation a intercalés entre nous et les influences naturelles; mais « l'efficacité de ces influences n'est pas pour cela détruite et nous en ressentons continuellement les effets ». — Et ce n'est pas assez dire. De même que nous naissons hommes ou femmes, ainsi portons-nous dans notre tempérament des conditions psycho-physiologiques d'activité organique ou mentale. Bien qu'atténuées par la civilisation, elles se reproduisent pourtant, et, répétées à une infinité d'exemplaires à travers les siècles, constituent la *race*. Par ce nouveau lien, notre race, nous sommes liés à la nature d'une dépendance qui se continue dans la vie sociale. « Or ces effets de la nature ne manquent jamais de se refléter dans les produits de l'art et de la religion » (p. 262). Et voilà qui est pour augmenter notablement l'étendue de ces ténèbres inconscientes où s'évanouit de toutes parts l'horizon de l'activité sociale réfléchie. Au-dessous de nos volitions délibérées, il y a le *besoin* qui les détermine; en toutes nos volitions il y a notre conformation interne, atavique, qui les modifie.

Le premier problème est donc de mesurer ce qui sépare l'homme de la *terre*, où il ne vit plus de façon animale, et de l'état primitif de sa *race*. Or ce qui écarte de lui les influences naturelles ou les altère en lui, c'est sa civilisation matérielle, sa *technologie*.

Le genre humain vit en fait dans des conditions telluriques qui seules lui ont permis de vivre. On ne peut pas se l'imaginer transplanté ailleurs. C'est en elles qu'il a trouvé dès les premières origines les moyens nécessaires à son travail (p. 144). Elles fournissaient le silex de ses premières armes, comme elles fournissent le charbon et le fer de l'industrie contemporaine. Elles subviennent à la culture sporadique des nomades, comme à l'agronomie savante de la propriété fixée. Mais ce qui a causé ce passage d'un état dans un autre, et ce qui a créé au-dessous d'une société civilisée comme une assise différente et un *terrain artificiel* sur lequel elle s'édifie, ce sont les

progrès de sa technique. Il n'est pas même de progrès intellectuel qui ne s'explique par là. Si l'instrument de travail, d'abord emprunté brut aux éléments du sol, a servi à fabriquer ensuite des engins plus parfaits, de même l'activité dépensée à vaincre la résistance du milieu « a engendré une expérience et un développement des organes internes et externes : et parmi ces organes *il faut comprendre l'intelligence*, résultat elle aussi d'expériences répétées et accumulées » (p. 149). Ainsi ce n'est pas l'influence d'un *facteur* économique que l'on dégage. Mais c'est l'*histoire de l'économie* elle-même que l'on décrit dans toutes ses phases, avec la certitude que cette assise économique sous-jacente et élémentaire modifie, si elle vient à changer, la « superstructure » idéologique tout entière, que l'on a coutume de nommer droit, État, morale ou religion.

3° Tout d'abord le droit et l'État sont d'immédiats « reflets » de la manière de produire. L'esclavage ou le servage ou le *libre* salariat accompagnent aussi sûrement de certains modes de production, qui sans eux n'auraient pu naître, que l'emploi, par exemple, des minéraux, des animaux domestiques ou des machines (p. 143). Ce que l'on appelle par abstraction le régime juridique ou politique d'une société se réduit à des formes de groupement nécessitées par la production au stade où elle est parvenue.

Maintenant, ces relations, une fois établies, tendent à s'immobiliser. L'intérêt de ceux qu'elle favorise les consolide. Ceux-là se coalisent en un groupe adverse de leurs subordonnés, et imaginent un mécanisme de répression en vue de les maintenir au pouvoir. Cette entente des dirigeants et l'ensemble des mesures oppressives par où ils se défendent s'appellent le *droit*. L'agencement des forces dont ils disposent s'appelle l'État. C'est pourquoi, il se peut bien que l'histoire ait l'air d'être la série des efforts humains pour constituer l'État (p. 163). Mais nous savons bien que l'État n'est qu'une perpétuelle tentative pour tenir en équilibre les inégalités économiques. Les hommes politiques vivent dans cette chimère qu'ils impriment une direction réfléchie à l'histoire. La politique est chose inconsciente en réalité et que nulle pensée souveraine ni législative ne dirige. Ce qui longtemps a passé pour une explication est donc chose à expliquer elle-même (p. 219). L'attitude dramatique des hommes en vue ne peut nous cacher que la tragédie véritable qui se joue, c'est une longue lutte de classes qui a en elle-même sa fatalité.

4° La *lutte des classes* est le contenu dernier que le matérialiste

trouve à l'histoire. Il n'y a plus qu'à démontrer comment de telles luttes aboutissent à ces crises où succombent les régimes sociaux. Ces causes de destruction des sociétés, évidemment elles sont du même ordre que les actions génétiques qui les font paraître. Les procédés de la technique s'accroissent et se perfectionnent par l'expérience, ils se consolident de l'appui même qu'ils reçoivent du régime social. Toute société dure donc au moins assez de temps pour développer jusqu'au bout les forces productives qui l'avaient elle-même déterminée. Mais un moment vient où ces forces, trop développées, « se trouvent, disait Marx, en contradiction avec les rapports existants de la production, ou, pour nous servir de l'expression juridique qui y correspond, avec les rapports de propriété dans lesquels ils avaient pu jusque-là se mouvoir [1] ». Ces formes sociales, le droit, l'État, garanties jusque-là du mode de production existant, l'entravent alors; et une époque de révolution sociale commence. Comment la *superstructure* se soutiendrait-elle quand la base lui est soustraite? — De nos jours, ajoute M. Labriola, « *les prolétaires sont les forces* grâce auxquelles les moyens de production accumulés se reproduisent et se reconstituent dans une nouvelle richesse » (p. 238). Le capital n'accroît son pouvoir qu'en augmentant aussi le prolétariat (p. 48). Cette forme de production, le capitalisme, cause donc *d'elle-même* la rébellion de ses forces productives et provoque « la lutte du travail vivant contre le travail accumulé » (p. 64, 78, 238). Il y a eu un glissement de l'infrastructure qui nous sert de sol; et c'est là ce qui menace notre droit et la constitution de l'État.

5° L'État et le droit reposent directement sur nos procédés de travail. Mais il n'y a pas jusqu'à notre religion, notre morale, notre science et notre art qui n'en vivent et n'en soient comme une végétation superficielle (p. 242). Car cette même intelligence qui se développe au contact et par la résistance des agents matériels, crée, en s'appliquant à d'autres objets, pour lesquels elle n'était pas primitivement faite, les idéations supérieures, éthiques, esthétiques, scientifiques ou religieuses. Les systèmes de concepts se forment d'une marche parallèle à la technique, non sans être imprégnés aussi des particularités de classe ou de race. Le cartésianisme n'est pas à séparer de la vulgarisation rapide des engins de la physique nouvelle du

1. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, p. v.

XVIIe siècle; ni le christianisme de l'état moral des esclaves antiques; ni aucune religion du mouvement social et des particularités ethniques. Il y a donc sûrement une histoire des idées, même pour le matérialiste. Mais elle consiste à remonter « des choses aux idées » (p. 259) et ne demeure pas dans le cercle vicieux des idées qui s'expliquent elles-mêmes. Et ce lien génétique de la réalité aux idées, si caché soit-il, se trouve toujours, si du moins il est vrai que l'homme ne se fasse pas plusieurs histoires simultanées, mais une seule.

A ce point de vue, on se refusera à chercher aux systèmes une *valeur*, par où on les proclamerait *vrais*, ou *beaux*, ou *justes*. Ce serait se laisser prendre à l'illusion même qui les engendre. Toute morale, toute esthétique et toute science posent des principes qu'elles croient vraies pour une humanité générale. Mais généraliser, c'est être inconscient des causes qui nous font tels à tel moment du temps et dans telle société. Les religions et les morales naissent et périssent avec la technologie qui a nécessité les mêmes procédés d'esprit qu'elles. L'homme, avec son régime social, se fait son milieu d'idées. « Ce n'est pas la forme de la conscience, disait Marx, qui détermine l'existence humaine, mais c'est le mode d'existence sociale qui détermine la conscience » (p. 138).

6° Une telle doctrine est la négation de toute idéologie. Elle nie le *rationalisme*, si par là on entend « que les choses dans leur existence répondent à une norme, à une fin, à une mesure » (p. 149); et elle nie le *volontarisme*, si par là on veut dire que les hommes délibèrent librement. Tout ce qui se passe résulte d'une somme de conditions que les hommes se sont posées eux-mêmes par une expérience très étrangère à leur libre choix et à leur raison raisonnante; et le vrai nom de ce système est *déterminisme* (p. 149-150).

Assurément ce déterminisme n'est pas *automatisme*, et les hommes ne cessent point d'apparaître comme mus par tels desseins, comme agissants dans telle attente. Mais en « descendant de la superficie au fond » on verra ces intentions se résoudre dans leur matière et « se ramener aux éléments les plus éloignés d'une situation économique déterminée » (p. 272). — Assurément encore le rôle de l'intelligence n'est pas nul. En tant que faculté de comprendre formée par l'expérience, c'est elle qui a orienté les hommes vers la découverte d'engins nouveaux; et c'est encore elle qui dans les luttes sociales éclaire les partis sur ce qu'ils peuvent. « La société, à un moment

de son processus, découvre les causes de sa *marche fatale*, et à un point saillant de sa courbe s'éclaire elle-même pour proclamer les lois de son mouvement » (p. 61). Il n'est pas douteux que ces lois comprises ne lui épargnent les tâtonnements d'une expérience confuse, et que l'intelligence ne hâte l'aboutissement des crises inévitables. L'intelligence n'est que le nom même de l'activité qui nous affranchit des résistances naturelles ou des entraves sociales. Ainsi n'apparaît-elle que quand cet affranchissement est déjà devenu possible. « Comprendre, avait dit Hegel, c'est dépasser. »

II

Nous avons tâché de présenter le système de M. Labriola dans toute sa force, et dans sa réelle beauté métaphysique. Du fond de l'inconscient il nous montre un faisceau de lumière intellectuelle projetée sur des formes sombres qui se meuvent dans cette lumière : et ce sont là les hommes. Nous croyons pourtant que cette vision ne reproduit pas la réalité.

1° Le *monisme* historique, sans lequel le système s'évanouit, demeure chez M. Labriola un postulat. Marx lui donnait une justification dans une pensée métaphysique, qu'il n'a jamais publiée en entier, mais qui apparaît dans ses fragments sur Feuerbach. A ce philosophe qui, autant que Hegel, est son maître, il reprochait de n'avoir pas discerné que le problème des rapports entre l'être et la pensée se résout dans l'*action*, qui seule unit l'homme avec le monde extérieur [1]. Des mouvements sollicitent du dehors l'organisme, auxquels l'organisme répond par d'autres mouvements. Entre les deux séries de mouvements le travail d'idéation s'interpose, non pas pour un but spéculatif, mais pour choisir les mouvements qui nous préservent. Voilà le sens de l'obscure maxime : « Ce n'est pas la conscience qui détermine l'être, mais l'être qui détermine la conscience. » Pour Marx, il est donc vain de se demander si la pensée nous instruit sur ce que sont les choses en elles-mêmes. Si nous pouvons démontrer la vérité de notre pensée *en faisant naître* les phénomènes que nous avions pensés, l'inconnaissable que l'on dit caché derrière eux n'importe plus. Car il ne s'agit pas d'interpréter le monde, mais de le changer [2].

Maintenant, dans cette lutte contre la nature, l'homme n'est

1. Marx, *Ueber Feuerbach*, §§ 1, 2, 5.
2. *Ibid.*, §§ 2, 11.

jamais seul. Par une fausse méthode d'abstraction, Feuerbach à la fois et l'économie bourgeoise prétendaient étudier l'humanité dans l'individu. La méthode matérialiste envisage l'homme dans son rapport avec son milieu; et le milieu où il faut le situer d'abord, c'est, après le milieu naturel, le milieu humain. Ce qui existe, ce n'est pas l'homme, mais un ensemble de relations entre des hommes [1].

Au regard de cette métaphysique, mais d'elle seulement, le monisme historique est une hypothèse nécessaire. Or, de cette philosophie, si M. Labriola admet la partie sociale, il n'y a pas de trace qu'il en accepte la théorie de la connaissance, qui pourtant la fonde. Dès lors ses affirmations sur la conscience déterminée par l'être n'ont plus de sens précis. S'il faut y chercher une métaphysique, elle est sans cohérence, et, en tous les cas, elle n'est pas conforme à la métaphysique de Marx.

Plus exactement marxiste est sa préoccupation de chercher, derrière nos motifs d'action apparents, leurs causes vraies, qui nous commandent, tout en étant fort différentes peut-être de l'idée que nous nous en faisons. Mais ce dont il faut douter, c'est que Marx ait cru devoir en appeler à un *inconscient* que son temps ignorait, que sa théorie de la connaissance ne réclamait pas. La limite de la conscience en tout individu ne lui paraît consister que dans le vice ordinaire de l'idéation, qui reproduit l'image externe, mais *en moins*; et dans cette illusion, due à la vie sociale, qui projette dans les *objets* du travail, où ils ne sont pas, des caractères observables dans l'activité sociale seule. Il n'y a rien là qu'une réflexion informée ne puisse pénétrer jusqu'au fond; et le marxisme du maître demeurait rationaliste et clair. L'hypothèse, au contraire, d'un inconscient actif en nous oblige à donner de nos mobiles réfléchis une explication plus obscure qu'eux-mêmes. Par principe, l'histoire ainsi comprise renonce à produire ses documents. Ce n'est plus du marxisme; et c'est moins encore de la science.

2° On peut accorder que l'étude des *procédés technologiques* jette un jour inopiné sur l'histoire de la civilisation. L'outil, pensait Marx, est comme le prolongement des organes; et dans son système, qui considérait comme la réalité initiale, non pas le monde extérieur, ni la pensée, mais l'*action* qui les joint, l'efficacité de la technique humaine était le seul critérium du vrai. Comme pour d'autres le

1. *Ueber Feuerbach*, § 6.

mouvement de la pensée, ainsi pour lui le progrès de la technique était la seule preuve possible de l'évolution humaine. C'est pourquoi il s'appliquait à faire paraître nécessaire ce progrès de la technique, et il admettait que, si le besoin fait naître l'idéation à ses débuts, il la stimule ensuite en se multipliant. Or il se multiplie nécessairement en qualité avec l'expérience qui le raffine, et en quantité avec la population qui s'accroît.

Mais chez M. Labriola, ni ce progrès de l'intelligence n'apparaît comme inévitable, ni ce rôle assigné à la technique dans la différenciation des sociétés n'est autre chose qu'une généralisation empirique. Rien n'empêcherait, les besoins élémentaires satisfaits, la technique de rester stationnaire. Or, si l'on convient qu'il n'y a pas là de nécessité, mais un accident répété séculairement et que l'on constate, on sera peut-être davantage dans le vrai; mais certainement on ne sera plus marxiste. Car l'histoire ne nous a jamais montré une nécessité pareille. Jamais une population placée près de la mer n'est devenue par cela même une population de marins (sans quoi nous connaîtrions sans doute une marine de Fuégiens); ni une peuplade établie en des terres fertiles n'a inventé par cela seul l'agriculture. Le cas général a toujours été que les procédés techniques fussent importés du dehors. A défaut de l'histoire, les mythes de tous les peuples conservent les traces de cette immigration préhistorique. Ainsi là même où il n'y a pas eu d'autonomie des intelligences, la détermination en est d'une sorte à laquelle ne songeaient pas les marxistes, et elle n'est pas faite seulement du besoin économique. Mais alors cette *histoire de l'économie*, à laquelle le marxisme réduit l'histoire sociale, manque elle-même de son principe explicatif.

3° Non seulement le marxisme n'explique pas l'*infrastructure* sociale, mais la relation de cette assise à ce qu'elle supporte, il omet de la définir. Il est aisé de dire qu' « un peuple produit suivant un certain mode *et, conformément à sa façon de produire, répartit ses produits* » (p. 127), ou que *la distribution des tâches entraîne des modes consécutifs de subordination* (p. 143). Et Marx aussi avait dit : « Les hommes, en changeant la manière de gagner leur vie, changent tous leurs rapports sociaux [1] ». Mais qui ne serait déconcerté par l'énormité de ces affirmations? Ne sont-ce pas choses très différentes de nature, impossibles même à rapprocher, que le mode de

1. Marx, *Misère de la philosophie*, 2e éd., p. 151.

production et le mode de répartition? Comment conclure du premier au second[1]? Ne peut-on pas concevoir qu'avec un même procédé technologique les individus produisent pour eux (comme dans la petite agriculture d'aujourd'hui) ou qu'ils travaillent en tout ou en partie pour d'autres individus qui les dépouillent (comme dans l'esclavage ou le servage), ou enfin que tout leur produit appartienne à une collectivité (comme dans l'agriculture des couvents au moyen âge)? En fait, le même soc, avec lequel labouraient déjà les esclaves romains et les moines carolingiens, sert encore au paysan d'aujourd'hui. Mais, inversement, que de fois n'est-ce pas la répartition existante qui a fait naître la manière de produire? « Les conditions historiques du capital, a dit Marx lui-même, *ne sont pas données avec la circulation de la marchandise et de l'argent*. Il ne naît que là où le propriétaire des moyens de production et de subsistance trouve l'ouvrier libre sur le marché en qualité de vendeur de sa force de travail[2]. » La condition historique de la manière capitaliste de produire, de l'aveu de Marx, n'est donc pas donnée avec la technologie, mais avec la situation juridique des personnes.

Or cette division juridique *en classes*, ce n'est pas la division du travail qui la cause. Il y a eu des classes en des temps où le travail presque homogène était la règle. L'agriculteur romain, à l'époque où il labourait encore lui-même, avait déjà des esclaves. Nous savons au contraire que l'esclavage et le servage ont donné de l'extension à l'agriculture. Le procédé technique, loin de fonder le régime juridique, a grandi par lui. Et il n'y a aucune technologie qui explique que le moyen âge ait opprimé les travailleurs en les faisant serfs, tandis que l'antiquité préférait les opprimer en les faisant esclaves.

La différence des classes semble donc un fait *politique*, et cela dès l'origine. L'exploitation de l'homme par l'homme, et ses formes mitigées dans les diverses manières dont usent les hommes pour commander les uns aux autres, ne requièrent pas d'autre explication que la *force*; et contre Marx, c'est bien Dühring qui avait raison, l'adversaire lucide, et pour cela même vilipendé par Frédéric Engels. — Que cette explication par la force n'exclue pas celle par l'intérêt matériel, cela va de soi. Car les classes dirigeantes ont dû exiger des classes subordonnées les besognes conformes à un goût général de

1. Voir sur ce point l'argumentation probante de R. Stammler dans *Wirthschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (1896), p. 338-345.
2. K. Marx, *Das Kapital*, t. I, p. 147.

bien-être et de fainéantise. Mais c'est alors *la division en classes qui a réparti les tâches*, comme ensuite elle a réparti les revenus. L'industrie moderne a pu créer des besognes dégradantes, parce qu'elle disposait d'un prolétariat contraint de les accepter toutes.

La *lutte des classes*, sans être un dogme que l'on puisse prêcher, est donc probablement une vue exacte des faits et une nécessité historique provisoire. Et sans doute aussi les classes dirigeantes, qui se soustraient au travail et qui sont favorisées dans la répartition, façonnent le droit public à leur guise. Mais cet état de choses est pour influencer la production, loin qu'il dérive d'elle; et il est peut-être démontrable, comme l'a entrevu Marx dans la théorie des crises, qu'il l'influence pour l'entraver.

4° Les régimes sociaux ne naissent donc pas comme le croit M. Labriola avec Marx. Ils ne périssent pas non plus de la façon que M. Labriola, se séparant de Marx, conjecture. La formule commune ici au maître et au disciple, c'est qu'une rébellion des forces productives, lorsqu'elles ont cessé de s'adapter au régime social, le ruine. Ils ne s'entendent plus, quand il faut définir ces forces rebelles et savoir le pourquoi de leur soulèvement.

« La forme de production, dit M. Labriola, engendre *d'elle-même et en elle-même* la rébellion constante des forces productives contre les rapports (juridiques et politiques) de la production » (p. 49). Peut-être est-il un peu contradictoire de penser que la société engendre *d'elle-même* ces forces productives, quand le système veut qu'on l'en croie plutôt issue. Mais ce qui est plus grave, c'est qu'on ne prouve pas cette compromettante assertion. Marx, qui l'a risquée aussi, ne l'a pourtant émise qu'une fois et ne l'a appliquée qu'à une société qui est la nôtre. Si « la base technique de l'industrie moderne » lui paraissait « révolutionnaire » en ce qu'elle enfante incessamment de nouvelles méthodes, il ajoutait que « toutes les formes antérieures de produire étaient conservatrices [1] ». Et peut-être bien que Marx à son tour se contredisait, puisque l'apparition de forces productives nouvelles, qui est un postulat de son système, était ainsi déclarée mystérieuse et fortuite jusqu'à l'époque moderne. Il y aura donc pour Marx une seule révolution nécessaire, qui est la révolution à venir; mais il n'y a jamais eu de révolutions que par hasard dans le passé. Il aurait pu n'y avoir pas d'histoire; mais désormais il y en aura une avec certitude.

1. Marx, *Das Kapital*, t. I, p. 502.

Ces *forces* toutefois, qui finiront par briser les entraves sociales où elles étaient destinées à se mouvoir, Marx pensait que c'étaient les engins matériels eux-mêmes. « La société a trop de *moyens de subsistance*, trop d'industrie, trop de commerce. Le système bourgeois est devenu trop étroit pour contenir *les richesses* créées dans son sein » ; et c'est là ce qui le précipite dans des crises. — M. Labriola entend que la vraie force productive qui engendre et reproduit le capital *est la force vivante du travailleur*... Le prolétariat, accru par le capitalisme, se révolte contre lui en soubresauts violents dont l'un sera victorieux. M. Labriola ne se doute pas qu'il commet ainsi le contresens le plus grave sur la doctrine de Marx.

Car ce mot marxiste et complexe de *forces productives* comprend pêle-mêle les aptitudes intellectuelles, les forces musculaires, les agents biologiques et mécaniques. La critique marxiste reproche au régime actuel d'acheter et de traiter *des hommes* précisément comme des forces productives inertes et des machines. Il arrive ainsi que l'industriel puisse mettre en balance le travail humain et le travail des machines et que la machine évince le travailleur. Cette concurrence et ce conflit entre le travail vivant et le travail mort, entre l'ouvrier et le capital, Marx certes les avait éloquemment décrits. Mais il en savait aussi le dénouement nécessaire, et que, sur un marché où l'emploi des machines est lucratif, rien, ni même la prolétarisation à outrance de l'ouvrier, ne le peut prohiber ; et il dénonçait comme vaine la rébellion trop fréquente des ouvriers contre le capital accumulé. « *Das Arbeitsmittel*, concluait Marx, *erschl gt den Arbeiter* [1]. ».

Que maintenant la théorie des crises sociales dans Marx soit plus juste que celle de M. Labriola, c'est ce qui est une question nouvelle, et c'est ce dont j'aimerais à douter. Cette raison par laquelle Marx croit démontrer l'issue nécessaire de la révolution, à savoir que, l'infrastructure changée, il faut bien que la superstructure s'effondre, perd de sa valeur dès que la théorie même de l'*infrastructure* nous est apparue comme métaphorique. Il se peut à merveille que l'institution juridique soit assez forte pour prohiber toute introduction de méthodes technologiques nouvelles. C'est ce dont la Chine, ou, plus simplement, le protectionnisme français nous donnent des exemples tous les jours. Et serait-il inconcevable

1. *Das Kapital*, t. I, p. 443.

qu'une crise décisive aboutît, non pas au triomphe d'une classe jusque-là opprimée, mais simplement à l'arrêt complet, à la famine de tous et à la faillite sociale? — Pareillement, objecterons-nous à M. Labriola, ne se peut-il que les institutions soient assez fortes pour empêcher tout soulèvement ouvrier de se produire, ou s'il se produit, pour l'abattre? Et nous ne disons pas certes qu'il ne pourra jamais y en avoir de victorieux. Mais si cette victoire a lieu, c'est une classe qui aura vaincu une autre classe par *la force*, comme elle plie sous elle aujourd'hui par contrainte. Au cas où s'établirait une dictature du prolétariat, cela même donnerait tort au marxisme. Car la *technologie* y aurait été pour peu de chose.

5° Le marxisme échoue à expliquer matériellement le régime social. Comment espérer qu'il arrive à démontrer la genèse des modes sentimentaux et intellectuels de l'activité humaine? A part ces trois petites explications du *pli* ou de la *tare professionnelle* que donne l'accoutumance du métier, et ces recherches, aimées des romanciers, sur le coloris que prennent les notions morales en des couches sociales diverses, de quel champ de recherche, de quel instrument surtout d'investigation disposons-nous? Ces phénomènes même si simples, le *folk-lore* des marins ou les superstitions paysannes, les croit-on préfigurés en entier dans les nécessités de la navigation ou de la culture? L'effondrement, récent encore, des théories qui cherchaient dans la *race* et le *milieu* l'origine des religions, des littératures et des arts devrait nous rendre prudents à les expliquer, plus grossièrement, par les concepts économiques; mais cette leçon n'a rien appris aux marxistes. « Ce qui est clair, disait Marx, c'est que le moyen âge n'a pu vivre du catholicisme ni le monde romain de la politique. C'est leur manière *de gagner leur vie* qui explique que dans l'un le catholicisme et dans l'autre la politique ait joué le rôle capital. » Et l'on voit ici encore l'assurance singulière du théoricien dont M. Sorel admire les précautions. Car la vie économique est à coup sûr la condition *sine qua non* de toute vie supérieure. Mais de cette condition négative conclure au contenu positif de la pensée, c'est comme si on déduisait la religion des apôtres de leur métier de pêcheurs ou de faiseurs de tentes; et c'est retomber dans le matérialisme vulgaire dont on se disait affranchi.

Je n'ignore pas que les marxistes d'aujourd'hui restreignent dans le détail le dire général et trop absolu de Marx. « L'amour du paradoxe seul, dit M. Labriola, peut avoir amené certains à croire

que pour écrire l'histoire il suffirait de mettre en évidence le *moment* économique » (p. 133). Et pareillement M. Sorel : « De ce que toutes les manifestations sociologiques ont besoin *pour leur éclaircissement* d'être placées sur leurs supports économiques, il n'en résulte pas que la connaissance du support remplace la connaissance de la chose supportée » (p. 7). Mais il semble bien qu'on soit dupe ici de métaphores nouvelles. Car que serait dans la science historique un *éclaircissement* si ce n'est une détermination par des causes? Ou, si l'on veut entendre ce terme de *support* au sens d'une condition *sine qua non*, n'est-ce pas avouer que l'on n'*éclaircit* positivement plus rien du tout? Si, par surcroît, on accorde qu'il est impossible de « résoudre la circonstancialité par une analyse posthume », n'a-t-on pas reconnu enfin que le matérialisme historique n'est pas établi par les faits?

6° Le plus prudent serait sans doute alors de conclure avec M. Sorel qu' « on ne saurait parler de déterminisme, puisqu'il n'y a rien de déterminable ». Le malheur est que le déterminisme est dans le texte de Marx. « Le moulin à bras vous *donnera* la société avec le suzerain; le moulin à vapeur vous *donnera* la société avec le capitaliste industriel[1]. » Et encore : « La législation industrielle, cette première réaction *consciente et préméditée* de la société sur la forme naturelle de la production, est tout aussi bien un produit *nécessaire* de la grande industrie que le fil de coton, les machines *selfactors* ou le télégraphe électrique[2] ».

Mais ce déterminisme, que M. Labriola judicieusement avait discerné, il le transforme en un *quiétisme* qui n'est pas peut-être dans la pensée de Marx. Du dedans, chez M. Labriola, un inconscient dirige le conscient vouloir. La métaphysique de Marx laissait une place à l'autonomie volontaire, car elle posait à l'origine l'*idéation* comme un pouvoir d'orientation, et ainsi peut-être de choix. Marx échappait au quiétisme, parce que, si tout se déduisait nécessairement de la technologie, dans l'invention du procédé technique siégeait peut-être la contingence : ce qu'il y a d'historiquement indémontrable, dans le déterminisme même ainsi restreint, éclate aux yeux, et nous croyons l'avoir montré. C'est pourquoi, avec M. Sorel, nous préférerions voir une contingence non seulement dans la genèse primitive des modes de produire, mais dans toutes les médiations

1. Marx, *Misère de la philosophie*, 2e éd., p. 151.
2. Marx, *Das Kapital*, t. I, p. 495.

qui existent entre cette infrastructure prétendue et les produits supérieurs. Seulement, de celui qui pense ainsi, nous dirons, à son éloge, ce que M. Sorel, avec sévérité, disait d'un autre : qu' « il rejette tout, absolument tout, de la doctrine de Marx » (p. 18).

Nous n'insistons pas. Nous ne pensons pas qu'une théorie historique, ni à plus forte raison une doctrine de propagande, ait intérêt à prendre position dans le débat métaphysique sur le libre arbitre et la nécessité. Cette question des causes du vouloir ne peut être tranchée expérimentalement. Et nous touchons ici au défaut capital du matérialisme historique qui est de se faire illusion sur la portée de la science de l'histoire.

Faire de l'histoire, c'est relier les faits relatés dans les documents par une interprétation sans laquelle ils ne nous seraient pas intelligibles. Mais cette interprétation n'est pas empruntée elle-même à une observation immédiate : l'âme des aïeux est morte pour nous à jamais. On ne voit donc pas d'où seraient pris les éléments de cette construction interprétative, si ce n'est à l'observation *consciente* de nous-mêmes. Puisque dans la pratique nous ne connaissons que des hommes qui agissent en délibérant, il faut bien que nous transportions dans notre interprétation tout ce libre arbitre apparent. S'il y avait un déterminisme dans l'histoire nous ne l'y reconnaîtrions pas. Ainsi il n'y a pas de science plus *idéologique* que l'histoire, puisque *de toutes les sciences elle est la seule qui n'ait jamais affaire à une réalité.* Mais dans la mesure où pourtant elle est possible, puisqu'elle n'atteint pas vraiment le réel, ce qu'elle nous révèle, c'est l'*homme général* contesté par les marxistes. La possibilité même de l'*histoire* donne tort au *matérialisme* historique.

Cette raison dernière et générale, jointe aux raisons de détail qu'on a énumérées, oblige à proclamer le marxisme une doctrine vieillie. Des fragments certes en demeurent; mais le système se désagrège. Il nous donne pour de la science une série d'hypothèses indémontrables. Les hypothèses, par où des disciples ingénieux tentent d'étayer le système croulant, le compromettent davantage. Pour comble, ces disciples, en s'écartant de Marx, ne s'entendent pas entre eux; et ce n'est pas un des moindres symptômes de la *décomposition du marxisme.*

CHARLES ANDLER.

Le gérant : MAURICE TARDIEU.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA CONSCIENCE DU DEVENIR

Tous ceux qui s'intéressent à la philosophie connaissent la théorie de la conscience, si riche en aperçus nouveaux ou renouvelés, développée par M. Bergson, et que son prestigieux talent a déjà presque vulgarisée. M. Delbos en a donné ici même un lumineux exposé [1].

On peut la résumer ainsi : l'opposition ordinairement admise entre l'espace et la conscience, par suite entre le matérialisme et le spiritualisme, ne doit pas s'exprimer en langage d'espace mais de temps. Elle se résout en celle du *devenir* et du *présent*. L'esprit, le seuil tout au moins de l'esprit, c'est le devenir, la succession, la mémoire; la matière, c'est le présent. Tout ce qui est présent est spatial; tout ce qui est devenir n'est pas spatial, mais intérieur. Le devenir intérieur est analysé dans les *Données immédiates de la conscience*. Devenir jamais identique à lui-même, recommencement incessant de nuances nouvelles, quoique fuyantes, indiscernables. Les phénomènes intérieurs sont une pure succession non de moments discontinus, mais de moments qui se fondent les uns dans les autres d'un incessant mouvement intérieur ; de sorte que le présent pur, le moment figé, tel qu'on se l'imagine pour les besoins de la pensée abstraite, s'évanouit insaisissable entre un passé encore présent et un avenir déjà présent. Si l'on méconnaît ce caractère de la conscience, c'est qu'on substitue à cette durée immédiate, concrète, *irréversible*, le schème figé de l'espace avec ses distinctions grossières, adaptées aux exigences de la raison abstraite et de la vie sociale. On confond avec l'âme, avec l'être, ses saillies visibles brutalement découpées dans l'espace. Cette analyse suffit à réfuter le déterminisme. La loi de causalité physique est en réalité une loi de substance ou d'équivalence qui pose tous les faits comme mathématiquement traduisibles,

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1897.

c'est-à-dire comme réversibles, et par suite assimile le temps à l'espace. Il n'y a pas de succession sans mémoire intérieure; le but de la science positive est d'établir entre les faits externes une immuable équivalence. La succession que nous y supposons appartient en réalité à la mémoire que nous sous-tendons sous les images et dont nous avons quelque raison d'admettre l'analogue dans les choses elles-mêmes, sous la forme de tension ou d'énergie. Les phénomènes extérieurs comme tels sont des faits *présents*. Les phénomènes intérieurs, au contraire, ne sont jamais présents, *donnés*, mais s'opposent aux faits externes en ce qu'ils *se donnent* continuellement, de sorte que nous saisissons ici non point comme dans le monde extérieur un cadre figé, immobile, mais le déroulement même, l'agir des faits eux-mêmes. Il y a donc un véritable sentiment de la spontanéité, ou plutôt il y a une conscience qui se vit; opposée à des phénomènes vécus.

Ce devenir intérieur ou la mémoire se relie au dehors par l'action. Les images présentes qui composent l'univers se concentrent en des groupes d'images plus limités : ce sont les corps particuliers. Cette concentration transforme les *choses* en *tableaux*; en d'autres termes les images en *affections*. Ces images ainsi concentrées n'en sont pas moins purement *présentes*, et par suite spatiales : il n'y a pas d'illusion de localisation; la souffrance est extensive, elle est dans le doigt qui souffre. La perception c'est cette concentration même des images; elle est donc *action*. Car elle n'est autre que la rencontre de nos organes avec l'univers, c'est-à-dire un fragment de mouvement isolé, parmi les mouvements universels. La perception se rattache comme son aboutissant terminal, comme la pointe qu'elle pousse à chaque moment dans les choses, au devenir intérieur, à la mémoire des images pures qui y est sans cesse mêlée. Cette mémoire spiritualise sans cesse les images externes dont elle s'affranchit, après les avoir eues pour conditions. La mémoire motrice est la condition de celle des images qui l'est des idées. Mais la mémoire des idées finit par produire celle des images, et la mémoire motrice même. Nous nous souvenons de nos mouvements pour marcher, automatiquement; ou plutôt notre corps garde la mémoire de ses mouvements antérieurs; nous nous souvenons intérieurement de nos impressions sensibles, et la mémoire motrice se prolonge ainsi en une mémoire intérieure, la seule vraie, qui les utilise, et enfin ce que nous savons d'une chose ou d'un homme nous les fait recon-

naître : c'est la mémoire intellectuelle. Indépendance progressive de l'esprit, que vérifie l'expérience courante, que confirment les recherches les plus recentes de psycho-physiologie, que l'analyse enfin, en opposant dans leur pureté le présent au devenir tels que les saisit l'intuition, met en pleine lumière. Ainsi se trouve justifiée la liberté de l'esprit, en même temps que nous saisissons le point réel de jonction entre l'esprit et la matière. La dualité factice admise par le matérialisme, aussi bien que le spiritualisme de deux substances contraires, est résolue par une doctrine qui traduit en une même langue les oppositions de l'esprit et des choses. Le *présent* s'oppose au *devenir*; non la matière à l'esprit; une courbe savante rapproche, sans les confondre, les éléments brutalement isolés.

Et ces conclusions sont obtenues en dehors de toute spéculation par une méthode d'analyse concrète, qui isole dans leur pureté les éléments du réel, et ramène l'homme aux intuitions immédiates adultérées par les systèmes et les schématismes abstraits. Le devenir de conscience, la durée concrète est dégagée des cadres rigides de l'espace par une expérience réelle de la vie intérieure. Les affections présentes et les images externes sont identifiées comme également présentes et spatiales, conformément aux données de sens commun qui les localise sans distinction.

Cette théorie si merveilleusement subtile nous paraît difficilement soutenable.

Les éléments du réel ne se peuvent opposer dans leur rapport au temps, mais ils s'opposent conformément à la théorie classique dans leur *matière*. On ne peut identifier tous les phénomènes intérieurs; car les images intérieures ne sont pas des affections. On ne peut identifier tous les phénomènes localisés; car une douleur localisée n'en reste pas moins une douleur, distincte des images externes. Le temps par lequel on prétend distinguer ces données s'applique également et dans le même sens, et si on peut dire en toutes ses dimensions au donné comme tel qu'il soit intérieur ou spatial. Il n'y a rien dans le fait intérieur comme tel qui le rende plus propre à la notion de succession qu'à celle du présent ou du toujours présent, du permanent; toutes ces notions sont en réalité applicables aux phénomènes internes ou externes. Il n'y a pas de durée concrète à opposer au temps abstrait, un devenir propre à la conscience à opposer au présent spatial. Pour avoir conscience de mon devenir, il me faut

admettre le même temps qui est impliqué dans le mouvement externe.

De plus ces relations de temps sont impossibles à expliquer si l'on ne suppose une pensée transcendante qui les pense. Dans le cas même de la mémoire immédiate, il faut supposer une affirmation encore, contractée au point de ne pas aller au delà d'elle-même, sans la conscience de ce qu'elle a en elle d'élan vers l'éternel; *une pensée qui ne se pense pas*, encore une pensée. On ne peut donc dire qu'il y ait une durée concrète sentie, un sentiment du devenir. Tout cela ne se peut exprimer qu'en langage d'entendement. L'illusion est ici, semble-t-il, d'avoir attribué au donné intérieur comme tel des propriétés — celle de la continuité essentiellement — qui sont, ou propres à l'entendement, ou qui, si elles sont, en effet, assignables au donné, n'y peuvent être trouvées qu'à la condition de poser un entendement qui les reconnaît en lui. Ce n'est pas dans tel donné, dans le donné intérieur pas plus que dans le donné extérieur, qu'il faut chercher l'esprit. Ce n'est pas en essayant de rapprocher les donnés comme tels; en niant leur distinction réelle que l'on trouvera l'unité des choses. Cette unité est dans l'entendement qui les lie.

La cause de l'illusion réaliste de M. Bergson est dans la méthode qu'il pratique. Il y faut opposer celle qu'il préconise. Il prétend *analyser*; il *décrit*. Analyser c'est isoler en effet comme il prétend le faire, opposer et distinguer les faits dans leur pureté, c'est-à-dire dans leurs ressemblances et leur différences qualitatives. Décrire, c'est représenter les choses dans leur apparence immédiate. Immédiat a en effet deux sens : est immédiate toute donnée saisie par la conscience commune; est immédiate toute donnée *simple* révélée à l'analyse. M. Bergson prétend nous livrer les intuitions immédiates au second sens; car s'il oppose le devenir de conscience à l'espace, c'est parce qu'il prétend éliminer du devenir tout ce que les notions spatiales y introduisent d'impureté. Et il serait malaisé de soutenir que le pur devenir qu'il décrit est celui que saisit le sens commun. Si de même il oppose l'espace en tant que présent au devenir, c'est qu'il dissocie de la notion brute du mouvement telle qu'elle est donnée au sens commun ce que la mémoire inconsciemment sous-tendue y introduit de devenir. Et il prétend recomposer l'apparence des choses, après les avoir ainsi distinguées. M. Bergson rejette, à vrai dire, cette analyse abstraite qui supposerait pour expliquer les choses des éléments hypothétiques; à la manière des hypothèses mathématiques qui traduisent les faits physiques. L'analyse qu'il

prétend pratiquer est analogue à celle des chimistes qui décomposent et recomposent des éléments réels. Mais en réalité il substitue à cette analyse une description. Sous couleur d'analyse il nous donne la *sensation du devenir*. La confusion s'explique parce que l'apparence *immédiate* décrite par M. Bergson n'est pas telle pour tous. En réalité c'est un très joli cas, très inquiétant aussi, de vie intérieure; le tableau d'une conscience où tous les sentiments sont comme fuyants et *flous*, sans arêtes vives, une conscience toute en pénombres, telle que serait celle d'un Verlaine. Mais la description d'une *intériorité* exceptionnelle n'est point pour cela une analyse; c'est œuvre de littérateur symboliste. Il est vrai que, M. Bergson, grâce à cette pseudo-analyse du devenir de conscience, a mis en lumière, définitivement selon nous, et comme le faisait remarquer déjà M. Lévy-Bruhl, le caractère bâtard de la notion d'*intensité*. Mais ce n'est pas la première fois qu'un penseur établit une vérité sur des arguments faux.

Nous tenterons de suivre la voie même que M. Bergson n'a pas suivie, et ces quelques pages sont un essai, un essai très schématique, de distinguer qualitativement, d'analyser les éléments qui entrent dans la conscience du devenir. Nous aurons occasion, à propos de cette analyse, de développer les critiques résumées plus haut.

*
* *

Il n'est pas vrai d'abord que l'état décrit dans les *Données immédiates de la conscience*, le sentiment de la durée, la mémoire immédiate, soit l'état normal chez l'homme. Cet état existe; sinon absolument pur, au moins assez peu mêlé d'autres éléments pour qu'on le puisse opposer à l'état normal. Mais quel qu'il soit — et nous verrons que de cet état même on ne peut rendre compte sans le dépasser lui-même — il n'est pas l'état normal. L'homme quand il a seulement conscience de durer, de devenir, lors même qu'il n'est actuellement occupé d'aucune réflexion déterminée, n'est pas le simple déroulement de ses états de conscience.

Avoir, à l'état de veille, conscience de devenir, c'est d'abord affirmer qu'une loi de continuité s'applique à nos affections ou à nos états subjectifs. Je dis états subjectifs, et non *images intérieures*. Car les images ne sont pas des *soi*; tout en n'étant pas comme les sensations *hors* du soi; elles ont ceci de commun avec

elles qu'elles sont également *opposées* au soi. Elles sont une matière intérieure, mais une matière. La ligne de démarcation que M. Bergson trace entre l'image externe et l'image interne, c'est entre l'image en général et l'affection, l'état subjectif qu'il la faut tracer. Pour le montrer il suffit de faire appel à la *réflexion* de chacun; de prendre en effet les notions en leur pureté; seuls le plaisir, la peine, d'une façon plus générale — car il peut y avoir des sentiments indifférents — l'état affectif est invinciblement *soi*. M. Bergson essaie de ramener l'univers à deux éléments : le *devenir*, le *présent pur*; — le premier appartenant au phénomène intérieur, l'autre au phénomène externe. Il prétend identifier ainsi tous les phénomènes internes, comme tous les phénomènes externes. Mais pas plus que l'espace ne peut être confondu avec le présent, et tous les phénomènes présents traités comme des phénomènes spatiaux — nous le verrons plus loin — tous les phénomènes intérieurs ne peuvent être identifiés. Toutes les métaphores les plus ingénieuses ne transformeront pas une image en un plaisir. La mémoire affective décrite récemment par M. Ribot comme un cas exceptionnel, est l'élément fondamental de ce qu'on appelle le sentiment de l'individualité. Il n'est pas le seul; car l'homme normal tout au moins, quand il se connaît comme un individu, ne se souvient pas seulement de lui-même; il embrasse d'un seul coup d'œil son passé et son avenir. Mais la mémoire affective est la matière que la pensée organise pour en tirer la conscience de l'individualité. C'est à cause de cela même que nous l'ignorons; et nous prenons pour essentielles les images et la mémoire imaginative qui en sont seulement les signes. Mais les altérations de la personnalité montrent bien que nous cessons de nous reconnaître non quand nos sensations ou les souvenirs de nos sensations comme telles changent, mais bien nos états affectifs. Il ne faut pas dire avec M. Binet que la mémoire n'est pas la condition essentielle du sentiment d'identité personnelle : — sans mémoire comment se reconnaître? puisque pour se reconnaître il faut bien se souvenir de soi : c'est une contradiction *in terminis* — mais la mémoire seule nécessaire ici est la mémoire affective.

Si les états dont la suite nous constitue ne sont pas des images, à plus forte raison ne sont-ils pas des actions, ou la synthèse de nos affections et des modifications dans les images externes qui les suivent. Il est possible que le mouvement serve à reconnaître et à distinguer pratiquement et à expliquer scientifiquement les affections.

Mais l'expression d'une chose n'est pas cette chose; pris en lui-même, l'état invinciblement *impossible à opposer* n'est pas l'action, mais le soi. On peut même s'étonner en un sens que cette distinction ait échappé à M. Bergson, car si par cette confusion il arrive à constituer sa catégorie du présent où il fait entrer l'affection même en tant que présente, il affaiblit par là l'argument descriptif qui seul établit en réalité la thèse du devenir. La théorie de la fusion indistincte des phénomènes internes se justifie en effet pour les sentiments — l'examen de conscience est pour cela nécessaire, — bien mieux que pour les images intérieures.

Nous disons que se sentir devenir c'est affirmer une loi de continuité des états plus haut définis. C'est affirmer une loi pour cette raison bien simple que d'un état psychologique nous ne tirerons jamais qu'un état psychologique; qu'il faut pour les relier y surajouter quelque chose de différent d'un état comme tel : c'est-à-dire une relation; et qu'une relation constante est une loi. Or nous nous nous attendons à ce qu'à aucun moment il n'y ait interruption dans notre vie consciente. Nous affirmons donc par là une loi de continuité.

Que signifie cette loi? Elle signifie que nous affirmons et nous attendons à affirmer des états après des états. Chacun de ces états est donné comme présent et classé par la pensée comme après un autre et avant un autre. Si nous vidons les états subjectifs de leur contenu pour n'en considérer que l'ordre, nous dirons que nous nous attendons à affirmer toujours, tant que nous serons conscients des moments ou des états présents après des états présents; et ceux-ci étant respectivement classés, des *avant* et des *après*. Le présent est en vérité l'élément du devenir. Chaque état est lui-même, et non un autre en tant que donné : c'est le principe même d'identité; si la pensée découvre en ce donné d'autres éléments, elle les ordonnera eux-mêmes comme des moments présents distincts en tant que donnés. La synthèse en est subjectivement dans l'entendement transcendant; objectivement dans la relation, ou si cette relation est constante, dans la loi qui les domine.

M. Bergson oppose à cette conception l'*analyse* du devenir intérieur, et s'efforce d'autre part de montrer que tout présent est spatial. Voyons ce point d'abord. L'erreur de M. Bergson est ici analogue à celle que lui-même reproche aux psychologues qui identifient le souvenir et la perception faible. Il confond avec le présent

une certaine propriété distincte, comme ceux-ci avec une certaine situation dans le temps un certain *degré* d'une propriété distincte. L'espace n'est pas plus le présent que la perception faible n'est le souvenir. L'espace n'est en réalité pas plus le présent que l'état subjectif ou l'image intérieure. L'opposition de l'espace et de la conscience ne se peut exprimer en langage de temps. Si l'espace est autre que nous, ce n'est pas parce qu'il est présent, c'est parce qu'il est l'espace. C'est dans leur matière que ces données s'opposent, non dans leur rapport au temps. M. Bergson, à l'aide de fort jolies métaphores, essaie de montrer comment, en se limitant, les *choses* deviennent des *tableaux*. Mais des sensations limitées ne seront jamais que des sensations; mon corps isolé du monde ne sera jamais qu'*un* corps, et non *mon* corps. Un fragment du monde est encore un objet. Pour qu'il devienne sujet, il y faut ajouter non pas seulement une image intérieure, qui est encore un objet, mais un *soi*, une affection et une pensée, s'il se connaît comme sujet. Les ressources infinies du style le plus ingénieux ne feront pas comprendre que l'image *se retourne* ou se réfléchisse pour devenir un *dedans*. L'affection est sans doute localisée; et M. Bergson a raison de penser que c'est une puérilité de tant s'évertuer à montrer l'illusion de la localisation, si l'on transporte simplement la souffrance du doigt dans le cerveau. Mais son illusion est la même *renversée*. Elle consiste à croire que l'affection est *de l'espace* parce qu'elle est sentie à l'occasion d'une portion d'espace, son signe local. Pour être *localisée*, l'affection n'est pas pour cela *extensive*. Pourquoi, s'il en était ainsi, les images intérieures que M. Bergson sauve de l'espace et du présent ne seraient-elles pas aussi extensives? Elles ne sont pas localisées aussi précisément; mais elles sont bien placées dans un organisme comme les premières. Elles sont qualitativement distinctes des images externes sans doute; mais les affections le sont aussi du lieu où on les place. Ces métaphores qui essaient de montrer dans les affections de l'extension concentrée, et dans celle-ci des affections diluées, sont en réalité des descriptions : elles expriment certains états psychologiques. Il y a des images (telles les odeurs) dont la face subjective et la face opposable sont difficiles à discerner. Il y a des cas — ce ne sont pas seulement des cas d'ivresse panthéiste — où il semble que nous devenions les choses; comme il y a des cas où les choses nous apparaissent comme la simple projection de nous-mêmes. Mais nous donner la sensation de ces états n'en supprime

pas l'hétérogénéité; à plus forte raison ne comprenons-nous pas par là, comme prétend nous le faire comprendre M. Bergson *comment* les choses se transforment en sujets. Il se peut que le moi dans certains états devenant très faiblement senti, on puisse pratiquement et à la limite le traiter comme s'il n'était pas. Mais une différence *inaperçue* ne cesse pas d'être une différence. Nous ne pouvons pour cela résoudre ni même poser la question de savoir comment l'image devient *soi*. L'image demeure objet, je n'ai aucun moyen de savoir ce qu'elle est *pour soi*; à plus forte raison comment elle devient soi. Toute cette psychologie raffinée nous ramène — cela est étrange — aux alchimies substantialistes les plus naïves.

M. Bergson attribue au reste à ses adversaires, en le retournant seulement, le réalisme volontairement naïf qu'il admet lui-même. Car l'idéalisme consiste en somme, selon lui, à admettre que notre cerveau contient *matériellement* l'univers, tandis qu'en réalité l'univers contient le cerveau, et, le cerveau une fois substitué à l'univers, à transformer les images cérébrales externes en phénomènes internes, à nier la distinction du dehors et du dedans, à faire sortir le dehors du dedans [1]. Mais l'idéalisme n'est pas nécessairement ce subjectivisme naïf. Un idéaliste admet, non que le cerveau contient l'univers, mais — ce qui est incontestable et qui n'est même propre à aucune doctrine philosophique — que l'univers varie *en fonction* du cerveau; et il ne nie pas davantage la distinction d'*un plaisir* et d'*une image*; il ne fait pas sortir le *dehors* du *dedans*. Mais tout au contraire, indifférent à ces distinctions qu'il peut accepter comme très réelles, il les subordonne les unes et les autres à la pensée ou à la loi, s'il est idéaliste intellectualiste; s'il est idéaliste empirique à la façon de Stuart Mill, il en étudie les relations phénoménales sans en élever aucune à l'absolu, sans y chercher un substrat. Le caractère de l'idéaliste est d'accepter le donné comme tel sans le dépasser comme tel. L'idéaliste empirique en reste à cette constatation. La seule différence qui le sépare du positiviste, c'est qu'il connaît son attitude, et la place qu'elle lui donne dans l'histoire de la philosophie. L'idéaliste intellectualiste — il suffit de lire Berkeley — accepte les oppositions des données comme telles; mais il les subordonne à la *loi*. S'il unifie ensuite la loi et les données en un Dieu, substance commune des données et de la loi, ce n'est pas

1. Voir *Matière et mémoire*, en particulier p. 12 et 55, l'exposé de l'idéalisme et du réalisme.

que cette unité puisse *se voir* : c'est en vertu d'un argument *a priori*, l'argument ontologique plus ou moins implicitement affirmé, qui, posant en un être nécessaire l'unité de la loi et des choses, communique cette unité à l'univers. Mais l'idéaliste que réfute M. Bergson opérerait des transformations réelles comme ferait un chimiste ou un magicien, condenserait matériellement l'univers dans le cerveau, pour ensuite supprimer l'un et l'autre au profit de la conscience. C'est au contraire M. Bergson lui-même qui, par un coup de baguette magique, prétend transformer le dehors en dedans, et obtenir l'unité des choses par des transmutations *réelles*, ou de subtils artifices de style qui nous donnent l'illusion de les voir.

Tous les arguments par lesquels on essaie ainsi d'identifier le présent et l'espace sont donc en réalité d'ingénieuses métaphores traduisant de jolies expériences psychologiques. Voyons la thèse connexe : la théorie du devenir de conscience. Cette prétendue pénétration intime des états subjectifs d'où résulterait l'opposition radicale du devenir à l'espace est d'abord psychologiquement très exagérée. L'observation de M. Bergson porte sur certains types de conscience, ou sur des cas particuliers. Le devenir apparaît en général comme infiniment moins fondu. Les pensées, les volitions, les images en elles-mêmes sont comme des *chocs*. Aux sentiments seuls, c'est-à-dire aux faits de conscience considérés du côté *soi*, peut s'appliquer partiellement cette description : M. James a décrit ce qu'il appelle le « halo » du sentiment; cette vibration indéfinie qui le prolonge et le fond dans le sentiment voisin. Il est vrai que la vie psychologique tout entière peut être considérée comme une suite de sentiments, si, comme nous avons vu, la mémoire affective est essentielle; et puisque *se* connaître c'est se connaître comme une suite d'affections. Aux faits intellectuels mêmes correspond un équivalent subjectif ou sentimental — si difficile à différencier qu'il puisse être; et les états de conscience encore isolables en eux-mêmes sont reliés d'après M. James par des sentiments de passage sans autre signification que de lier les états de conscience, de sorte que la vie intérieure forme un véritable courant, un *stream of thought*. Mais même appliquée aux sentiments et ainsi généralisée, la description n'est qu'en partie vraie. Car il y a des émotions qui sont senties comme de *purs états*. Ces joies immobiles peuvent être de deux sortes; parfois comme dans l'extase mystique l'âme tout entière est absorbée dans une joie, de sorte que l'on peut dire que

nous sommes cette joie même et que la conscience peut être alors regardée comme un atome ou un point psychologique : non seulement elle ne change pas; mais elle ne devient pas. Elle existe seulement. La répétition même ne transforme pas en tendance, en habitude toute émotion. Il y a des joies comme réfractaires à l'habitude :

Et crois toujours la voir pour la première fois.

Ou bien cela peut se dire des joies insignifiantes que nous goûtons sans inquiétude et que nous quittons sans regret. La joie est alors comme un état étranger à notre être, déposé sur lui. La souffrance a souvent ce caractère; elle ne semble pas évoluer; elle est lancinante, fixe. C'est dans l'état de souffrance que se marque mieux l'immobilité de l'âme. Sans doute l'horreur de la souffrance est en général plus forte que le besoin de plaisir; et la souffrance, si elle est elle-même un état, provoque l'effort continu pour s'en délivrer. Mais il y a des peines auxquelles, au bout d'un certain temps, nous sommes si absolument habitués, ou pour lesquelles nous avons si complètement perdu l'espoir de tout soulagement qu'à peine avons-nous la force de le désirer. La disparition de certaines souffrances à des âmes épuisées ou résignées se fait à peine sentir. Une des raisons qui rend difficile sans doute la conception de purs états, c'est que l'on n'imagine les états affectifs que sous la forme en quelque sorte aiguë du plaisir et de la peine, que l'on se représente malaisément comme inertes. Mais il y a des états indifférents. De plus, il n'y a pas d'un sentiment à l'autre que transitions insensibles. Le passage d'un état à l'autre se marque parfois par une crise aiguë, une secousse violente. Il y a, quand le plaisir devient douleur, un spasme du plaisir qui est comme son cri d'angoisse au moment de finir. Et lors même que le changement est préparé par une lente évolution, encore le changement se fait-il sentir : le plaisir arrive souvent comme au seuil de la douleur; il hésite, et quoique le passage ne soit pas brusque, qu'il y ait un rien à franchir pour aller de l'un à l'autre, ce rien est cependant sensible. Ces délimitations entre les sentiments ne semblent nullement résulter de l'application aux sentiments des cadres spatiaux. Il semble que pour quelques individus, et pour chacun de nous à certains moments de notre vie les nuances de sensibilité soient saisies antérieurement aux distinctions de lieu et de temps et fixent

celles-ci. C'est peut-être à cause de cela une erreur de penser — M. Ribot l'observait récemment — que l'on se souvient toujours des émotions par l'intermédiaire des signes extérieurs. Sans doute il est utile de fixer le sentiment par le signe, le mot, sans quoi l'émotion se perdrait insaisissable dans cette indéfinie vibration que nous notions plus haut. Mais inversement la mémoire sensible et imaginative est à ce point sous la dépendance de la passion que lors même que nous sommes absorbés par elle, toutes les circonstances en peuvent être fixées dans notre mémoire à notre insu. Ou au contraire la passion supprime du souvenir tout ce qui n'est pas son intérêt actuel. Les observations médicales signalent même des terreurs, des colères nerveuses indépendantes au début de toute idée, de toute image. Cela est vrai de sentiments même complexes et observés dans la vie normale. Dans le silence du travail, il nous revient quelquefois de ces douleurs continues jamais oubliées, mais que la vie recouvre; comme des bouffées, des relents de tristesse, et on les reconnaît aussi sûrement qu'un signe local. Tout cela semble prouver qu'il se forme pour certains une notation intérieure faite non de mots, mais comme de crises intérieures qui fixent le souvenir mieux qu'une date; un langage émotif très distinct. Cela est d'autant plus vrai que, comme nous le disions plus haut, la mémoire affective est la condition même, quoique ordinairement inaperçue, de la conscience de nous-mêmes, ou plutôt est cette conscience, au moins la matière de cette conscience.

Dès lors le *stream of thought* n'est pas tout à fait ce flux insaisissable que l'on nous décrit. M. James lui-même admet que des ondulations y apparaissent. Il faut ajouter que celles-ci ne se fondent pas aussitôt avec le reste des sentiments, mais demeurent parfois comme des hauteurs immobiles d'où nous voyons pour ainsi dire couler sous nous tout le flot des phénomènes. Ainsi de ces joies ou douleurs plus haut signalées comme de purs états d'où, comme au-dessus de tout devenir nous dominons en quelque sorte la vie. Nous nous souvenons des choses encore, mais par une mémoire toute extérieure et qui n'est pas nous-mêmes. Nous assistons au devenir; nous ne devenons pas, ou il y a quelque chose de nous qui semble ne pas devenir. Tout se passe, dans les cas d'extase par exemple, comme si nous posions un état indivisible hors de la succession. M. James prétend que toujours la perception d'un fait est accompagnée de la perception des phénomènes *voisins*. *Voisins* souvent,

mais souvent aussi, si on peut dire, *inférieurs*, ou, selon l'expression même de M. Bergson, situés à un autre plan. Ainsi quand nous nous laissons distraire d'une tristesse foncière : les joies sont superficielles et l'état de tristesse en demeure l'accompagnement constant. Ce n'est pas là au reste un état exceptionnel. Nous percevons des phénomènes simultanés et la perception des faits coexistants est la perception de faits hors de la succession. On peut même dire que la perception de la succession s'accompagne toujours de celle d'un fait posé comme permanent; point de vue d'où nous contemplons les autres dans leur déroulement successif. Nous verrons plus loin s'il y a lieu de tenir pour illusoire cette conscience d'une *substance psychique*. La succession même que l'on nous présente comme indéfiniment fuyante ne l'est pas à ce point. Il n'est pas vrai de dire que le présent disparaît à peine pensé; que « le moment où je parle est déjà loin de moi ». Le cours de la conscience ne doit nullement être représenté comme une suite sans cesse évanouissante de moments, bien moins encore comme je ne sais quel brouillard sans cesse dispersé. Si on la figure ainsi, c'est que l'on confond l'*avant* et le *passé*; le *présent* et l'*avenir*. Nous le verrons plus complètement plus loin. Mais l'avant et l'après sont également des *présents*; seulement l'un en deçà, l'autre au delà du moment présent. Par suite le moment actuellement pensé ne disparaît pas, mais il est tenu encore pour ainsi dire sous le regard de la conscience. En même temps que je pense ce présent, celui d'avant est encore là en arrière de l'état présent; et ce prolongement en arrière peut être plus ou moins long. En même temps je pense déjà un autre état également présent, mais au delà, *après* l'état présent. La pénétration des états subjectifs les uns par les autres n'est donc ni plus ni moins intime que celle des parties juxtaposées de l'espace. Il n'y a pas de vide entre eux : en est-il davantage de visible dans l'espace? En réalité quand nous avons conscience d'une succession, nous avons conscience de ceci, puis de cela; encore que nous ne puissions dire ce qu'est ceci ou cela. Quand nous avons conscience d'un donné continu, c'est en réalité d'un continu *statique*, le seul qui puisse en un sens être donné, c'est-à-dire d'un toujours présent, d'une substance psychique dont nous verrons plus loin le sens. Le continu dynamique, c'est la loi qui pose indéfiniment des présents successifs. Comme tel, chacun des états qui composent la série est présent. D'après M. Bergson, les schèmes abstraits des philosophes

empêchent de saisir le devenir immédiat, le pur devenir. Bien au contraire, c'est précisément cette fuyante variété en faveur de laquelle on prétend faire témoigner le sens commun qui est une invention de philosophe ou de dilettante.

Mais tout cela c'est de la psychologie descriptive, *historiola animæ*. Il faut dépasser l'apparence immédiate pour en venir à l'analyse. M. Bergson confirme à vrai dire cet argument descriptif par des preuves de fait. Mais pour la même raison qui nous fait rejeter comme inutile le tableau, fût-il exact, de l'apparence immédiate, il nous semble que la science dite positive, la science des relations de faits ne peut servir à établir des distinctions ou des relations qualitatives. L'examen, si minutieux qu'il soit, des conditions psycho-physiologiques des altérations de la mémoire ne prouve rien en ces matières; à supposer qu'elles fussent connues d'une façon précise — ce qui n'est pas; car que peut-on bien conclure d'expériences contradictoires et dont le résultat le plus certain semble être que la psycho-physiologie connaît des *cas* et non des *lois*? Mais les conditions des maladies de la mémoire fussent-elles mieux déterminées et explicables, comme le pense M. Bergson, cela ne prouverait en rien l'indépendance de la mémoire intérieure à l'égard de la mémoire motrice. M. Bergson conclut à cette indépendance, et à l'indépendance de l'esprit de ce que, d'après lui, les altérations de la mémoire peuvent s'expliquer par la suppression des schèmes moteurs sans qu'il soit nécessaire d'admettre la suppression directe des images isolées. Mais en fait ces images sont souvent abolies; et qu'elles le soient par la suppression de mouvements externes ou de mouvements cérébraux, leur indépendance n'en est en fait pas moins restreinte. Pour affranchir donc la conscience de l'espace, il est assez inutile de montrer que le cerveau n'en est pas la seule condition; mais bien le cerveau, plus le mouvement externe. Le seul ou plutôt le premier moyen de les différencier c'est de montrer — selon la méthode classique — avec Leibniz, que, si l'on pouvait se promener dans le cerveau ou le corps comme dans un moulin, on n'y trouverait pas une pensée, ni même un sentiment ni même une image intérieure. Telle est bien au reste la méthode que M. Bergson lui-même prétend appliquer; puisqu'il oppose en lui rendant simplement le sentiment d'elle-même la conscience à la science. Pourquoi donc attacher à l'examen des faits une importance telle que la psycho-physiologie semblerait ici, d'après M. Bergson, l'unique recours du

spiritualisme? Cette superstition des résultats scientifiques a la même origine que l'erreur signalée plus haut. On confondait là l'analyse et la description; ou plutôt on faisait un usage ambigu de l'une et de l'autre; on confond ici l'explication de fait et l'analyse qualitative. Il est vrai que M. Bergson ne prétend pas réfuter la théorie de la dépendance des images à l'égard du cerveau, mais la théorie qui met les images *dans* le cerveau. Mais qui donc soutient cette thèse, sinon quelques physiologistes attardés, et qui continuent à philosopher à la manière de Thalès? Le problème ne se pose pas entre ces substantialistes grossiers et les spiritualistes; mais entre ceux qui prétendent s'en tenir aux relations de fait et ceux qui prétendent en distinguer les relations qualitatives; et attribuer à celles-ci plus de valeur qu'aux premières. Mais on ne voit pas que par la détermination des relations de fait on puisse autre chose qu'illustrer en certains cas les distinctions idéologiques. Il y a loin de là à transformer un problème de métaphysique en un problème de psycho-physiologie. Cette transformation est simplement le renoncement à la méthode d'analyse annoncée et à la philosophie même.

Il faut donc en revenir à l'analyse. Or de ce point de vue l'indétermination plus haut décrite des limites qui séparent les états de conscience cesse de nous apparaître comme un fait. L'indétermination des contours qui fond les états subjectifs les uns dans les autres quand ils se succèdent n'est pas une indétermination donnée, mais en réalité pensée : l'état dit confus est en tant que donné aussi distinct qu'un autre, comme le brouillard est un phénomène aussi determiné que le ciel bleu. Mais nous transportons au donné comme tel l'indécision de notre pensée; et les états nous paraissent confus par eux-mêmes quand c'est notre doute qui les fait tels. Notre indécision vient ici d'abord de ce que nous n'avons pas le temps de comparer dans le cours de la vie nos états subjectifs, occupés que nous sommes par les choses; et que dès lors nous affirmons vaguement la ressemblance et la différence de ces états, sans détermination précise. Le prétendu sentiment de la fusion des états c'est notre hésitation sur leurs limites qualitatives respectives. C'est ensuite la pensée — quelle qu'en soit la valeur objective — que nous pouvons d'un état à l'autre choisir tels points d'arrêt que nous voulons. Chaque état est donné, et comme tel distinct. Mais nous pourrions, ou nous pensons que nous pourrions déterminer une autre succession, une succession *autrement coupée*, et telle succession que nous voudrions. C'est

cette imagination ou cette pensée des étapes possibles de notre conscience subjective que nous nous figurons sentir comme donnée. Nous disons imagination ou pensée selon que nous attachons ou non à cette pensée, indépendamment de l'expérience, une valeur objective. Peu importe au reste que nous puissions ou non affirmer *a priori* que nous trouverons tous les états que nous voudrons; ou que l'atomisme psychique soit en soi le vrai. Si l'analyse pose tout état comme étant lui-même et rien de plus, le continu ne peut être en nous qu'une pensée, et objectivement, si cette pensée est vraie, qu'une loi.

A vrai dire cette illusion de la continuité sentie est favorisée par ceux-là mêmes qui n'admettent la continuité que sous forme de pensée ou de loi Car ils disent ordinairement que *dans un état donné* on trouvera autant d'états et de degrés d'état que l'on voudra. Mais il semble que l'on puisse encore, d'après cette expression, traiter le continu comme actuellement donné. Or ce n'est pas dans la suite des états qui vont d'un état à l'autre que l'on peut en trouver d'autres. Cette série est donnée et comme telle finie; et les distinctions que l'on y introduit le sont elles-mêmes. Et on peut à l'occasion de chacune de ces étapes de la conscience imaginer ou penser la même opération. Traiter le continu comme un donné, c'est confondre — pour employer le langage mathématique — un temps très court avec un temps infinitésimal qui n'est ni celui-ci ni celui-là; et comme tel n'est pas *donné*. Poser le continu comme donné c'est faire précisément ce que l'on tient tant à éviter, c'est substantifier le pouvoir de la pensée ou de l'imagination : peu importe ici la distinction; c'est substantifier encore notre indécision, résultant de notre ignorance ou du pouvoir même de la pensée qui peut déterminer dans le donné les points fixes à son gré. En traitant le continu dynamique comme donné, on substantifie une modalité du jugement.

Loin donc d'être insaisissable le présent est bien le seul *élément* de temps. Tout donné est présent. L'avant et l'après sont certaines places de ce *présent*. Ce que l'on appelle ordinairement le présent c'est une certaine place du présent ainsi défini; l'*actuel*, qui, tout en étant relativement à d'autres moments antérieur et postérieur occupe le point de la vision distincte. Y a-t-il un état de conscience propre à cette position, ou bien cette position se marque-t-elle par une certaine nuance ou une certaine intensité de l'état affectif, ou de l'image? Bien des problèmes psychologiques se poseraient ici que notre analyse ne résout pas; mais avant de les résoudre il faut savoir de quoi on

parle; et c'est là l'œuvre de l'analyse. D'ailleurs à supposer que l'actuel ait ses signes spéciaux, l'état de conscience qui y correspond n'en serait pas moins spécial. Le présent c'est donc la position même d'un état dans le temps. L'actuel, c'est ce présent à la place de la vision distincte; l'avant, l'après c'est la place du présent en avant ou en arrière de ce point. Le présent réellement insaisissable c'est non le présent classé; c'est le donné pur, le fait pur, c'est l'impensable et inexprimable matière jamais saisie à l'état d'isolement et qu'Aristote posait à la limite de la connaissance.

Cette conception du continu dynamique est l'inévitable conséquence du principe d'identité ou plutôt le principe d'identité n'est en son fond que la loi même révélée par l'analyse de la position du donné comme présent et seulement comme présent. De cela même suit, comme nous allons voir, la nécessité d'une pensée transcendante par rapport au donné. Le principe d'identité vaut selon la doctrine d'Aristote pour le temps; il résulte de la nature du temps. Tout donné en tant que tel ne peut être pensé que comme tel dans le moment où il est pensé. Un moment, c'est le fait d'être présent. Le principe d'identité rendrait toute pensée impossible, en supprimant toute relation; si les relations et la pensée qui les affirme appartenaient au temps, à la suite des moments classés, des *avant* et des *après*. Mais toute pensée ou affirmation est transcendante, et en ce sens n'est pas soumise au principe d'identité. Elle est en effet l'unité d'un tout; et chaque élément de ce tout qu'elle pense *éminemment* se déroule dans le temps et est dans chaque moment pensé comme un. La pensée est une, mais non comme le donné qui est et ne peut être que ce qu'il est en tant que présent, qui ne peut par lui-même se dépasser lui-même. Elle est une et en même temps plusieurs. Cela ne fait pas d'ailleurs que la loi ou la pensée puisse être dite créatrice du donné; car ce donné qu'elle porte en elle, elle le reconnaît cependant comme autre qu'elle. Mais si elle essaie d'autre part d'attribuer un pouvoir propre à ce donné qui lui est proposé, elle s'aperçoit qu'elle ne peut lui attribuer qu'un pouvoir analogue à notre liberté : c'est-à-dire une *pensée pratique*; nous le verrons plus loin à propos de la spontanéité. Affirmation de lois ou affirmation de quelque chose qui est dans la nature comme une affirmation théorique de la nature : voilà la pensée théorique, que celle-ci soit ou non nécessaire, posée une fois pour toutes, ou progressivement révélée. Affirmation du pouvoir de notre affirmation même, voilà la pensée

pratique dont l'analogue existe sans doute aussi dans la nature. Mais dans les deux cas, le donné n'est que donné, et en tant que donné présent, immédiatement présent, de sorte qu'il ne pourrait se dépasser lui-même sans la collaboration d'une pensée transcendante non soumise au principe d'identité et capable d'unir ce que celui-ci isole. La pensée rationnelle ou réelle unit et distingue elle aussi, mais conformément à l'expérience ou plutôt à la pensée que l'expérience révèle ou, si l'on admet une doctrine *a priori*, conformément à une nécessité d'un autre ordre. On a dit justement en ce sens que le principe d'identité ne s'appliquait pas au réel; car il n'y a pas un donné dont on puisse dire qu'il ne peut être *pensé* comme *autre*; comme semblable ou dissemblable. En tant qu'il est pensé il cesse d'être seulement lui; mais il est lié à un autre dans une pensée, dans une relation ou une loi. La pensée exige peut-être, nous n'avons pas à discuter ici l'hypothèse, qu'à un certain moment le donné ne se déroule plus, que les existences soient simples; l'atomisme absolu. Peut-être au contraire chacun des donnés qu'elle pose n'est-il qu'une occasion pour l'affirmation de choisir à son gré dans un donné — selon les indications de l'expérience ou une nécessité *a priori* — les points d'arrêt qu'elle veut. Mais l'hypothèse même de l'atomisme supposant des éléments distincts suppose un minimum de diversité, et l'unité qu'elle établit n'est pas celle qu'exigerait le principe d'identité. La logique pure se place dans l'hypothèse de l'élimination de toute pensée, de tout transcendant, bien loin d'être l'achèvement de la pensée; elle traite toute affirmation comme un donné, lui attribue l'immutabilité de donné comme tel. Elle n'est autre que l'art de découvrir les tautologies dans les limites de cette hypothèse. Elle varie donc avec les donnés qu'elle pose hypothétiquement comme tels : la syllogistique n'est autre qu'un certain art de découvrir les tautologies dans l'hypothèse d'une certaine conception des genres et des espèces. On a le tort à cause de cela de désigner du nom de distinctions logiques les distinctions *qualitatives*; car au point de vue logique strict, il n'y a pas de genre ni d'espèces; mais seulement des donnés; de ce point de vue on ne peut admettre qu'un atomisme qui poserait comme sans relations entre eux les atomes eux-mêmes. S'il y a des qualités invinciblement dissemblables, et en ce sens inconciliables, elles ne le sont pas logiquement : logiquement elles demeurent toutes absolument isolées; elles le sont parce que la pensée n'aperçoit aucun moyen de les rapprocher dans leur qualité. L'ana-

lyse que nous opposons à la théorie de M. Bergson n'est pas une analyse logique. C'est une analyse qualitative concrète qui constate l'irréductibilité de certains genres; et s'oppose à une description qui confond les relations de fait et les relations qualitatives ou si l'on veut idéales.

Ainsi la conscience du devenir est d'abord l'affirmation d'une suite indéfinie de *présents*. Mais elle n'est pas seulement l'affirmation d'une loi de succession. Elle est de plus l'affirmation d'une nuance commune de tous les états subjectifs qui fait ces états *miens*. Mais chaque état de conscience successif n'est pas continuellement à chaque moment reconnu comme semblable. Il est posé comme nôtre sans interruption, et se détache pour ainsi dire d'un fond idendique. Je pose en réalité un état psychique toujours présent représentatif de mon individualité; et il semble que j'attribue aux états subjectifs qui se succèdent le caractère d'être miens, selon qu'ils ressemblent plus ou moins à cet état type toujours présent. Le sentiment d'une fuite perpétuelle de la conscience est, nous l'avons vu, infiniment rare. Nous nous sentons devenir; cela est vrai, mais du point de vue d'un état permanent. Il y a en effet, comme dit M. Bergson des plans de conscience; et le devenir nous paraît s'écouler du point de vue d'un plan immobile. Quel est cet état fixe, cet état type? est-ce la sensation *cœnesthésique*? Cet état varie-t-il avec les individus et selon les époques, les circonstances de la vie? Nous n'avons pas à résoudre ici la question. Toujours est-il que la conscience, du continu *dynamique* semble avoir pour condition celle d'un continu *statique*, d'une *substance*. Il nous suffit d'avoir constaté cette condition formelle — au moins apparente — de la conscience de soi. Y a-t-il lieu de penser que cette condition est seulement apparente, que nous transportions à la pure succession la notion du *permanent*, du *toujours* présent, valable seulement pour l'espace? Kant, précurseur — en cela — de M. Bergson, pensait que seul l'espace réalisait la catégorie de substance; et qu'il n'y avait pas de donné permanent de conscience, de substance psychologique. Admettre comme on le fait d'ordinaire cette conception, c'est admettre en partie la thèse de M. Bergson; c'est en tout cas lui rendre la tâche facile. Mais il n'y a aucune raison de nier l'existence d'un permanent de conscience, d'un toujours présent maintenu en quelque sorte par la pensée comme en dehors de la succession. C'est l'illusion matérialiste qui nous fait, d'après M. Bergson appli-

quer à la conscience la notion de substance. C'est tout au contraire, selon nous, cette même illusion qui nous fait nier l'existence d'une substance psychique. La vraie raison, en effet, pour laquelle nous répugnons à cette hypothèse, c'est que nous imaginons un moment comme ayant lui-même *une dimension*, et une dimension très petite ; imagination qui tient à notre besoin de nous figurer le spirituel. Un moment est en réalité pour nous un très petit espace, comme l'âme pour le sauvage est un souffle subtil. Nous avons donc peine à nous représenter un présent permanent. Mais peu importe les dimensions d'un présent, c'est-à-dire les équivalents spatiaux qu'on y peut substituer : il est toujours saisi dans une intuition et les mesures qu'on lui applique lui sont extrinsèques. Un présent ou un moment, si on entend par là l'intuition ou le fait de conscience présent quel qu'il soit, n'est donc pas nécessairement très court : il *est*. Dès lors pourquoi un présent ne serait-il pas présent pendant que d'autres se succèdent?

Remarquons-le au reste. Le présent n'est pas permanent par lui-même. Il est permanent parce qu'une pensée le pose comme toujours présent par rapport à d'autres successifs. Mais cette relation avec d'autres donnés ne lui est pas propre à lui en tant que donné. En tant que donné immédiat, il est présent, et rien de plus. L'idée du *toujours* n'est autre que l'affirmation que ce présent demeure tel — quand d'autres deviennent. L'idée du toujours ne peut être attribuée au donné. Elle est le propre de l'entendement. Si l'on prétend que tout le continu spatial est donné, c'est encore par une illusion matérialiste. Le donné ne peut être dit continu (il s'agit du continu statique) pas plus l'espace que la conscience. Pris en lui-même un donné ne peut être dit permanent. Car il ne déborde pas pour ainsi dire le moment où il est saisi. Il n'est toujours présent que par l'affirmation ou la loi qui le pose comme tel. De la loi seule comme transcendante on peut dire que *jamais elle ne devient*. Cela est vrai de la loi de l'espace comme de toute autre. Une portion d'espace, qu'elle soit limitée ou immense, n'est pas continue en tant que telle ; elle est *donnée* ; elle est cette portion d'espace, rien de plus. La continuité qu'on lui attribue consiste en ceci qu'on la pose toujours comme telle. En ce sens il n'y a pas d'état subjectif substantiel continu ; mais il n'y a pas davantage d'espace continu, et c'est par une grossière imagination qu'on suppose objective dans l'espace la continuité qui appartient seulement à la loi ou l'entendement. Par-

tout signifie en réalité toujours de l'espace ou dans l'espace. La question qui se pose est donc non de savoir s'il y a un espace ou un état subjectif continu, mais s'il y a lieu de poser un état toujours le même auquel rapporter tous les autres états; comme un espace lieu de toutes les figures. Si l'on peut attribuer la continuité au donné lui-même, ce n'est pas que nous puissions nous représenter un *donné continu*; c'est que la loi *étant hétérogène au donné qu'elle règle*, on peut attribuer au donné l'*irréprésentable* pouvoir de se plier au continu de la loi, simple façon d'exprimer que l'entendement ne crée pas ses intuitions : d'où une ignorance que le vulgaire réalise, en attribuant au donné comme une capacité propre ; ce qui est une pure tautologie, puisque de cette capacité propre aux choses nous n'avons aucune conception, ni expérience *directe*. Le lien des choses est pour l'homme qui ne peut se faire aucune idée d'une efficacité, d'une création, du point de vue théorique; une synthèse de conscience quelle qu'elle soit au reste, subjective à la façon de Hume, ou intellectuelle et apriorique comme le veut Kant; du point de vue pratique, une affirmation encore qui s'affirme comme efficace — sans savoir comment. Mais dire que nous ne savons comment une intuition est donnée comme toujours présente à l'unité de la loi, n'est pas dire que l'intuition est *donnée* comme permanente. Si nous doublons le permanent donné d'un permanent transcendant, c'est que le donné permanent ne sait pas qu'il est permanent, et nous ne concevons de permanence que relativement à un esprit qui le sait. Si même il n'y a pas toujours de preuves expérimentales de l'existence de cet esprit; si même peut-être il résulte de notre organisation intellectuelle que nous posons comme inconnaissable la pensée que nous objectivons quand nous-mêmes ne pensons pas, *tout se passe du moins comme si un esprit le savait*. La loi de substance n'est donc que la loi de position d'un toujours présent, auquel on peut rapporter d'autres éléments. Si le permanent est conçu non comme l'élément qui différencié produit les autres, mais comme un élément seulement présent aux autres, il en est comme le simple *lieu*. Cela se produit dans la conscience quand sans cesser d'avoir conscience de soi on assiste en soi à un désir qui n'est pas soi. Si le permanent est conçu comme l'élément différencié qui produit les autres, il en est la *substance* : ainsi un désir qui évolue et prend différentes formes.

Le simultané n'est pas plus propre à l'esprit comme tel que le permanent. Leibniz définissait l'espace *ordo coexistentium*. Mais l'es-

pace n'est pas le seul ordre connu et possible de coexistants. L'espace posé comme tel est autre chose qu'un ordre de coexistants; il est un certain donné, et c'est à la réflexion que nous y découvrons la coexistence comme une notion surajoutée. Quand la figuration spatiale de la coexistence ou de la permanence serait nécessaire, il n'en suivrait pas que celles-ci ne fussent pas aussi données dans la conscience. Deux donnés comme tels ne sont au reste pas simultanés, comme *donnés*, pas plus qu'un donné n'est permanent. D'abord les deux donnés en tant que donnés n'en sont qu'un. Ils sont un présent. C'est la pensée qui découvre après coup que ce présent en tant que présent peut être décomposé en deux. Ces deux moments eux-mêmes en tant que donnés sont donnés comme successifs : car un moment donné comme tel, est un, c'est le principe même d'identité; deux n'existe que pour une pensée intemporelle transcendante qui pose deux comme une synthèse hors de la succession. Mais penser simultanément deux moments est quelque chose de plus. C'est penser que l'on peut indifféremment passer d'un moment à l'autre; qu'il y a réversibilité. Il suit de là, — nous le verrons plus complètement plus loin — que les phénomènes internes sont réversibles sinon au même degré, du moins dans le même sens que les phénomènes externes.

Les notions de permanence et de simultanéité sont même, à la différence du présent et du successif un apport propre de l'esprit. Nous verrons plus loin les formes et les degrés de la transcendance. Nous pouvons dès à présent les entrevoir. L'avant, l'après, la succession sous sa forme la plus élémentaire présuppose bien une pensée intemporelle, mais qui s'oppose à cet ordre élémentaire et l'attribue aux choses après l'avoir posé éminemment en elle-même. Le présent comme tel quoiqu'il soit déjà une certaine intellectualisation du donné — car il n'y a pas de présent en soi, — est encore une qualité que la pensée attribue à la chose comme *telle*. Mais le permanent est tout de l'esprit, comme le simultané. Il est l'affirmation d'un toujours; le simultané est l'affirmation d'une réversibilité possible. Or, tout ce qui dépasse l'affirmation du donné comme tel, l'affirmation du fait, ou encore l'affirmation de la relation de fait comme telle — la mémoire immédiate, est une de ces dernières affirmations, — appartient en propre à l'esprit.

Avoir conscience de devenir, c'est donc affirmer une loi de succession continue d'états subjectifs brodant sur un fond semblable et que la pensée pose comme toujours présent. Le sens du devenir,

c'est d'abord l'affirmation d'une loi de succession continue, d'un *continu dynamique*, si l'on veut, posé par rapport à un *continu statique*. L'un et l'autre supposent une affirmation. En dehors de ce toujours présent et de cette succession, il y a objectivement la loi de substance, la loi de succession, et subjectivement l'affirmation de cette loi. Cette affirmation est posée comme transcendante par rapport aux états qui la vérifient. Elle est une conscience intellectuelle.

(*A suivre.*) F. RAUH.

L'IDÉALISME LOGIQUE

La proposition la plus indubitable de toutes, touchant l'existence, est celle qui affirme l'existence en général.

Quelque chose existe, cela ne fait aucun doute, car, à supposer que rien n'existe, cette dernière négation de l'existence impliquerait une affirmation d'existence de la proposition négative elle-même.

L'existence, qui se pose ainsi d'une manière absolue et sans contenu déterminé, qui, rebelle à toutes les négations parce qu'elle les enveloppe toutes, renaît à chaque réflexion sur soi et à chaque jugement sur le jugement, est l'existence logique ou être.

On peut employer les deux termes indifféremment.

Le second exprime la catégorie par excellence de la métaphysique.

Le premier rappelle qu'au début de la réflexion il n'y a aucune différence entre l'existence et l'être simplement affirmé, et que, comme Kant l'a remarqué, l'existence ne renferme rien de plus que l'idée d'existence. Il indique, en outre, la nécessité pour la pensée de se poser comme existante dès qu'elle s'affirme logiquement et s'exprime dans le discours, et la nécessité corrélative pour l'existence d'être pensée, c'est-à-dire affirmée logiquement; ces deux nécessités étant confondues dans l'énonciation.

L'être dont il s'agit ici est sans contenu déterminé. Il faut entendre par là qu'il ne s'applique à aucun sujet de préférence, mais indifféremment et nécessairement à tout sujet énoncé.

Quelle que soit l'extension du sujet énoncé, elle sera toujours trop restreinte pour remplir à elle seule la sphère de l'être, et la plénitude de l'être dépassera toujours infiniment la vérité particulière de toute proposition considérée en particulier.

C'est pourquoi l'expression la plus exacte de la certitude de l'existence est encore celle qui se borne à l'affirmer. « L'être est. » C'est la seule formule légitime, car elle ne fait que poser l'être et en

affirmer l'identité avec soi. Des propositions plus significatives, telles que « la pensée est », « le jugement est », « je suis », n'expriment pas l'être avec plus de vérité. Au contraire, il s'y mêle un élément concret et équivoque qui altère la pure transparence de l'être. Car, ou bien les sujets *pensée*, *jugement*, *je*, ont un sens déterminé, ou bien ils ne désignent que l'affirmation en soi et en général.

Dans le premier cas, toute détermination étant négation, on est nécessairement amené à opposer à la *pensée*, au *jugement*, au *moi*, un autre qu'eux-mêmes, qui ne posséderait pas l'être au même degré, ce qui est contradictoire et formellement incompatible avec l'affirmation qui l'oppose à ces sujets. Dans le second cas, si *pensée*, *jugement*, *je* ne signifient que l'affirmation en général, ils ne se distinguent pas de l'être, ils ne portent aucune étiquette spéciale de nature à rendre leur existence plus visible que celle qu'enveloppe l'affirmation d'une chose quelconque, et, dès lors, il est inutile de compliquer l'énoncé général dont ils sont une forme particulière par l'éveil d'idées qui entraînent une série infinie d'interrogations, à savoir : qu'est-ce que la pensée? qu'est-ce que le jugement? qu'est-ce que le moi?

La certitude de l'être ne résulte pas de la signification intrinsèque du sujet affirmé. Ce n'est point parce que le sujet *pensée*, par exemple, désigne certaines idées définies, à l'exclusion de certaines autres, qu'il possède le privilège de correspondre adéquatement à l'existence dont on l'investit. La pensée n'est pas à cet égard plus existante que la chimère, ou telle fiction que la fantaisie la plus extravagante se plairait à imaginer. Nous savons qu'il est impossible de la nier parce que ce serait nier la négation elle-même, mais, si nous cherchons dans la signification de l'idée *pensée* un caractère propre d'existence qui ne se trouverait pas dans d'autres idées, nous nous perdons aussitôt dans un dédale de définitions au milieu desquelles le caractère cherché demeure introuvable. L'existence de la pensée, comme d'ailleurs celle du sujet pensant, n'est, après tout, que l'existence logique impliquée dans toutes les manifestations du discours, et elle se révèle à la seule réflexion, sans le secours d'aucun « choc » du dehors.

Cependant, on a si souvent cherché un indice de certitude parfaite de l'existence en dehors de l'existence logique pure et simple, qu'il importe de montrer avec plus de détails l'impossibilité radicale de découvrir pareil indice. L'opinion commune est de croire que

l'existence d'une chose ne dépend pas de l'affirmation qui la pose et qui la rend participante de l'être immédiat de l'énonciation.

En effet, nous vivons dans une croyance innée et indéracinable aux choses, au monde extérieur et à nous-mêmes, et nous ne pouvons pas nous empêcher de conférer à tous les objets une existence distincte et indépendante des idées que nous en avons.

Il semble ainsi qu'à toutes les idées correspondent des objets qui ne sont pas des idées, ou, du moins, qu'une idée étant l'idée du réel, son objet, le réel lui-même, existe en dehors de l'être logique.

L'histoire de la philosophie se confond en quelque sorte avec l'histoire de la poursuite de cet objet. Toutes les ressources de la dialectique et toutes les forces de pénétration de la psychologie ont été dirigées vers ce but, et, à chaque pas en avant, l'objet dernier de la science reculait toujours plus insaisissable dans un lointain plus obscur. L'histoire de la philosophie est l'histoire des vicissitudes de notre réalisme incurable. A l'objet matériel, étendu et divisible, on a substitué l'objet psychique, sensation ou image, appétition ou volonté, puis à celui-ci l'objet de pure intellectualité, les catégories de l'entendement et les formes de l'intuition, puis l'objet strictement rationnel, l'Idée universelle et la pensée consciente de soi. Le phénoménisme lui-même n'a pas échappé au réalisme, car tout en considérant le réalisme antérieur à lui comme une conséquence inévitable de notre constitution mentale et un élément inséparable du couple représentation, unissant le représenté au représentant, il a posé les catégories comme une réalité supérieure à la réalité connue par leur moyen et il a érigé en une existence suprême les conditions de la pensée de l'existence. Que ce soit à l'idée du monde, à l'idée de l'image du monde ou à l'idée de l'idée de cette image que l'on se soit décidé à s'arrêter, toujours est-il qu'on est plus ou moins retombé dans les illusions du réalisme naïf, car on a toujours cru à l'existence d'un objet de ces idées et on a toujours cru appréhender une réalité ultime, existant en soi et par soi, d'une existence *extra-logique*, c'est-à-dire extérieure aux jugements dans lesquels elle s'affirmait comme sujet logique du verbe *être*.

Or, si on laisse de côté l'interprétation des systèmes en eux-mêmes, on est ramené à ceci : diverses idées ont été successivement considérées comme idées vraies, idées d'objets possédant une existence extérieure à l'être, idées d'objets répondant tour à tour au besoin de réalité qui engendrait en même temps la négation progressive de

réalités antérieurement posées et de plus en plus idéalisées. Ces idées ne diffèrent entre elles que par la signification et elles s'opposent toutes les unes aux autres sur le terrain de la pensée discursive. Mais l'être n'est pas une propriété du contenu de l'idée, il ne dépend pas de la signification de l'idée. L'être est du moment que l'idée est, et toutes les idées se tiennent par un centre commun : l'affirmation de l'être. D'où l'on peut conclure *a priori* que l'indice de l'existence en dehors de l'être n'est le privilège d'aucun objet à l'exclusion des autres, car l'objet d'une idée, supposé distinct de la signification de l'idée, est le pur néant.

Prenons pour exemple l'idée d'un objet dont la réalité n'est guère contestée aujourd'hui : l'idée psychologique de la conscience, de l'événement mental primitif et nu. Dans la perception extérieure, supposons un instant isolée la donnée immédiate, l'*image* visuelle, sonore, olfactive ou tactile. Dans le sens intime, écartons « par la pensée » la notion que nous avons de ce sens intime et absorbons-nous, s'il se peut, dans la *sensation* de douleur ou de bien-être qui annonce la lésion ou accompagne le jeu régulier de nos organes. A coup sûr, voilà le réel. Mais est-il permis d'ajouter : voilà l'*objet* réel et *existant*, l'existence prise sur le vif? Contempler le réel sensible et le penser comme réel, c'est, tout d'abord, avoir une idée et l'affirmer; c'est énoncer un jugement de la forme « cela est ». Par cela même que vous vous donnez le réel comme objet vous l'idéalisez. Dire que l'existence de la réalité sensible ne saurait être mise en doute parce que nous vivons, nous percevons et nous pâtissons, cela ne suffit point. Car tous les termes de cet énoncé même s'appliquent à des idées et ne peuvent pas ne pas s'appliquer à des idées. Or les idées ne doivent pas l'être à leur contenu, mais uniquement à l'affirmation qui les pose.

En vain répliquerez-vous que ces idées correspondent à des objets, et que c'est à ces objets comme tels, non aux idées que nous en avons, que doit être attribuée l'existence. Qu'est-ce que l'*objet* d'une idée, en tant que présenté à la réflexion? Ce n'est à son tour qu'une idée, dont la première est l'idée montée à un degré supérieur de la réflexion et promue au rang d'idée d'idée. La réflexion se meut au sein de l'être et ses objets ne sont jamais que des formes de l'être, où, être elle-même, elle se contemple en s'affirmant. Sans doute, nous vivons, nous percevons et nous pâtissons, mais comment en jugeons-nous, si ce n'est par les idées que nous avons du vivre, du

percevoir et du pâtir? Il importe peu que l'événement dont nous affirmons l'existence soit fictif ou réel; fiction et réalité n'ont, au sein de l'être, qu'une signification relative. Il s'agit de savoir si l'affirmation du vivre, du percevoir et du pâtir n'est pas une affirmation logique, un reflet de la pensée discursive, au même titre que l'affirmation de n'importe quoi. Il s'agit de savoir si l'existence de ces objets que, par une inévitable illusion d'optique intellectuelle, on localise bien au delà de l'affirmation qui les pose dans le discours, n'est pas simplement l'existence logique qu'enveloppe toute affirmation, du vrai comme du faux.

Or, entrevoir cette interrogation, c'est déjà y avoir implicitement répondu. Si l'existence ne se distingue pas *logiquement* de l'être, elle ne s'en distingue pas non plus *réellement*, car la réalité dont on cherche l'indice hors de l'être y est contenue tout entière, par cela seul qu'on prétend la lui opposer, comme l'extérieur à l'intérieur. L'*autre chose* qu'une idée n'est encore qu'une idée.

Si ces considérations sont cohérentes, il en résulte que le seul jugement de réalité (c'est-à-dire touchant la réalité) qui n'ouvre aucun cercle vicieux et ne recèle aucune paralogisme est : « l'être est ». Inversement, un jugement quelconque est jugement de réalité, en tant qu'il est une manière d'exprimer le premier, sous réserve de la diversité des termes et des idées. Sous sa forme type, le jugement de réalité se distingue de tout autre en ce qu'il n'admet pas de déduction immédiate par opposition, car rien ne s'oppose à l'être que lui-même. De « *l'être est* », il est impossible de conclure « *le non-être n'est pas* », car on est arrêté dès qu'on essaie de poser le sujet. Ce sujet, à lui seul, serait la contradiction affirmée en soi et d'une manière absolue. En effet, l'être est antérieur à la négation, et la négation ne fait qu'opposer l'être à l'être au sein de l'être. Ou la proposition « le non-être n'est pas » n'a absolument aucun sens et n'est qu'un assemblage de sons et de lettres, ou elle signifie « l'être est ».

Si le jugement « l'être est » est le seul jugement de réalité, la préoccupation incessante du réel qui anime toute spéculation philosophique, et le réalisme pratique inhérent à toute investigation du désir de savoir sont, en définitive, la meilleure preuve et la plus irréfutable de l'inanité du réalisme métaphysique renaissant, malgré ses nombreuses défaites successives, à chaque nouvelle victoire de

l'idéalisme lui-même. L'idéalisme veut toujours s'affirmer et s'imposer par une négation. Il nie l'existence d'un objet, et il ne la peut nier qu'en affirmant une *autre* existence objective, de sorte qu'il se nie lui-même et qu'à chaque progrès tout est à recommencer.

Une seule position conviendrait à l'idéalisme et le rendrait adéquat à l'être qu'il aspire à embrasser dans son infinité, son universalité et sa nécessité, c'est celle d'où la négation, quel qu'en soit l'objet, serait rigoureusement bannie; c'est celle où la pensée discursive affirmerait l'être pur et immédiat, c'est-à-dire l'existence logique à laquelle il n'est permis d'opposer aucune non-existence. Le tort de l'idéalisme a toujours été de s'arrêter en route au cours du progrès de la réflexion, et cela à seule fin d'imiter la science positive et pratique et pour aboutir à des conclusions à mettre en parallèle avec les conclusions de celle-ci.

Loin de limiter l'existence à certaines idées, l'idéalisme doit au contraire accepter en principe toutes les données, sans contrôle, de l'expérience et de la connaissance. Il doit commencer par envelopper sans critique l'universalité des objets possibles du savoir et ne pas s'inquiéter si ces objets appartiennent ou non à des plans d'existence différents. Le discours les donne à titre d'idées et de formes de l'énonciation. Cela suffit. Par cela même ils existent logiquement et ils n'existent que logiquement, car le substrat extra-logique de réalité qu'on leur suppose *n'est* lui-même, au regard de la réflexion, que dans la mesure où il comporte l'expression verbale et se réduit expressément à des idées douées de signification.

L'idéalisme ainsi entendu a une vérité absolue qui ne dépend pas du degré d'intelligibilité de la diversité de ses objets.

L'intelligibilité d'une idée est une relation intérieure à l'être, et l'idée conçue comme nécessaire ne prévaut pas, quant à l'être, sur l'idée contingente ou même fausse. Il n'y a pas plusieurs manières irréductibles d'affirmer l'être, plusieurs racines différentes d'affirmation de l'être, car toute différence implique négation et l'être est tout affirmation. Inutile, par conséquent, de poser des principes inexplicables pour, en en tirant des conséquences, donner l'illusion d'une genèse de vérités hiérarchisées. Les catégories de la raison sont sur le même plan que les idées empiriques les plus concrètes. Les unes et les autres n'ont de rapports mutuels que sur le terrain discursif. Elles ne créent rien ; elles sont le *donné* par cela seul qu'elles sont posées.

Est-ce à dire, néanmoins que l'identification de l'existence à l'être logique, supprimant le problème de l'erreur, tel qu'on le conçoit ordinairement, tombe dans le scepticisme et le nihilisme philosophique?

Le fait même de soulever cette interrogation montre que le problème de l'erreur subsiste et survit au réalisme métaphysique. Mais il faut comprendre que l'idéalisme conçu d'après le logique pur s'intériorise constamment par rapport à soi, et qu'il revêt, à chaque effort de la réflexion, la forme d'un objet et l'existence objective par rapport à soi comme sujet. Tantôt il est l'objet d'une idée qui n'est que lui-même, tantôt l'idée d'un objet qui n'est qu'elle-même. Lors donc que nous argumentons ici et que nous essayons de définir cet idéalisme, de le définir comme une idée, sinon par le genre prochain et la différence spécifique, tout au moins par un ensemble coordonné d'idées pourvues elles-mêmes de significations définies, et que, par suite, nécessairement nous le différencions d'avec d'autres doctrines et que nous les lui opposons comme l'*autre* à l'*un*, nous sacrifions apparemment certaines vérités antérieurement acceptées pour telles, que nous taxons d'erreurs, et il semble qu'ainsi nous allons à l'encontre du principe même de notre idéalisme, à savoir : l'affirmation, l'universalité et l'homogénéité absolues de l'être.

Mais si l'on s'arrête à cette conclusion on commet précisément la faute que cette conclusion tend à lui reprocher. Dire que cet idéalisme s'oppose à d'autres doctrines comme la vérité à l'erreur et l'être au non-être, n'est-ce pas de nouveau le caractériser par une propriété définie, l'enfermer dans certains systèmes de jugements et le condamner à l'immobilité? Assurément, comme tout autre idéalisme, l'idéalisme fondé sur l'idée de l'être comporte certaines définitions et négations; mais cet appareil, dont il se revêt momentanément, ne franchit pas lui-même les limites de la pensée discursive, car il proclame en principe l'absence de ces limites. Les doctrines qu'il réfute en s'en distinguant d'abord, il se les assimile aussitôt après, dans le cours de son développement suivant la réflexion.

En d'autres termes, le rapport du vrai au faux ne consiste pas exclusivement dans la négation. La négation élève entre l'idée vraie et l'idée fausse une séparation radicale. Mais cette séparation est néanmoins intérieure à l'être, aussi bien que les deux idées qu'elle sépare. De sorte que, pour quiconque s'efforce de concevoir l'être dans sa plénitude, le vrai ne supprime jamais entièrement le faux; ni

les idées ni les jugements n'ayant le pouvoir de se détruire et de s'anéantir les uns les autres. Mais les idées et les jugements ont celui de se concevoir et de se juger mutuellement, le long de la série infinie des degrés de la réflexion, et c'est dans ce rapport de l'idée à l'idée de l'idée, et du jugement au jugement du jugement que consiste alors, suivant le sens où on l'envisage, la vérité ou l'erreur relatives.

De là résulte que l'*objet* est proprement erreur par rapport à son *idée*, qui est vérité; ce qui revient à dire que l'idée ne peut jamais être posée isolément et que l'existence en soi, non identique à l'être, est un non-sens. Soit, par exemple, la proposition suivante : « le monde est régi par des lois », expression sommaire du déterminisme universel. Prise en elle-même et dans sa signification isolée, elle fournit une certaine expression de l'existence absolument objective et extra-logique; les lois qui régissent le monde sont posées comme une « chose en soi ». Gardons-nous de la nier brutalement, ce qui reviendrait à lui substituer une nouvelle « chose en soi ». Mais nous avons reconnu que la chose en soi se confond avec l'être et que l'existence posée d'une manière absolue n'a d'autre sens que celui d'existence logique. Considérons donc maintenant la proposition en tant que proposition et l'être qu'elle énonce en tant qu'affirmation de l'être. Il vient : « c'est une loi (sous-entendu, de dire) que le monde est régi par des lois ». La réflexion reporte la vérité de l'objet au jugement qui le concerne, et cet objet, c'est-à-dire ici, la législation ou le déterminisme du monde, se trouve ne plus posséder d'autre vérité que celle du jugement qui l'affirme : « c'est une loi que le monde est régi par des lois », lequel pose l'existence de la loi en vertu de laquelle il existe. Mais dire : « c'est une loi que... », c'est encore énoncer un jugement et affirmer à nouveau l'être. Et, en conservant le sens primitif, on voit qu'on recommence à énoncer une loi, une loi supérieure, la loi de la loi des lois du monde. De réflexion en réflexion, il ne subsiste plus à la fin que cette proposition : « une loi est », ou, ce qui est équivalent, « la loi (en général) est », laquelle peut indéfiniment être considérée comme objet et se répéter sans trêve. La vérité en soi de la loi, la nécessité de son existence, se résolvent dans la vérité de l'être indéterminé et la nécessité d'affirmer quelque chose en général.

Ce mode de raisonner sera sans doute qualifié de vaine logomachie. Il faudrait cependant, pour avoir le droit de dédaigner toute recherche purement dialectique, prouver que les faits ont à eux seuls

la puissance de réduire l'erreur et de faire triompher la vérité, preuve toujours à faire. Dans l'exemple choisi, il ne s'agit évidemment pas de telle ou telle loi physique déterminée, subordonnée à une preuve expérimentale. Il s'agit de l'affirmation absolue des lois du monde et de la certitude du déterminisme en soi. Le déterminisme en soi est une chose en soi, et il est impossible de l'envisager autrement. Mais la chose en soi, loin d'être contradictoire, est la seule chose réellement et pleinement affirmable. Seulement, sa réalité est identique à son être, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de chose en soi en dehors de l'être et que la chose en soi se confond identiquement avec l'être immédiat, universel et nécessaire de l'énonciation.

La certitude des jugements de réalité, qui posent l'existence et la réalité objective d'une chose, n'est donc que la certitude de l'être. Ils sont toujours faux par ce qu'ils affirment; ils sont toujours vrais en tant qu'ils affirment. Ce qu'ils affirment, en effet, c'est l'existence objective ou la chose en soi, et la réflexion dénonce aussitôt l'illusion produite par cet *affirmé* qui prétendrait dépasser son affirmation même. Mais, en tant qu'ils affirment, ils affirment l'être, ils sont affirmation de l'être, ils sont l'être et, conséquemment, pleinement certains.

Les sciences mathématiques ont toujours été les sciences de prédilection des métaphysiciens. Ce n'est pas là un des moindres témoignages en faveur de l'idéalisme logique. Les jugements géométriques sont, en effet, ceux qui participent le moins du jugement de réalité objective et qui mettent l'existence, conçue comme extérieure à l'être, le moins en évidence. Cela peut paraître paradoxal. Ne semble-t-il pas, au contraire, que le jugement géométrique soit le type presque parfait du jugement de réalité. Car l'être qu'il affirme descend d'une définition qui le pose absolument, et non relativement à la pensée. L'être géométrique est l'idée objectivée par excellence. Sans doute, et c'est justement pour cette raison que l'être géométrique, n'étant qu'idée, se rapproche le plus de l'être immédiat. L'idée s'affirme ou est, avant d'affirmer son affirmation et d'être l'idée de l'idée. On ne recherche le fondement réel de l'existence que lorsqu'on est dans l'incertitude à l'égard de sa base idéale et logique. On n'attribue à l'objet l'existence indépendante et extra-logique que lorsqu'on l'a distingué de son idée, à laquelle on continue de conserver l'être comme une opposition irréductible vis-à-vis du réel. Or rien de pareil ne se produit dans la spéculation mathématique.

L'objet de la science et son idée y sont confondus. La question ne se pose jamais d'une correspondance entre l'idée du triangle et le triangle lui-même en tant qu'objet. La réflexion n'y oppose pas l'être à l'être en s'efforçant, comme dans les autres sciences, justement appelées sciences du réel, d'extérioriser l'être par rapport à lui-même et de transporter cette opposition hors du domaine infranchissable de l'être. Le lien qui unit les êtres géométriques est un lien logique, et, comme tel, toujours incorporé à l'énonciation, sans l'éveil d'aucun *au-delà*, ni d'aucun *substrat* non idéal de l'idée.

En un autre sens et à un point de vue intérieur et objectif par rapport à celui que nous avons adopté jusqu'à présent, on peut donc dire que le jugement géométrique est le type du jugement de réalité. Pour nous, en effet, réalité existante et être sont foncièrement identiques et l'objet ne se distingue de son idée que dans un mouvement dialectique tout relatif. Le jugement géométrique et l'être évoqué par lui sont le type du réel en tant qu'ils sont un modèle presque accompli de l'existence logique. Leur caractère de haute certitude ne provient pas seulement de leur caractère analytique. Est-ce uniquement parce que la géométrie est une science déductive qu'elle est rigoureusement vraie? Cependant l'on sait fort bien que la déduction y joue le rôle démonstratif, mais qu'elle n'en est pas le facteur constructif; sans cela, tout le monde sachant déduire, tout le monde serait mathématicien. Non, la certitude privilégiée de la géométrie tient aussi principalement à ce que jamais elle n'évoque le fantôme du réel derrière l'être. Toutes les oppositions qui constituent son tissu propre de raisonnements sont données sur le même plan d'existence. L'être immédiat s'y manifeste dans sa pureté primitive; sa transparence y est parfaite; l'écran du rapport de l'idée à son objet n'y projette aucune ombre. Quant à nous, nous avons essayé de supprimer cet écran dans toutes les sciences, en montrant que l'idée et son objet ne peuvent, sans contradiction, être séparés, l'une en deçà des bornes de l'être, l'autre au delà.

Mais, dans les mathématiques, la précaution devient presque inutile. La réflexion de l'être sur soi, qui définit le rapport de l'idée à l'objet, y devient elle-même sans objet parce que le rapport y est pour ainsi dire à l'état latent (du moins dans la géométrie ancienne et classique, car, avec l'apparition des géométries non euclidiennes, la question de la légitimité de la science s'est aussi introduite en mathématique et l'inquiétude du réel a commencé de tourmenter les

géomètres eux-mêmes). Les vérités géométriques sont vérités en soi immédiatement, et non vérités de *quelque chose*. Elles ne traînent après elles aucune existence à justifier par l'intelligibilité; elles se réduisent à leur affirmation. De là, sans doute, la satisfaction qu'elles apportent à l'esprit. N'incitant à aucune recherche de l'objet de l'idée et ne troublant pas l'homogénéité de l'être, elles se développent entièrement au sein de l'être sans que la réflexion ait besoin de combattre l'illusion de leur existence hors de l'être et d'affirmer en termes explicites l'intériorité par rapport à l'être de leur développement. Une fois affirmées, elles ne relèvent que du principe de non-contradiction, ce qui leur donne leur valeur de certitude analytique. Mais, pour qu'elles puissent ainsi s'engendrer formellement par la seule déduction, il a d'abord fallu que, ne se réclamant d'aucune existence objective, elles aient indissolublement uni leur énoncé à leur énonciation, et, de même que le jugement suprême de réalité « l'être est », se soient initialement posées comme la synthèse de l'existence et de l'idée d'existence.

L'idéalisme logique, en identifiant l'existence avec la pensée discursive, et en résorbant l'objet dans l'idée par la seule nécessité d'affirmer l'existence de quelque chose, sera taxé d'absurdité par quiconque y croira voir un défi insensé à la science en général, à l'expérience, à la pratique et à la vie elle-même. Cet idéalisme est cependant bien loin du scepticisme. On l'assimilera sans doute aussi au *nominalisme*, en vertu de la tendance paresseuse à grouper les concepts métaphysiques sous un petit nombre d'étiquettes qui dispensent d'en approfondir le contenu et qui rendent de précieux services à l'érudition vulgarisatrice.

Essayons de le défendre par avance contre ces réfutations et ces confusions possibles. Cette défense ne peut que contribuer à l'exposer sous un jour favorable. Du reste, soit qu'on le défende contre la réfutation, soit qu'on l'expose préalablement sans aucune intention offensive ou défensive, on demeurera toujours sur son propre terrain et l'on ne fera que se livrer à des commentaires plus ou moins variés sur l'idée de l'être.

En premier lieu, cet idéalisme, auquel on reprochera de fermer les yeux à l'évidence du réel, de ne pas tenir compte de l'expérience et de s'inscrire en faux contre les résultats de la science positive, ne

prétend ni isoler la pensée du monde, ni convaincre la science d'erreur, pour cette simple raison qu'il n'est pas une *critique* et qu'il n'est pas une *théorie de la connaissance*.

Après avoir échoué dans sa tentative pour être la Science immédiate, la métaphysique a rêvé d'être la science de la science. Elle a ressenti le besoin de justifier les conquêtes de l'esprit vis-à-vis de l'esprit lui-même, et elle a voulu s'arroger le pouvoir de décider de la légitimité du réel, objet d'affirmation. Or toute théorie de la connaissance est relative, comme la connaissance qu'elle se donne pour objet, car le mouvement de la réflexion est indéfini, et s'il y a une science de la science immédiate, il y a nécessairement aussi une science de cette science supérieure. Où s'arrêtera-t-on? L'expérience concrète et vulgaire est là pour rappeler la métaphysique à la modestie. Elle possède l'autorité du fait, et les lois qu'on lui impose pour la rendre intelligible deviennent elles-mêmes les éléments d'une expérience plus affinée, mais renfermant, elle aussi, un contenu concret et inintelligible.

En thèse générale, l'idée de la science est une idée, au même titre que l'objet de la science, et l'une n'est pas transcendante par rapport à l'autre. L'une et l'autre sont des systèmes de significations, dont l'unité et la cohérence logiques ne dépendent pas d'une unité supérieure, mais sont le *donné* pur et simple, étant affirmées. Le problème de la philosophie critique commence au contraire par mettre en question la science en se demandant comment elle *peut* être. La question fondamentale de la théorie de la connaissance est la possibilité de la connaissance; elle prétend expliquer ce qui explique et poser les principes des principes. Après avoir montré l'impossibilité d'expliquer la connaissance par la présupposition d'une nature *a priori* des objets, Kant (il le dit en propre termes [1]) a essayé inversement de supposer que les objets doivent se régler sur la connaissance pour se rendre compte de la possibilité de cette dernière, pensant inaugurer ainsi une réforme analogue à celle de Copernic en astronomie. Mais la comparaison dont il se sert, de la métaphysique à l'astronomie, n'omet qu'une chose, la principale, à vrai dire, c'est que les objets de l'astronomie sont donnés sur un même plan, et que la question de la relativité du mouvement des planètes par rapport au soleil n'est guère assimilable à la relativité

1. *Critique de la raison pure*, édit. Kehrbach, p. 17.

de la connaissance à son objet. Dans l'esprit du kantisme, qui est, d'ailleurs, l'expression la plus nette de l'esprit de la métaphysique en tant que science de la science, le rapport de la connaissance à son objet est posé en soi et d'une manière absolue; il n'est pas le rapport perpétuellement mobile et fuyant de l'idée de l'idée à l'idée, au sein de l'être; il est fixé, il est « chose en soi » déterminée, c'est-à-dire la contradiction implicite.

Aussi longtemps qu'un rapport fixe est conçu entre l'idée et son objet, aussi longtemps qu'une différence, non seulement différence de l'*un* à l'*autre,* mais, de plus, différence transcendante, analogue à celle de l'être et d'un non-être hypothétique, est maintenue *a priori* entre le connaître et le connu, le problème de la possibilité de la science subsiste au cœur de la pensée métaphysique. La philosophie critique a cru en donner une solution. Le positivisme et l'agnosticisme contemporains l'ont à leur tour envisagé et ont prétendu le résoudre. Dire que nous n'avons pas à nous préoccuper de l'objet ultime de la science et que nous devons nous contenter de la *réussite* constante des prévisions scientifiques n'est-ce pas affirmer néanmoins la pérennité de l'inquiétude ontologique? Si l'existence du réel ne nous inquiétait point, nous n'aurions pas besoin de nous dire qu'il est inutile et vain de nous en inquiéter.

De même, affirmer l'existence d'un inconnaissable et essayer, comme l'a fait Spencer, de déterminer cet inconnaissable en une certaine manière afin de démontrer qu'il est inconnaissable, « étant la réalité ultime dans laquelle s'évanouit l'antithèse du sujet et de l'objet, cette antithèse étant elle-même irréductible tant que la conscience durera [1] », n'est-ce pas aussi considérer cette affirmation comme le dernier mot de la connaissance et résumer d'un trait toute une théorie de la connaissance, qui pose comme un absolu sa relativité même [2]?

En somme, ces tentatives variées, du criticisme kantien et post-kantien, du positivisme et de l'agnosticisme, se ressemblent toutes. Toutes, elles prétendent atteindre l'existence extra-logique, hors de l'être, ce qui est aussi contradictoire que d'espérer franchir en ballon les limites de l'atmosphère terrestre. L'idéalisme logique ne se donne pas pour une théorie de la connaissance, car il ne distingue

1. *Principes de psychologie*, traduct. Ribot et Espinas, p. 683, t. I.
2. Voir sur ce point : Remacle, Essai sur le caractère général de la connaissance. *Revue de mét.*, 1re année, p. 258.

pas la connaissance de l'affirmation de l'être. Il ne demande pas ce qu'une chose est, il constate qu'une chose est; encore le mot *constatation* garde-t-il un soupçon de l'hétérogénéité de l'idée à l'objet; plus exactement, il affirme l'être, et la certitude de l'être s'unit en lui à la nécessité de son affirmation. Remplacer l'idée du savoir par l'idée de l'être, et ne retenir de l'idée que deux traits essentiels, à savoir l'affirmation de l'être et la réflexion sur soi, intérieure à l'être, tel est le principe de cet idéalisme.

Puisque vous parlez de principe, dira-t-on, vous aussi vous posez un principe, un principe des principes, et ce principe, envisagé à part comme objet, n'est-il pas à son tour une vérité, une vérité fondamentale et un objet ultime de la connaissance? Votre idéalisme n'est donc qu'une théorie contre la théorie de la connaissance, qui, pour sommaire qu'en soit l'énoncé, n'en est pas moins toute pénétrée du virus originel que vous vous efforcez vainement d'éliminer.

Nous l'accordons en partie. En prenant comme principe l'affirmation de l'être, on admet une vérité fondamentale et l'on aboutit à la nécessité de partir d'un point de départ et de tendre vers un but. Mais ici, point de départ et point d'arrivée coïncident. Ils sont l'être adéquat à son idée et tout entier impliqué dans sa stricte affirmation. Si la connaissance est réflexion de l'être sur soi, toujours intérieure à l'être; en un mot, si elle est multiplicité au sein de l'unité, elle n'a plus à craindre de se limiter au couple hétérogène sujet-objet, qui, dans toute théorie proprement dite de la connaissance, est, au contraire, maintenu comme une dualité absolue, irréductible à l'unité. Nous contestons cette dualité, soit. Donc, répliquera-t-on, vous-même, vous vous arrêtez à une détermination finie et à une négation. Mais, répondrons-nous une dernière fois, notre manière de voir n'équivaut pas à une négation en soi. En niant cette dualité irréductible, nous n'affirmons pas le non-être, qu'elle, au contraire, affirme en voulant sortir de l'être. Elle est, en effet, une certaine négation absolue de l'être, puisqu'elle pose une sorte de principe supérieur à l'être. En la niant nous ne faisons que développer avec plus d'ampleur l'affirmation de l'être, deux négations équivalant à une affirmation.

Même lorsqu'elle abolit la chose en soi, la critique, ou théorie de la connaissance, fait non seulement de la connaissance une chose en soi, mais, de plus, la détermine et l'enferme dans un système fini de significations. Ce sont, par exemple, chez Kant, les catégories de l'entendement et les formes de l'intuition sensible; chez M. Renou-

vier, les catégories (prises dans un sens assez différent, en insistant sur la primauté de la catégorie de relation); chez Spencer, ce qu'il nomme « le réalisme transfiguré » : la correspondance des relations internes aux relations externes et le parallélisme entre la traduction de la matière en termes spirituels et celle de l'esprit en termes matériels.

Nous nous refusons, pour notre part, à déterminer le concept de la connaissance par un tissu de significations extrinsèques. La connaissance, à notre avis, rentre dans le *donné* nécessaire indéfini et indéterminé. Nous identifions le savoir avec l'affirmation primitive de l'être immédiat, avec la manifestation première et dernière de l'énonciation : « l'être est ». L'objet, quel qu'il soit, est être affirmé et affirmation d'être (les deux termes ne faisant qu'un), la connaissance de l'objet est être au même titre, et aussi la connaissance de la connaissance, et ainsi de suite, *ad indefinitum*. Autrement dit, toutes les affirmations, quelles qu'elles soient, sont placées sur le même plan, celui de l'être immédiat. Mais pour pouvoir ainsi se placer toutes au niveau de l'être, les affirmations doivent toutes renfermer un principe commun qui, sans cesse, ramène leur extériorité mutuelle à une intériorité. Il faut que l'objet de l'affirmation soit une affirmation et que l'affirmation soit une affirmation d'affirmation. La réflexion de l'être sur soi, sans laquelle l'être ne s'affirmerait seulement pas, rétablit chaque fois l'affirmation et son objet sur le même plan.

Si l'idéalisme logique n'est pas une critique, c'est-à-dire une explication de la science, comment doit-il concevoir les résultats et les méthodes des sciences particulières; quelle attitude doit-il prendre à leur égard? Il aspire, avons-nous dit, à l'affirmation de plus en plus large et de moins en moins définie; il tend à être tout affirmation et à n'être qu'affirmation (puisqu'il affirme qu'il n'y a qu'affirmation).

Son attitude est donc aussi passive que possible; il ne conserve d'activité interne que la faible mesure qui correspond au jugement : l'être est. Il s'inaugurera, par conséquent, dans le monde donné des idées et des faits, provisoirement distingués des idées, par une décision d'acceptation indifférente et résignée. La vérité est parce que l'être est; l'erreur est parce que l'être est. Au premier abord, la vérité ne se sépare pas de l'erreur. Elle s'en dégage peu à peu par un lent travail, dans lequel l'objet à connaître, le fait, se simplifie progressivement en perdant un à un les caractères illogiques de

l'existence en soi, extra-logique, pour ne retenir que l'unité tout affirmative et formelle de l'être. L'erreur est, dans sa détermination la plus vague et dans son extension la plus large, l'objectivité, c'est-à-dire l'existence posée en soi comme objet et hétérogène par rapport au jugement qui la pose. Plus l'idée se pénètre de réflexion et se rapproche de l'être indéfiniment réfléchissable sur soi, plus elle comporte de vérité.

Si la science ne se composait que de déductions, elle n'avancerait pas, car le jugement strictement analytique est stérile. Si elle n'était faite que d'inductions, elle resterait incertaine, par ce que le jugement strictement synthétique est inintelligible. On ne conçoit pas un rapport s'établissant entre deux idées données de significations radicalement étrangères l'une à l'autre. Mais ces deux procédés de l'esprit sont partout combinés et étroitement unis ; ils se complètent mutuellement. L'un répond à l'affirmation de l'être immédiat : « l'être est » s'énonce aussi « l'être est l'être ». L'autre se ramène à la réflexion : l'être est affirmation de l'être ; l'objet est parce que l'être est ; son extériorité est aussitôt ramenée à l'intériorité par l'affirmation de son affirmation. L'induction passe de l'existence particulière et contingente à l'existence générale et nécessaire, de l'existence d'un objet déterminé en soi à l'existence d'une loi déterminée en soi. Pour expliquer ensuite l'induction elle-même on pose la nécessité pour l'objet en général de la connaissance de se plier à un principe universel d'harmonie et d'intelligibilité. La nature, en tant qu'objet de science, serait l'objet réfracté à travers ce principe. Elle est ce principe en tant qu'objet existant en dehors de l'être. Or, en raisonnant de la sorte, ne voit-on pas que l'on applique à l'induction le jugement même que l'induction applique au fait contingent pour l'ériger en loi ? Le fondement de l'induction est l'induction de l'induction. Elle passe de l'existence d'une loi déterminée en soi à l'existence de la loi en général. Et quand on est parvenu à la compréhension de ce procédé, on finit par se retrouver face à face avec l'être perpétuellement réfléchi sur soi.

L'idéalisme logique, se contentant d'une distinction toujours provisoire et jamais définitive entre la connaissance et son objet, ne s'arroge aucun pouvoir exclusif de contrôle sur les résultats et les méthodes d'une science quelconque en particulier. Les sciences forment un tout harmonique, un devenir incessant. L'idéalisme n'a pas plus la prétention d'expliquer ce devenir que d'expliquer la

signification de l'idée et la position initiale de la pensée discursive, le verbe ou λόγος. Il aurait ensuite à fonder son explication sur une autre, et, en définitive, à établir la signification d'une idée déterminée et finie. Mais ne s'abaisserait-il pas alors justement au rang des sciences finies qu'il croirait avoir dominées par cette démarche? Sa transcendance vis-à-vis des sciences finies se supprime elle-même en se déterminant.

D'autre part, inversement, l'idéalisme logique ne s'oppose à aucun idéalisme en particulier et, en principe, ne conteste aucune théorie de la connaissance. Il ne décide pas prématurément de la vérité de l'une quelconque de ces doctrines et il n'en relègue aucune dans l'arrière-fond des systèmes démodés. Car il ne veut être qu'affirmation, et il laisse la vérité se faire partiellement dans chaque domaine. Il est immanent à toute branche du savoir, et il se retrouve intégralement dans la plus humble des connaissances comme dans celle qui se juge la plus haute. Ce serait donc se méprendre du tout au tout sur la portée de la proposition fondamentale, *l'être est*, que d'essayer d'y voir un principe de critique ou de négation. On ne la contredirait pas moins en l'envisageant comme un principe heuristique ou générateur. Les constructions qu'on édifierait par ce moyen ne seraient jamais que des reconstructions inadéquates à l'intention qui les aurait fait sortir du néant.

Cependant cette réserve prudente, ou cette passivité à l'égard de l'activité scientifique, n'est ni scepticisme ni nihilisme. On peut toujours se défendre victorieusement contre le reproche de scepticisme quand on s'appuie sur une affirmation positive. Or l'affirmation de l'être est l'affirmation par excellence, et la réflexion, c'est-à-dire l'affirmation de l'affirmation, en proclamant le jugement d'existence de l'être comme le suprême et l'unique jugement de réalité, s'interdit nécessairement le doute systématique. On incline bien au contraire plus aisément vers le scepticisme lorsqu'on se limite à une assertion matérialiste ou même psychologique. Dans ce dernier cas, on ne s'affranchit qu'imparfaitement du réalisme théorique et dogmatique et de la *croyance* irraisonnée, impulsive et inconsciente.

Non seulement la matière et l'étendue, mais aussi l'appétition et la volonté, et jusqu'à cette soi-disant conscience intime et profonde de la fluidité et de l'insaisissabilité de nos états de conscience sont des concepts troubles, recélant la croyance à une existence qui sou-

tiendrait l'existence logique comme le feu intérieur du globe soutient l'écorce sur laquelle nous nous mouvons. Et une semblable croyance, sur la base de laquelle les philosophes ont voulu reconstruire rationnellement les croyances tant vulgaires que scientifiques, ne voisine-t-elle pas, en dépit des apparences contraires, avec le scepticisme théorique, qui déclare la science impossible en vertu de la croyance contradictoire soit en une réalité transcendante, soit en l'infirmité originelle de la science?

Toutefois, en renvoyant à ces doctrines le reproche de scepticisme, l'idéalisme logique ne les condamne pas irrévocablement. Elles sont loin d'être à ses yeux des maîtresses d'erreur et de fausseté. « Tous les systèmes, a-t-on dit, sont vrais par ce qu'ils affirment et faux par ce qu'ils nient. » Proposition qui n'a un sens que si la négation se présente, non en soi, mais comme négation de la négation. Les systèmes sont faux par ce qu'ils nient absolument, car, d'une part, l'être immédiat ignore la négation, et, d'autre part, à la négation en soi répond immédiatement comme un écho l'affirmation de cette négation, partant l'affirmation d'un être déterminé et posé comme nécessaire, ce qui contredit l'unité et l'indétermination de l'être. « Les systèmes, pourrait-on dire avec plus de raison, sont faux en tant qu'ils nient un contenu fini et sont vrais en tant qu'ils affirment l'être infini par leurs négations finies. »

Fonder l'idéalisme sur l'idée de l'être et le développer ensuite par des commentaires sur cette idée, n'est-ce pas, après maints détours, rentrer dans la détermination après avoir voulu en sortir? Vous êtes logé à la même enseigne que ceux qui prennent pour base un concept déterminé d'idée ou de chose. Ou le jugement « l'être est » ne veut absolument rien dire, et vous auriez mieux fait de vous taire, ou il a une signification particulière, il signifie *autre* chose que : « je suis », « la pensée est », « la conscience est », et, dans cette hypothèse, vous lui accordez une préférence arbitraire que rien ne justifie, en l'isolant comme point de départ. Il est vrai, répondrons-nous, que la proposition qui affirme l'être existant a une signification déterminée, et que, par suite, les considérations que nous venons d'exposer sont entachées, comme tout enchaînement d'idées, de finité, de détermination et de négation. Mais, de même que l'existence ne peut être posée hors de l'être, la pensée ratiocinante ne peut franchir les limites de l'expression verbale et de la pensée discursive. Autrement dit, cette dernière ne peut prendre appui sur

soi pour s'échapper hors d'elle-même. Notre effort est donc limité à une approximation croissante : essayer de se rapprocher le plus possible de l'indétermination absolue, tout en gardant le contact avec l'idée pourvue de signification, seule garante de la réalité.

C'est pourquoi nous avons choisi, dans le langage philosophique, tel qu'il est actuellement donné, le terme de la plus grande extension et de la moindre compréhension, qui est aussi celui qui a conservé le moins de traces du réalisme primordial de la raison théorique, de ce réalisme où la pensée est confondue avec l'action et où l'on attribue à l'idée un objet irréductible à l'idée.

A la rigueur, toute expression de l'idéalisme logique, en le formulant, le contredit ; mais, en même temps, comme elle n'est jamais qu'une manière d'affirmer l'être, elle le vérifie devant la réflexion. Même en s'arrêtant à l'expression la plus vide et la plus large, à l'idée *être*, on tombe inévitablement dans les imperfections de la pensée finie, car l'idée être, telle qu'elle est immédiatement désignée par le mot *être* dans l'énonciation, n'est qu'un reflet de l'être dans sa plénitude, en possession de sa loi et embrassant l'infinité de ses réflexions sur soi. L'ensemble indéfini des idées et des jugements théoriques, esthétiques et pratiques constitue l'être total, le sujet véritable de la proposition, « l'être est », dans laquelle, si on l'envisage isolément, le mot *être* n'est qu'un symbole verbal. Et l'idée affirmée dans l'objet de chaque idée, ainsi que le jugement par lequel s'affirme le contenu de chaque jugement, achèvent de parfaire l'être en le produisant comme réflexion indéfinie sur soi.

Si l'existence du réel ne peut être posée hors de l'être, et si le réel extra-logique n'est qu'un mot recouvrant un concept contradictoire, bref, si la pensée discursive est transcendante par rapport au réel comme tel, le mot et l'idée du réel sont le non-être, et ni l'un ne peut même être prononcé, ni l'autre même être évoquée. Nous ne pensons pas le réel, car nous pensons selon l'être et nous ne pouvons pas ne pas penser selon l'être. Dire que le réel est inconcevable, innommable ou ineffable, c'est encore trop dire, car en le déterminant ainsi d'une façon, il est vrai, toute négative, on l'affirme encore positivement et on le rend participant de l'être. Le réel ne devrait jamais être posé comme objet, car, en le posant comme objet, on le pose nécessairement aussi comme idée.

Mais — et, en nous exprimant ainsi, nous entrons dans le réalisme pratique — la nécessité de vivre et d'agir astreint la pensée à

être l'auxiliaire indéfectible de la vie et de l'action, et il faut, bon gré mal gré, faire une concession au réalisme, parler du réel comme s'il *était*, le penser comme s'il était idée, et, dans une sorte de compromis du logique avec l'absurde, consacrer par un symbolisme équivoque l'apparence de correspondance entre l'être et le non-être. La certitude évidente même de ce que cette attitude pratique a de bâtard et d'illogique suffit à l'idéalisme pour lui sauvegarder tous ses droits sur le terrain théorique et pour lui maintenir là son incontestable vérité.

Nous parlerons donc, comme tout le monde, du réel, de la vie, de la conscience, de l'expérience et de l'action; toutefois en nous enfermant strictement dans un réalisme pénétré et convaincu de son erreur. Cette convention de l'esprit, où la pensée sait qu'elle s'illusionne nécessairement — mais aussi volontairement, puisqu'elle l'affirme — et où l'idée est constamment appliquée au non-être sous le symbole de l'être, est un réalisme *pratique*, bien différent du réalisme théorique qui s'ignore en se croyant vérité.

Ce réalisme pratique découle immédiatement de la réflexion sur l'idée de l'être. Il n'est, en un sens, que l'idéalisme logique retourné et formulé contradictoirement.

Ne disons donc pas que la certitude objective est impossible parce que connaissance et objet sont contradictoires, car il faudrait *ipso facto* déterminer la connaissance par rapport à un moi et à une conscience, c'est-à-dire à des objets, et déterminer l'objet par rapport à un non-moi et à un quelque chose qui n'est pas la conscience, c'est-à-dire aussi à des objets, et l'on aboutirait, en résumé, à dire que l'objet est incompatible avec l'objet.

Ne disons pas non plus que la seule certitude est la certitude subjective, car le sujet ne se pose pas en dehors de l'être et il se détermine nécessairement comme *moi*, *conscience* et *pensée*, c'est-à-dire se pose comme un objet.

Les deux affirmations sont également contradictoires avec leurs énoncés. Mais disons que la certitude n'est ni objective ni subjective, qu'elle est impliquée dans l'être et qu'elle est l'être lui-même, logiquement antérieur à la connaissance.

Ceci entendu, continuons comme par le passé à vivre dans le Réel, c'est-à-dire à agir, mais gardons-nous de compromettre l'action par l'illusion qui la suppose immanente à la pensée. Admettre le jugement qui affirme l'être comme unique jugement d'existence ou de

réalité revient à absorber l'idée de l'action dans l'être logique et à dégager l'action innommable de toute signification. C'est, par suite, affirmer la transcendance de l'être vis-à-vis de l'action. Sous cet aspect, le jugement de réalité se pose comme un impératif, et on obéit indirectement à cet impératif en prescrivant le réalisme pratique, c'est-à-dire en adoptant la forme d'expression impérative.

La connaissance, quelle qu'elle soit, est immanente au discursif, au logique et à l'être; la connaissance est une manifestation ou un avatar de l'être. Mais, en même temps, l'être, incapable de s'opposer à un autre que lui-même, laisse à la connaissance sa valeur de fait et de réel. Si l'être, et par suite toute connaissance, est transcendante par rapport au réel, la connaissance, comme fait et réel, est, réciproquement, transcendante par rapport à soi comme affirmation.

Ces propositions expriment simplement le réalisme pratique, tout en n'ayant, d'ailleurs, une signification que dans l'hypothèse de l'idéalisme logique lui-même. Contradictoires théoriquement, symboliques ou « mythiques » pratiquement, elles affirment la connaissance en tant que fait; mais, en l'affirmant, elles l'affirment comme être, et leur contenu semble au contraire affirmer le non-être. Cette contradiction intrinsèque ne se résout pas dans le domaine théorique; elle se résout dans la pratique, où connaître est avant tout agir et réalité. La transcendance de l'être par rapport au réel consacre, mieux que toute concession à l'illogique, l'autorité du réel et, par suite, l'autorité de la connaissance et de l'expérience, en tant que toutes nos connaissances commencent avec l'expérience. L'idéalisme logique, par cela même qu'il se fonde sur l'être, c'est-à-dire sur l'idée la plus vide et sur le principe le moins fécond, se présente à la fois comme la doctrine la plus libérale et la plus ouverte aux révélations inattendues que la nature est susceptible de réserver à l'esprit, et, nous essaierons de le montrer, comme la doctrine la plus souple à l'égard des droits de l'action. Son indifférente réceptivité lui permet d'apprécier, mieux que toute détermination plus concrète, le réel comme réel, et en ceci il peut espérer vraisemblablement être aussi la plus pure philosophie de l'action.

LOUIS WEBER.

L'EXPLICATION DU SENTIMENT

La théorie physiologique des émotions, ou des sentiments, à laquelle William James et Lange ont donné leur nom, n'a pas encore été, croyons-nous, en France, l'objet d'une discussion philosophique conduite avec méthode. Des physiologistes l'ont adoptée; d'autres physiologistes l'ont discutée. De M. Ribot, dans sa *Psychologie des Sentiments*, il est impossible, en fin de compte, de dire s'il adhère à la théorie ou s'il la condamne. Le moment peut donc paraître opportun pour soumettre la théorie à l'épreuve de la critique philosophique, et, d'une façon plus précise en même temps que plus générale, de chercher quelles limites la critique philosophique impose à toute tentative d'explication scientifique du sentiment.

La théorie physiologique du sentiment est-elle redevable du succès qu'elle a obtenu à ce qu'elle offre de frappant et même de choquant pour l'imagination? En fait, elle constitue bien, selon l'expression de Lehmann, « une révolution à la Copernic » : elle nous propose d'accepter, dans l'étude de la vie affective, un renversement de point de vue aussi radical que, chez Copernic, au XVIe siècle, dans l'ordre de la mécanique céleste, la négation du géocentrisme, ou, chez Kant, au XVIIIe siècle, dans l'ordre philosophique, la restauration de l'anthropocentrisme. Toute émotion complète comprend trois éléments : un élément intellectuel, une idée, qui paraît contenir la raison justificative de l'émotion, l'élément sentimental proprement dit, l'émotion agréable ou pénible, enfin un élément physiologique, contraction ou relachement des systèmes vasculaire et musculaire, jeu de la physionomie. L'ordre dans lequel nous venons d'énumérer les trois éléments est l'ordre généralement conçu comme l'ordre causal réel : l'idée suscite l'émotion, qui suscite une expression physique appropriée. Mais, si la théorie physiologique est vraie, l'ordre causal réel est strictement inverse de celui-là. Loin que l'élé-

ment physiologique doive être conçu comme suivant l'élément sentimental proprement dit, comme étant l'*expression* de celui-ci, c'est, tout au contraire, le sentiment qui est l'*impression* produite par l'altération de l'organisme. Sous la forme paradoxale que William James a donnée à la théorie, « ce n'est pas parce que nous sommes tristes que nous pleurons, courroucés que nous frappons, effrayés que nous tremblons, mais au contraire nous sommes tristes parce que nous pleurons, courroucés parce que nous frappons, effrayés parce que nous tremblons », théorie que l'on peut d'ailleurs, en un certain sens, considérer comme conforme à l'esprit de la science moderne : et c'est là sans doute qu'il faut chercher la raison vraie du succès qu'elle a obtenu. « Aucun objet, écrit Lange, ne peut être étudié scientifiquement s'il ne possède des caractères objectifs sur la nature desquels les différents observateurs s'entendent ou peuvent s'entendre ; ce qui échappe à toute discussion, comme la perception des couleurs ou la sensation spécifique de l'effroi ou de la colère, est par là même en dehors du domaine de la science. » Une science des émotions ne sera donc pas possible tant que l'on n'aura pas découvert un équivalent objectif de l'émotion. C'est la méthode générale qui a permis à la science moderne de se constituer : il n'est donc pas surprenant que la théorie physiologique du sentiment ait été formulée pour la première fois, avec une rigueur absolue, par Descartes et ses successeurs immédiats, c'est-à-dire par les mêmes penseurs qui ont défini philosophiquement la notion du mécanisme universel. Puis la théorie a été oubliée, et il a fallu attendre que l'hypothèse mécaniste se fût appliquée successivement, dans le détail, à tous les domaines de la connaissance, pour que la théorie physiologique, ou mécaniste, du sentiment fût découverte à nouveau par deux penseurs qui travaillaient loin l'un de l'autre, chacun dans l'ignorance des recherches de l'autre, et qui ne connaissaient, ni l'un ni l'autre, la théorie cartésienne. Nous appelons théorie *intellectualiste* du sentiment la théorie qui considère l'existence d'une idée comme la condition nécessaire et suffisante de l'apparition d'un sentiment, — théorie *physiologique*, celle qui considère comme condition de l'apparition du sentiment l'existence d'une modification de l'organisme physiologique, et nous demandons : 1° dans quelle mesure la théorie physiologique est susceptible de recevoir une détermination suffisante pour constituer une extension légitime de la physique mécaniste, quelle en est la valeur scientifique ; 2° dans quelle mesure elle

constitue un progrès sur la théorie intellectualiste, quelle en est la valeur philosophique.

I

Si l'on veut attribuer à la théorie physiologique des sentiments une valeur scientifique, il faut lui donner un caractère défini, ne pas se borner à cette affirmation générale qu'il existe un équivalent mécanique des émotions, mais dire quel est cet équivalent. Suffira-t-il donc, pour dénier à la théorie toute valeur scientifique, de se prévaloir du fait que la théorie a déjà subi des variations nombreuses, et qu'à vrai dire chaque défenseur de l'hypothèse en a donné une exposition différente? Ce serait, en réalité, une méthode de réfutation trop aisée, car il faudrait d'abord avoir su distinguer, dans ces expositions diverses, les éléments moins essentiels, susceptibles de varier sans que la théorie soit compromise, et les éléments essentiels, vraiment constitutifs de la théorie. — Descartes, par exemple, semble donner pour équivalent mécanique aux « passions de l'âme » les réactions du grand sympathique : « Sitôt, écrit-il, que la joie spirituelle (joie qui est purement intellectuelle et tellement indépendante des émotions du corps que les stoïques n'ont pu la dénier à leur sage, bien qu'ils aient voulu qu'il fût exempt de toute passion) vient de l'entendement en l'imagination, elle fait que les esprits coulent du cerveau vers les muscles qui sont autour du cœur, et là excitent le mouvement des nerfs, par lequel est excité un autre mouvement dans le cerveau qui donne à l'âme le sentiment ou la passion de la joie. » Mais, d'autre part, Malebranche rattache les émotions aux réactions du système vaso-moteur, des « nerfs qui environnent les artères, tant celles qui montent au cerveau que celles qui conduisent le sang à toutes les autres parties »; et Lange, après deux siècles écoulés, se rallie à l'opinion de Malebranche. — Et la théorie de Lange elle-même n'a pas été sans soulever la discussion. Lange avait conçu l'espoir d'établir enfin une classification méthodique des émotions, fondée sur l'observation de leurs caractères objectifs; quelques-uns de ses disciples avaient cru, par exemple, pouvoir établir une distinction primordiale entre les émotions qui sont accompagnées de vaso-constriction, d'une part, et, d'autre part, celles qui s'accompagnent d'une vaso-dilatation. Or, si l'on en croit Binet, dont les observations paraissent méthodiques et attentives, toutes les émotions sans exception seraient accompagnées

de vaso-constrictions, et accéléreraient la respiration et le cœur : ce n'est pas à dire d'ailleurs que Binet s'en tienne à ces conclusions négatives, puisqu'il croit de plus pouvoir noter, en finissant, certaines relations fixes de concomitance entre les variations des émotions et celles du pouls capillaire. — De même encore, Lange compte sur sa théorie vaso-motrice pour permettre une localisation cérébrale des émotions, et croit pouvoir placer le siège des émotions dans « le centre vaso-moteur, groupe de cellules qui régularise l'innervation des cellules ». Bien au contraire, selon William James, la marque distinctive de la théorie nouvelle, c'est précisément qu'elle n'exige pas l'attribution au sentiment d'un centre cérébral distinct : « Rapides comme l'éclair, les courants réflexes traversent les canaux prédisposés, altèrent la condition des muscles, de la peau et des viscères, et ces altérations perçues, comme l'objet original, *en autant de parties différentes de l'écorce cérébrale*, se combinent avec lui dans la conscience et le font passer de l'état d'objet simplement appréhendé à l'état d'objet émotivement senti. » C'est à la définition de la théorie proposée par James que nous nous tiendrons, parce qu'elle nous paraît la plus large de toutes, la mieux faite pour retenir l'élément commun à toutes les théories physiologiques du sentiment. Toutes aboutissent à cette formule : *le sentiment est la conscience d'une réaction organique.* Essayons de rendre la formule plus claire par une comparaison et par un exemple. J'entends un son, je vois une couleur; j'en dois conclure qu'une ondulation soit de l'air, soit de l'éther des physiciens, a impressionné mon organisme. J'éprouve de la colère, de la tristesse; j'en dois conclure, en raisonnant d'une façon semblable, aux termes de la nouvelle théorie, que mon organisme a réagi sur l'impression extérieure, de telle ou telle manière déterminée, et que cette réaction est la cause même de l'émotion ressentie.

La théorie physiologique des émotions est donc la conséquence directe de la théorie de l'acte réflexe : elle permettrait, si elle était vraie, de mettre dans les phénomènes de la vie consciente une symétrie correspondante à celle que la théorie des réflexes a mise dans les actions et réactions du système nerveux. Au mouvement centripète, qui commence avec l'impression périphérique pour aboutir au centre, correspondrait la sensation ; au mouvement centrifuge, qui commence au centre pour aboutir à la réaction périphérique, correspondrait le sentiment ou l'émotion. Mais, pour que

cette thèse présentât un caractère scientifique, il faudrait qu'elle fût susceptible d'une vérification expérimentale ; on essaiera effectivement de voir s'il suffit de provoquer la réaction organique pour provoquer l'apparition du sentiment, et de la supprimer pour abolir le sentiment. Alors, semble-t-il, la théorie serait démontrée expérimentalement. Seulement la question est de savoir si la simplicité apparente de la méthode n'est pas de nature à faire illusion sur la possibilité de réaliser l'expérience. Est-il possible, d'une part, d'instituer des expériences physiologiques assez rigoureuses pour être assuré qu'en provoquant ou en supprimant la réaction organique, on ne provoque pas, ou l'on ne supprime pas d'autres phénomènes insaisissables pour l'expérimentateur, et qui pourraient bien cependant être la cause réelle de l'émotion ? Et, d'autre part, en admettant que cette difficulté peut être surmontée, est-ce que la théorie de l'action réflexe, postulée en quelque sorte par la théorie physiologique des émotions, n'est pas, au moins sous la forme simplifiée et schématique où nous l'avons exposée, impuissante à rendre compte de la complexité des phénomènes psychiques et physiologiques ?

Admettons d'abord la théorie de l'action réflexe : est-il possible de démontrer expérimentalement, en se plaçant à ce point de vue, que la cause de l'émotion, c'est la réaction organique ? A en croire Lange, non seulement l'expérience est possible, mais encore elle est de sens commun. « Il n'est peut-être pas aussi facile qu'on le pense, écrit Lange, de tracer une ligne de démarcation précise entre les causes matérielles et les causes psychiques des émotions : si nous cherchons à analyser la différence physiologique, nous voyons qu'elle se résout physiologiquement en quelque chose d'irréel et nous glisse entre les doigts. » Effectivement, un même sentiment, comme le sentiment de la peur, se présente à nous, dans tous les cas, accompagné d'un même phénomène physiologique, tel que, par exemple, le frisson. Mais tout le monde admet que le frisson tantôt est accompagné de l'idée d'un péril menaçant, tantôt au contraire n'a d'autre cause qu'une impression de froid, et engendre seulement plus tard un sentiment de dépression mentale et de crainte. Donc la condition nécessaire et suffisante pour que l'émotion se produise, ce n'est pas l'opération intellectuelle qui l'accompagne quelquefois mais non toujours, c'est la réaction physiologique qui l'accompagne toujours. — Le raisonnement serait concluant s'il ne reposait sur des prémisses expérimentales qui sont discutables, s'il ne se mêlait, aux

expériences qu'il suppose, un élément subjectif dont l'interprétation appartient non pas au physiologiste mais au psychologue. On affirme que, dans certains cas, la représentation, que l'on croyait nécessaire à la production de l'émotion, fait défaut. Or il est évident que la représentation, et même, si l'on veut, l'équivalent cérébral de la représentation, sont insaisissables en ce cas à l'expérimentation physiologique : l'expérimentateur ne sait, et ne peut savoir qu'une chose, à savoir qu'en donnant le frisson il a provoqué un sentiment de crainte. Mais est-il certain qu'en ce cas même, dans l'intervalle, la représentation ait été absente? Si, réellement présente, elle était seulement invisible en raison des conditions de l'expérience, peut-être faudrait-il retourner la proposition de Lange, et dire qu' « entre les causes matérielles et les causes psychiques des émotions, si nous cherchons à analyser la différence *psychologique*, nous voyons qu'elle se résout *psychologiquement* en quelque chose d'irréel et nous glisse entre les doigts. »

« Personne, objecte-t-on, ne s'est jamais avisé de distinguer d'une émotion véritable celle que provoque un bruit soudain et violent; personne n'hésite à la considérer comme une peur. » — Mais personne n'hésite non plus à considérer une peur comme une peine accompagnée de la représentation d'un danger : or, s'il en est ainsi, le témoignage du sens commun a été mal interprété par les partisans de la théorie physiologique. A tort ou à raison, lorsque nous disons avoir peur, nous ne séparons pas en nous de l'élément affectif l'élément représentatif, l'idée d'un événement extérieur, d'une fin à poursuivre ou d'un danger à éviter. C'est d'ailleurs un phénomène psychologique connu que chacun, même lorsqu'il ne se rend pas compte d'abord des raisons de l'émotion éprouvée, cherche à expliquer son émotion : « Les passions tâchent toujours de se justifier. » Phénomène morbide, répondra-t-on. Mais quelle règle faudra-t-il donc adopter pour distinguer, en ces matières, entre le normal et l'anormal? — Je joue la colère, et, à force de jouer la colère, je crée en moi le sentiment de la colère. C'est là, si j'en crois le sens commun, une manière indirecte et artificielle de créer la colère. C'est, si j'en crois au contraire la théorie physiologique du sentiment, l'ordre naturel des choses, le sentiment supposant la réaction organique de la même manière que le phénomène de représentation suppose l'existence de l'objet représenté. — J'éprouve un sentiment de colère, de « mauvaise humeur », et pour justifier non,

seulement vis-à-vis des autres, mais encore vis-à-vis de moi-même le sentiment que j'éprouve, j'imagine, je crée en moi des motifs de colère. Ici la théorie physiologique est d'accord avec le sens commun pour considérer comme anormal et comme morbide l'ordre de succession des phénomènes. Pourquoi, dans un cas, cet accord, et, dans l'autre, ce désaccord? L'opinon vulgaire n'est-elle pas sur ce point plus cohérente que la théorie scientifique? Elle admet que, dans tous les cas, le sentiment s'accompagne d'une représentation, tantôt consciente, tantôt inconsciente, et raisonne de la manière suivante : « Quand je suis en colère, je grince des dents. Or je grince des dents. Donc je suis en colère. — Quand ma dignité est atteinte, je suis en colère. Or, je suis en colère. Donc ma dignité a été atteinte. » Ces raisonnements peuvent être critiqués au point de vue logique : le logicien pourra démontrer ou bien qu'ils sont sophistiques dans la forme, ou bien encore que les motifs de colère sont disproportionnés avec l'émotion irascible elle-même, condamner, et par là même apaiser la passion. Il reste toujours que l'idée même d'émotion implique l'idée de représentation, et qu'aucune expérience d'ordre physiologique ne peut aller contre les conclusions de cette analyse psychologique.

Examinons dans le détail quelques-uns des exemples invoqués à l'appui de la théorie. Lange cite « cette émotion que provoque un bruit soudain et violent », émotion indiscernable de la peur, et qui n'est cependant pas liée à la représentation d'un danger quelconque, puisqu'elle se manifeste déjà chez les nouveau-nés et persiste, par exemple, chez des soldats de métier, dans les cas même où depuis longtemps l'expérience a montré l'absence de danger réel. William James cite le vertige et autres émotions connexes. « Si notre ami s'approche du bord d'un précipice, nous éprouvons le sentiment bien connu que l'on exprime en disant que *tout est fini (all overishness)*, et nous reculons, quoique sachant positivement qu'il est sauf, et n'ayant pas d'image distincte de sa chute. » Donc, dans l'un et l'autre cas, on devrait croire que l'émotion, malgré le témoignage de la langue commune qui l'appelle « peur », est la conscience pure et simple d'une réaction organique. Les faits ne sont-ils pas susceptibles cependant d'une autre interprétation? Je marche, sans vertige, sur une planche large d'un mètre, placée à un mètre du sol, parce que je sais que j'ai très peu de chances de tomber, et que, si je tombais, je ne me ferais aucun mal. Placez maintenant cette planche en travers d'un précipice. J'éprouverai un

sentiment de vertige qui m'empêchera de passer; et la raison de ce sentiment, ce sera que j'ai la certitude de périr, dans le cas où je ferais un faux pas, et que, d'ailleurs, dans les circonstances inusitées où je me trouve, je n'ai pas pris l'habitude de peser les chances, de calculer les probabilités. Ce n'est pas mon organisme qui réagit automatiquement sur la vue du gouffre; c'est mon âme qui voit et qui raisonne, bien ou mal : « le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra », — son imagination et non pas son organisme physique. Or il en est de la « peur » d'un bruit soudain comme de la « peur » d'une chute dans l'abîme. « Bien des gens ne s'habituent jamais à rester près d'un canon que l'on tire, bien qu'ils sachent avec certitude qu'ils n'ont aucun danger à redouter ni pour eux ni pour personne, c'est seulement à cause du bruit » ; et, ainsi présenté, le phénomène implique immédiatement une interprétation physiologique. Mais nous dirons de même : « Bien des gens ne s'habituent jamais à supporter l'idée de l'anéantissement par la mort, bien qu'ils sachent avec certitude qu'ils n'ont aucun danger à redouter, puisque la mort est un objet de crainte dont la nature est d'anéantir le sujet craignant lui-même. » Est-ce à dire que leur organisme continue de répugner à la mort, tandis que leur âme a cessé de la craindre? N'est-il pas plus simple d'admettre qu'il s'est produit comme un dédoublement dans leur intelligence? Ils savent que la mort n'est pas un mal, mais d'autres habitudes de pensée continuent à leur inspirer la crainte de la mort : car ce sont deux choses très différentes d'avoir acquis une certitude et de se l'être assimilée, d'avoir réformé, au point de vue de cette certitude, nouvelle, tout le système de ses connaissances. Il peut même arriver qu'en travaillant à nous raisonner, afin de réagir contre la peur instinctive et le vertige, nous allions exactement à l'encontre de la fin poursuivie. Se démontrer à soi-même, sur le bord d'un précipice, qu'il n'y a pas danger de chute, c'est fixer son attention sur l'idée de chute, à l'instant même où on la nie. Se démontrer à soi-même que la mort n'est pas à craindre, c'est arrêter sa pensée sur l'idée de la mort, et courir par là le risque, si les anciennes habitudes de pensée n'ont pas été vaincues, d'aggraver en soi la crainte de la mort. C'est pourquoi les non-philosophes aimeront mieux recourir, pour lutter contre la peur, à la méthode du « divertissement » qu'à la méthode démons-

trative : mais le divertissement constitue un traitement psychologique des émotions, au même titre que le raisonnement.

Les observations qui précèdent, si elles ne suffisent pas à réfuter la théorie selon laquelle l'émotion serait un effet d'une réaction de l'organisme physiologique, prouvent du moins qu'il est impossible de fournir une preuve expérimentale de cette théorie. Il est impossible de prouver par voie d'expérience qu'il est des cas où l'émotion se produit sans être accompagnée par une représentation. — Mais, dans l'action réflexe, les phénomènes de représentation ne correspondent ni au mouvement centripète ni au mouvement centrifuge; pour en découvrir l'équivalent physiologique, il faut compliquer la notion de l'arc réflexe, et insérer, entre l'élément sensitif et l'élément moteur, un ou plusieurs éléments centraux, capables d'accumuler et de transformer les mouvements communiqués par l'élément sensitif, afin d'empêcher qu'ils se répercutent, intégralement et immédiatement, dans l'élément moteur : aux mouvements qui se produisent dans ces éléments centraux correspond le travail de l'intelligence. Peut-être donc ne faut-il pas condamner encore la théorie qui assimile le sentiment à la conscience d'une réaction organique; on peut essayer de la conserver si on renonce à établir entre le phénomène physiologique et le phénomène psychique une relation de cause à effet, et si l'on se borne à dire que l'émotion succède à la représentation *comme* la réaction nerveuse succède aux phénomènes qui se produisent dans le centre nerveux. Le sentiment resterait donc encore le simple accompagnement de la réaction organique; mais alors une seconde question se pose, c'est la notion même de réaction organique que peut-être le schème de l'action réflexe, tel que nous l'avons défini jusqu'ici, simplifie à l'excès, et qu'il convient à présent de soumettre à l'épreuve de la critique.

Où commence, en effet, où finit la réaction dans la vie organique? Jusqu'ici nous avons assimilé la réaction aux mouvements qui se manifestent dans les émotions composées, et qui partent du centre nerveux pour aboutir à la périphérie. Mais alors que fera-t-on, dans la théorie qui considère le sentiment comme accompagnant la conscience d'une réaction de l'organisme, du *plaisir* et de la *douleur*, formes simples, en apparence, de la vie affective? Lange constate que « dans toutes les langues on se sert du même mot pour désigner la douleur physique et la douleur morale ». Cette identification verbale est-elle, ou n'est-elle pas légitime? De deux choses l'une.

Ou elle n'est pas légitime. En fait, la théorie que nous discutons est généralement présentée comme une théorie des *émotions*, c'est-à-dire de ces formes de la vie affective où le sentiment s'accompagne d'une réaction visible de l'organisme, plutôt que comme une théorie générale de la *sensibilité*. Lange admet, par exemple, que « le caractère principal de la douleur physique, la sensation subjective qui suit la transmission de l'excitation périphérique au sensorium, manque dans la douleur morale » ; il y aurait donc lieu, selon Lange, de distinguer entre une douleur émotionnelle, souvent appelée d'une façon inexacte douleur morale, dont la théorie rend compte, et qui a pour condition biologique d'existence une réaction de l'organisme sur l'impression extérieure — le mouvement centrifuge dans l'action réflexe, — et une douleur physique, qui a pour condition biologique d'existence la transmission de l'impression extérieure depuis la périphérie jusqu'au centre — le mouvement centripète dans l'action réflexe. L'existence de la douleur dite physique, par conséquent, contredirait la théorie, si la théorie se proposait d'en rendre compte au même titre que de l'émotion proprement dite. Mais alors il est singulier que la théorie physiologique des émotions s'expose précisément à l'objection qui paraissait la plus forte contre la théorie intellectualiste. C'est en effet la critique la plus souvent dirigée contre Herbart et son école : la théorie qui dérive toutes les émotions de représentations intellectuelles et d'associations d'idées, est, en ce qui touche les émotions proprement dites, au moins plausible, mais elle échoue devant les sentiments simples, devant le plaisir et la douleur, dont l'origine physiologique semble indiscutable. A quoi bon maintenant substituer à la théorie intellectualiste une théorie physiologique qui, associant l'émotion à la conscience d'une réaction organique, ne peut rendre compte, elle non plus, du plaisir et de la douleur?

Ou bien (c'est le second parti à prendre) l'identification établie par le langage entre les deux formes de la douleur, « morale » et « physique », est légitime : alors il faudra, pour que cependant la théorie reste vraie, considérer le plaisir et la douleur comme deux émotions simples qui accompagnent des réactions de l'organisme. Or cela même se peut entendre de deux façons. Si l'on cherche à adapter l'hypothèse à la représentation schématique de l'action réflexe, il suffira donc, pour réfuter cette hypothèse, d'une découverte physiologique, telle que, par exemple, la découverte de l'exis-

tence de nerfs dolorifères, semblables aux nerfs auditifs ou visuels. Si, au contraire, on essaie d'une nouvelle interprétation des phénomènes dont le système nerveux est le siège, on pourra, en admettant, par exemple, que, « dans la sensation subjective qui suit la transmission de l'excitation périphérique au sensorium », il y a déjà eu réaction de l'organisme individuel sur l'impression extérieure, se soustraire au contrôle de l'expérience. Hypothèse, d'ailleurs, philosophiquement très justifiable. Si tel objet, agréable à voir, à goûter, à palper, pour tel individu, est désagréable pour tel autre, la meilleure façon d'expliquer ces deux affections contraires, c'est de dire que les deux individus ne réagissent pas de la même manière sur l'impression extérieure. Mais, en dernière analyse, ce qui est vrai de l'agréable et du désagréable doit l'être aussi du doux et de l'amer, du blanc et du noir, ou, d'une manière générale, de toutes les qualités sensibles, de toutes les impressions qui sont dites *subjectives* parce qu'elles impliquent, outre l'action de l'objet sur le sujet, la réaction du sujet sur l'objet; si l'on entend par *catégories* les formes irréductibles d'affirmation, les modes inanalysables de réaction de l'esprit sur les choses, les qualités sensibles sont autant de *catégories*, catégories qui diffèrent d'individu à individu, sont incommunicables de l'un à l'autre, et que, en conséquence, par opposition aux catégories de l'entendement, aux *catégories du sens commun*, on pourrait appeler les *catégories du sens individuel*. Ainsi interprétée, la théorie physiologique des émotions perd autant en précision qu'elle gagne en généralité. Ce qu'il faut dire de l'émotion, il faut le dire du plaisir et de la douleur, il faut le dire de toutes les qualités sensibles : tout état de conscience, sans exception, accompagne une réaction organique. Mais, d'un autre côté, ce qu'il faut dire du mouvement centrifuge, celui qui se produit dans la seconde partie de l'arc réflexe, à savoir qu'il constitue une réaction de l'organisme, il faut le dire aussi des mouvements qui se produisent au centre nerveux, entre le dernier élément sensitif et le premier élément moteur; il faut le dire encore du mouvement centripète lui-même, qui se propage de la périphérie au centre, d'élément à élément, par une série d'actions subies et de réactions : tout phénomène physiologique ayant pour siège le système nerveux est de nature telle que l'action ne s'y sépare pas de la réaction. Voici donc à quelle forme rudimentaire, si l'on acceptait ce dernier point de vue, se réduirait la théorie : *tout état de sentiment est l'équivalent psychique d'une altération de l'organisme physiologique.*

William James a suggéré un procédé de vérification expérimentale de la théorie, dont peut-être l'examen nous permettra de résumer les objections qui précèdent sous une forme plus frappante. Il propose, non plus de provoquer ou d'abolir la réaction organique, afin de voir si cela suffit pour provoquer ou abolir l'émotion correspondante, mais bien, tout en laissant se produire la réaction organique, d'abolir la conscience de cette réaction et de voir si cela suffit pour abolir le sentiment, auquel cas la théorie serait démontrée. « On aurait, écrit-il, une preuve positive de la théorie si nous pouvions trouver un sujet frappé d'anesthésie absolue, interne et externe, mais non paralytique, de telle sorte que les objets qui inspirent les émotions pourraient susciter en lui les expressions corporelles habituelles — mais qui, lorsqu'on l'interrogerait, dirait qu'aucune affection subjective d'ordre émotionnel n'était sentie. » Seulement, pour que l'expérience fût probante, deux conditions devraient avoir été réalisées. Il faudrait avoir démontré, d'abord, qu'il est possible d'isoler dans l'organisme la fonction sensitive d'avec la fonction motrice, de produire une anesthésie sans produire une paralysie correspondante, ou inversement : c'est ce qui a été contesté, et le fait que la possibilité d'une pareille décomposition expérimentale des fonctions physiologiques reste encore à prouver confirme ce que nous avons dit plus haut, sur l'impossibilité d'isoler, psychologiquement, l'émotion de la représentation. Il faudrait démontrer encore que le travail de l'intelligence, la fonction de représentation, ne suppose pas déjà une réaction de l'organisme sur les impressions extérieures, qu'une anesthésie n'est pas déjà, en soi, une paralysie : c'est, sous une forme nouvelle, notre seconde objection de tout à l'heure. Bref, il faut toujours en revenir au même point. Ou bien la notion de réaction organique est une notion scientifique bien définie, la réaction est constituée par la seconde partie de l'action réflexe : alors, si la théorie était vraie, elle présenterait un caractère scientifique. Mais elle n'est pas susceptible de vérification expérimentale. Ou bien la notion de réaction organique perd ce caractère de détermination, elle est considérée comme convenant à tous les phénomènes du système nerveux sans exception. Mais alors la théorie, même si elle est vraie, ne présente plus le caractère d'une théorie scientifique, elle ne contient que l'énoncé d'un postulat métaphysique.

II

En fait toute la force de la théorie physiologique, considérée maintenant sous sa forme la plus générale, réside dans une argumentation d'ordre métaphysique. Selon l'opinion courante, l'ordre dans lequel se succèdent les phénomènes constitutifs de l'émotion serait le suivant : d'abord viendrait l'idée, la représentation — puis l'état de sentiment proprement dit — enfin la réaction physiologique, expression de l'émotion. Or la première objection, celle de Descartes et de William James, c'est qu'entre la représentation et l'émotion il y a solution de continuité, et que la relation de cause à effet n'est pas concevable entre ces deux termes hétérogènes : « Sans les états corporels, qui suivent la perception, écrit William James, celle-ci serait purement intellectuelle dans sa forme, pâle, sans couleur, privée de chaleur affective. » Et — seconde objection, celle sur laquelle Lange insiste — l'état de sentiment ne contient pas la raison de la réaction organique qui est interprétée comme en étant l'expression. L'observation du sentiment de tristesse explique-t-elle pourquoi on pleure de tristesse? « L'angoisse psychique peut-elle expliquer pourquoi l'on pâlit et pourquoi l'on tremble? » D'où la nécessité prétendue d'opérer un renversement de point de vue et de considérer, tout au contraire, l'état de sentiment comme conditionné par l'état organique.

Mais, en réalité, une fois effectué le changement de point de vue, la difficulté métaphysique demeure. On ne veut pas que le phénomène physiologique soit l'effet du phénomène psychique, parce qu'entre le physique et le psychique il y a solution de continuité, parce que le premier terme est hétérogène par rapport à l'autre : mais la même raison vaut pour empêcher que le phénomène physiologique soit la cause du phénomène psychique. De même on ne veut pas que la représentation soit conçue comme étant la cause du sentiment, parce que les deux phénomènes ne sont pas du même ordre. Objection qui a bien sa valeur. Soient deux sentiments distincts, tels que l'espérance et la crainte : si l'on cherche à expliquer ces sentiments par les idées qui les accompagnent dans la conscience, on observera que les deux sentiments présentent intellectuellement un trait commun : l'un et l'autre se rapportent à l'idée d'un événement futur. Mais cette ressemblance est tout extrinsèque, et n'implique aucune ressemblance entre les sentiments en tant que senti-

ments : le sentiment de crainte est une certaine affection originale de l'âme, dont tout ce qu'on peut dire c'est qu'elle diffère de l'espérance comme elle diffère de l'angoisse, de la colère, de la pitié, comme le rouge diffère du bleu, de l'amer, ou du parfum de la violette. Or ce qu'il faut dire de la relation qui est entre la représentation et le sentiment, il faut le dire aussi de la relation que le sentiment soutient avec son accompagnement physiologique. Lange, pour justifier une étude physiologique des sentiments, invoque l'analogie de la théorie des couleurs. « L'étude des couleurs, écrit-il, n'a pu être scientifique, tant que les individus n'ont connu que les effets subjectifs qu'ils éprouvaient; elle le devint le jour où Newton découvrit un caractère objectif, la différence de réfrangibilité des rayons colorés. » Mais ailleurs Lange reproche précisément à la théorie purement psychologique du sentiment de faire « de l'émotion un état tellement subjectif qu'il échappe à toute définition, comme la perception du bleu ou du rouge ». La perception du bleu et du rouge est donc demeurée, de l'aveu de Lange, après comme avant Newton, purement subjective; et l'originalité de la physique moderne, par opposition à la physique qualitative d'Aristote et des scolastiques, est d'avoir renoncé à l'explication des impressions subjectives en tant que telles, et de substituer à l'étude directe de celles-ci l'étude, tout extrinsèque, d'un équivalent mécanique. Si le mouvement étudié constitue en effet le caractère *objectif* du phénomène psychique, il est nécessairement hétérogène par rapport à celui-ci, qui est essentiellement *subjectif*. Du sentiment, comme de la sensation proprement dite, il y a aussi loin à un mouvement qu'à une représentation.

Il semble donc que la théorie physiologique des émotions ne constitue pas un progrès sur la théorie intellectualiste. En effet elle prétend expliquer les émotions en les ramenant à des mouvements dans l'espace. Or le mouvement en soi, comme l'espace en soi, est inconcevable : il ne saurait exister que par rapport à une pensée, il n'a qu'une existence représentative. L'opposition du sentiment et du mouvement, du psychique et du physique, se réduit donc à la seule opposition qui soit vraiment irréductible et fondamentale, celle de l'affectif et du représentatif : et la théorie dite physiologique du sentiment se ramène à la théorie intellectualiste convenablement interprétée. La théorie intellectualiste serait absurde si elle disait que le sentiment de crainte *est* la représentation d'un danger futur,

elle se borne à expliquer le sentiment par son association extérieure avec cette représentation. La théorie physiologique serait également absurde si elle définissait le sentiment comme *étant* la représentation de certaines modifications de nos organes, sous l'influence de notre système nerveux; elle cesse d'être absurde, mais elle est, comme la théorie intellectualiste et de la même façon que celle-ci, une explication extrinsèque, si elle se borne à expliquer le sentiment par son association avec cette représentation.

Mais il convient d'ajouter que la théorie physiologique des émotions, ainsi interprétée, complète et précise en un certain sens la théorie intellectualiste. Dans la théorie intellectualiste, tout sentiment accompagne la représentation d'un événement passé, présent et futur, prochain ou lointain dans le temps et l'espace : un ami est ému de tristesse, de pitié, de colère, par le récit de la mort d'un ami. Mais, dans cette théorie, il subsiste comme une lacune : pour que la mort d'un ami, événement en quelque sorte historique, susceptible d'être localisé dans le temps et l'espace, puisse m'intéresser, il faut qu'elle puisse, au sens propre du mot, me *toucher*, que je sois soumis, de mon côté, à des relations temporelles et spatiales, que je m'attribue une existence dans le temps et l'espace, c'est-à-dire en d'autres termes un corps. Or c'est ici que la théorie physiologique des émotions, identique dans son essence à la théorie intellectualiste, permet cependant de compléter celle-ci : elle conçoit tout état de sentiment comme accompagnant non pas la représentation d'un événement temporel ou spatial, mais bien la représentation de la relation d'un événement temporel et spatial avec les événements de ma vie organique.

De plus ce n'est pas une raison, parce que l'explication physiologique des sentiments, identique, en son fond, à l'explication intellectualiste, est une explication extrinsèque, pour la condamner et la rejeter. Selon la remarque de Lange, on peut bien se refuser à expliquer le sentiment, et déclarer « que la chose n'a besoin d'aucune définition particulière, puisque chacun peut s'éclairer suffisamment par sa propre expérience : nous savons tous ce que c'est que la joie et la tristesse »; mais « tant qu'on s'en tient à une conception aussi subjective des émotions, toute analyse scientifique de leur contenu est naturellement impossible ». Peut-être même cette prétendue connaissance immédiate des sentiments mérite-t-elle à peine le nom de connaissance. Tout ce que l'on peut dire en effet

d'une affection de l'âme, d'une impression subjective en tant que telle, c'est qu'elle diffère de toutes les autres, et également de toutes les autres : c'est ici le règne de la différence pure, dont toute ressemblance est exclue. C'est ce qui est vrai des qualités sensibles en général. Une couleur déterminée ne diffère pas plus d'un son quelconque qu'elle ne diffère d'une autre couleur déterminée. Si, après cela, nous avons appris à grouper nos sensations en sensations tactiles, visuelles, auditives, et ainsi de suite, c'est uniquement, semble-t-il, parce que nous avons appris à distinguer nos sensations en tant qu'elles affectent telle ou telle partie déterminée, tel ou tel organe de notre corps : la seule ressemblance qu'il y ait entre les deux qualités sensibles du bleu et du rouge, c'est que nous les connaissons comme perçues l'une et l'autre par l'organe de l'œil. Pour organiser nos impressions subjectives, il nous faut leur assigner des conditions susceptibles d'être représentées à notre intelligence; pour connaître notre âme, il nous faut connaître notre corps.

Un doute subsiste cependant : ce que l'on est disposé à accorder au sujet des sensations représentatives, cela est-il également vrai des sensations affectives? les sensations ne se classent-elles pas spontanément, avec une évidence qui ne suppose l'intervention d'aucun jugement, en sensations *agréables* et sensations *désagréables*? Il n'est pas certain, en réalité, que cette dernière distinction, plus que la distinction, par exemple, des sensations *visuelles* et des sensations *auditives*, soit une donnée immédiate de la conscience sensible. Observons d'abord que, si nous avions vraiment affaire ici à une évidence sensible absolue, il ne devrait pas se trouver un seul système philosophique pour nier la distinction du plaisir et de la douleur, comme de deux réalités irréductibles l'une à l'autre. Or il s'est trouvé, sans doute, peu de philosophes pour nier la réalité de la douleur, quoique certaines théories intellectualistes, en assimilant la douleur à la représentation d'une « moindre perfection », aient tendu à l'irréaliser autant que possible; mais, en revanche, depuis l'origine de la pensée philosophique, on a souvent contesté la réalité du plaisir, on a tenté d'identifier l'apparition du plaisir à la simple suppression d'une douleur : il n'est donc pas *évident* que le plaisir soit une forme simple et irréductible de la sensibilité. Il existe de plus un phénomène psychologique de nature paradoxale, et dont l'interprétation semble tendre à la même conclusion. Le plaisir et la douleur ne s'opposent pas comme s'opposent l'une à l'autre deux

réalités contraires, si vraiment il arrive que nous éprouvions du plaisir à souffrir, ou que la douleur devienne pour nous un plaisir. Pour apaiser une douleur sourde et persistante, je provoque une douleur aiguë, qui, dans les circonstances, constitue pour moi un plaisir. L'ascétisme et la mortification ont leurs voluptés. Les misères et les ridicules qui me feraient souffrir dans la vie réelle, deviennent, lorsqu'elles sont la matière d'une tragédie ou d'une comédie, la source de souffrances agréables. Dira-t-on qu'il y a ici une illusion du langage, que ce n'est pas la souffrance qui est agréable, mais que la souffrance est, dans les circonstances, associée à l'idée d'un plaisir, qui contre-balance, et au delà, la souffrance? Dira-t-on, par exemple, que l'ascète jouit non pas de sa souffrance, mais de l'*espoir* du salut ou de l'*orgueil* d'avoir vaincu la souffrance? Peut-être; mais l'apparence est que l'impression subjective est, en même temps et prise en elle-même, agréable et douloureuse. Admettons donc, si l'on veut, que l'impression est agréable non pas en soi, mais seulement par association; rien ne nous interdit alors, l'observation des faits nous prescrit bien plutôt d'étendre ce procédé d'interprétation, et de dire que c'est par association, et non pas en soi, que l'impression est dite non seulement agréable, mais encore douloureuse. Supposons que la distinction du plaisir et de la douleur, la classification des sensations en agréables et désagréables, n'ait rien de primitif, mais que notre activité ait pris l'habitude de réagir d'une certaine manière contre les impressions nuisibles, destructives, pour les fuir, et d'une autre manière contre certaines autres impressions, utiles et favorables à la vie, pour les rechercher, il se produira une classification de toutes les sensations selon qu'elles sont habituellement ou recherchées ou évitées. Les premières seront dites agréables, les secondes désagréables. Que maintenant une certaine impression, irréductible, en tant qu'impression, à toute autre, nous apparaisse, dans un instant donné du temps, par l'effet d'une aberration du jugement, ou pour une raison exceptionnelle, comme devant être recherchée, alors que généralement, dans le passé, elle a été, et a dû être fuie, elle sera dite agréable, puisqu'elle sera recherchée, et en même temps désagréable, d'anciens souvenirs continuant à nous dire qu'elle doit être fuie. Il en est donc du plaisir et de la douleur comme des autres formes de la sensibilité : une douleur, en tant qu'impression subjective irréductible, diffère autant d'une autre douleur qu'elle diffère d'un plaisir quelconque. Si, d'ail-

leurs, les sensations agréables et les sensations désagréables s'opposent entre elles comme deux groupes naturels, c'est en raison de certaines habitudes intellectuelles, de certains jugements portant sur le caractère utile ou nuisible de ces impressions par rapport à la conservation de la vie. Si, parfois, il y a confusion entre le plaisir et la douleur, il n'y a pas là une contradiction, inconcevable, de la sensibilité, mais un simple conflit de jugements. Encore une fois l'organisation de la sensibilité n'est pas une donnée immédiate de la conscience, elle est le produit de la conscience réfléchie.

C'est donc la théorie intellectualiste qui reste vraie : elle seule peut conférer une certaine mesure de vérité à la théorie physiologique, elle seule (et c'est sur ce point qu'il nous reste à insister) peut expliquer pourquoi il est nécessaire que toute explication du sentiment reste une explication extrinsèque. L'histoire même des théories du sentiment fait pressentir qu'il y a là une nécessité tenant à la nature du sujet. Selon Aristote, tout le premier, le plaisir n'est identique ni à la puissance ni à l'acte, il est un *épiphénomène*, un ἐπιγέννημα, qui s'ajoute à l'être lorsqu'il passe de la puissance à l'acte, c'est-à-dire que la théorie aristotélicienne essaie bien d'établir quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes de l'apparition du plaisir, — ces conditions sont néanmoins d'un autre ordre que le plaisir, hétérogènes par rapport à lui. Or toutes les théories du sentiment présentent, à ce point de vue, le même caractère que la théorie d'Aristote. Ou bien l'état de sentiment est conçu comme la suite nécessaire d'une idée, comme l'équivalent d'une dépense d'activité intellectuelle; ou bien le sentiment est conçu comme la traduction psychique d'un mouvement de la matière : dans les deux cas l'émotion agréable ou désagréable demeure un épiphénomène, qui n'est pas de même nature que ses conditions intellectuelles, dans l'hypothèse idéaliste, organiques, dans l'hypothèse matérialiste. Il en est donc du sentiment comme de la conscience elle-même, qui demeure un épiphénomène soit dans l'hypothèse matérialiste, puisque c'est seulement par accident que la matière s'accompagne de conscience, soit dans l'hypothèse idéaliste, puisque la pensée est indifféremment consciente et inconsciente. Mais, si les analyses qui précèdent sont exactes, d'une part le matérialisme n'est qu'une conception de l'esprit, une philosophie de la représentation pure, une forme de l'idéalisme; d'autre part ce qui reste du sentiment, lorsqu'on a fait abstraction en lui de toutes les associations ajoutées,

d'origine intellectuelle et représentative, c'est précisément la réaction originale de la conscience sur les impressions extérieures, la pure conscience d'une différence sensible. Nous avons réduit déjà l'opposition du physique et du psychique à l'opposition du représentatif et de l'affectif : puisque la distinction même des affections entre elles suppose déjà un mélange d'éléments représentatifs, il faut réduire cette deuxième opposition elle-même à une expression encore plus simple, et la poser maintenant comme opposition de la conscience réfléchie et de la conscience immédiate. C'est comme le paradoxe de la conscience que ces deux termes doivent être mis en relation réciproque, s'opposer l'un à l'autre et cependant s'impliquer l'un l'autre. Il faut voir pour regarder, et regarder pour voir ; il faut entendre pour écouter, et écouter pour entendre. Pour que la réflexion s'exerce, il faut qu'elle s'exerce sur un fait de conscience ; et, pour qu'il existe un fait de conscience, il faut que ce fait de conscience soit l'objet d'une réflexion.

On parle indifféremment de la relativité de la connaissance et de la relativité du sentiment. Si les deux termes, connaissance et sentiment, ou, ce qui revient au même, conscience réfléchie et conscience immédiate, sont deux termes opposés l'un à l'autre, il faut donc que, dans les deux cas, on emploie le mot de « relativité » en deux sens opposés. Si les deux termes sont réciproques l'un par rapport à l'autre, il faut que, dans les deux cas, on emploie ce même mot en deux sens inverses l'un de l'autre : il faut que, dans la mesure où l'on pose la connaissance comme relative, on affirme le caractère absolu du sentiment, et que, dans la mesure où l'on pose le sentiment comme relatif, on attribue à la connaissance un caractère absolu. C'est ce que confirme l'analyse de ces deux notions.

Quand je parle de la relativité de la connaissance, j'entends que la connaissance ne peut atteindre que des relations. Par exemple, au point de vue de la connaissance abstraite, il n'y a pas de mouvement absolu dans l'espace : dire qu'un point A se meut dans l'espace, c'est dire qu'il se trouve déplacé par rapport à un autre point B. Supposons par hypothèse qu'il existe des mouvements absolus, et supposons, en particulier, qu'il existe deux mouvements absolus, l'un par lequel, un point B restant fixe, le point A se déplace de droite à gauche avec une vitesse donnée pendant un temps donné, l'autre par lequel, le point A restant fixe, le point B se déplace de gauche à droite avec la même vitesse et pendant le même temps. Les

deux mouvements seront, au point de vue où se place la mécanique rationnelle, indiscernables l'un de l'autre : l'hypothèse n'a donc pas de sens pour la connaissance abstraite, il n'y a ici qu'un seul et même mouvement, à savoir un seul et même changement dans les situations relatives des deux points. — De même, au point de vue de la connaissance abstraite, les dimensions de l'espace ne sont pas absolues. Supposons par hypothèse deux mondes semblables, c'est-à-dire dans l'un desquels toutes les dimensions de l'autre seraient agrandies ou réduites selon le même rapport. Toutes les relations étant les mêmes dans l'un et l'autre de ces deux mondes, ces deux mondes seraient indiscernables pour la pensée. A dire vrai, l'hypothèse n'a pas de sens, et se réfute elle-même : il y a là pour la connaissance abstraite non pas deux univers semblables, mais un seul et même univers. — Seulement ce qui est vrai de la connaissance abstraite cesse de l'être du sentiment. Si c'est moi qui vais voir mon ami, ou si c'est mon ami qui vient me voir, les deux cas peuvent être indiscernables pour la mécanique abstraite; ils ne le sont pas pour moi qui éprouve un sentiment de fatigue, si c'est moi qui vais, ou pour mon ami, qui éprouve ce sentiment et non pas moi, si c'est lui qui vient. De même, à parcourir un certain espace, j'éprouve un certain sentiment de fatigue : à parcourir un espace double, j'éprouve un sentiment de fatigue dont je ne saurais dire qu'il est double de l'autre, dont je sais seulement qu'il est différent du premier, et quantitativement incomparable avec celui-ci. Si donc je dis de la connaissance qu'elle est *relative*, dans la mesure où elle ne porte que sur de pures relations entre des termes homogènes, je dois dire inversement du sentiment qu'il est *absolu*, dans la mesure où il porte sur des états de fait, radicalement hétérogènes les uns par rapport aux autres, qui ne sauraient donc entrer en relation les uns avec les autres.

Mais, quand je parle de la relativité du sentiment, j'entends précisément cela, à savoir que les jugements de goût, ceux qui se bornent à l'affirmation d'une impression sensible éprouvée, portent sur l'hétérogène pur, et sont par conséquent incomparables entre eux, relatifs à la nature de l'individu qui les éprouve, incommunicables d'un individu à un autre. Sur les jugements de relation, au contraire, les individus peuvent se mettre d'accord. Par exemple, en matière de couleurs, nous pouvons nous comprendre lorsque nous disons que les arbres sont verts, le ciel bleu, et le sable jaune; ce

qui revient à dire que nous pouvons nous mettre d'accord pour faire correspondre, dans la langue commune à nous tous, les mêmes différences de nom aux mêmes différences perçues dans les objets. L'accord ne deviendrait impossible que si un individu était incapable de percevoir une différence perçue par un autre individu : et c'est ce qui arrive dans les cas de daltonisme et d'achromatopsie. Le système de relations qui fonde sa perception est alors, en effet, moins complet que le système qui constitue la perception chez ses semblables. Mais où toute discussion devient vaine, toute comparaison entre les états d'âme de deux individus distincts impossible, c'est sur la question de savoir si la qualité sensible que j'appelle, par exemple, le rouge, est identique, en soi, à celle qu'un autre individu appelle du même nom; tout ce que nous pouvons savoir l'un et l'autre, et ce qui est très différent, c'est si la qualité sensible que j'appelle le rouge, et celle qu'il appelle du même nom, est différente des qualités sensibles que moi, d'une part, et lui de l'autre, nous accordons à appeler le bleu, le vert, le jaune... L'état de conscience en soi, le sentiment immédiat, est impénétrable; c'est en ce sens qu'on le dit *relatif* à la nature de l'individu. Au contraire la connaissance des relations ne dépend pas de la diversité des natures individuelles, elle est susceptible de créer un accord, elle est universelle : en ce sens on peut la dire *absolue*.

Ces dernières observations, qui semblent bien confirmer ce que nous disions de la relation de réciprocité qui est entre la conscience réfléchie et la conscience immédiate, nous permettent donc de conclure et de résumer notre critique de la théorie physiologique des émotions. Ou bien la théorie se propose comme une théorie scientifique de l'émotion, elle vise à définir un équivalent mécanique du sentiment, mais, ainsi envisagée, elle attend encore d'avoir reçu une vérification expérimentale. Ou bien elle se propose comme une théorie purement philosophique : mais alors elle aboutit à énoncer un postulat métaphysique, et ce postulat est, en dernière analyse, celui même sur lequel repose la théorie intellectualiste. Le point de vue physiologique, suffisamment approfondi, nous ramène au point de vue intellectualiste; et, de fait, c'est seulement en nous plaçant à ce dernier point de vue que nous pouvons comprendre pourquoi d'une part une traduction du sentiment dans le langage de la représentation est nécessaire si nous voulons introduire un principe d'organisation dans notre sensibilité, opérer la distinction même du plaisir

et de la peine, et pourquoi d'autre part l'explication du sentiment, ainsi entendue, doit nécessairement demeurer toujours indirecte et extrinsèque. La connaissance, ne pouvant atteindre que des rapports, ne peut se représenter le sentiment que par rapport à autre chose que lui; et d'ailleurs il est nécessaire que, dans la conscience, la conscience immédiate et la conscience réfléchie s'opposent l'une à l'autre comme deux termes réciproques l'un par par rapport à l'autre. Si la conscience réfléchie est relative, le sentiment immédiat est absolu, et la même chose est vraie, inversement, de la conscience réfléchie : elle est absolue, dans la mesure où le sentiment est relatif. Donc la conscience réfléchie et le sentiment immédiat sont deux absolus, en deux sens inverses du mot, deux limites de toute discussion : ni des goûts et des couleurs, ni des vérités on ne peut discuter.

ÉLIE HALÉVY.

ÉTUDES CRITIQUES

TRAVAUX RÉCENTS

SUR LA

PHILOSOPHIE PLATONICIENNE

E. Halevy : **La Théorie platonicienne des sciences**, Alcan, 1896;
L. Couturat : **De Platonicis Mythis**, Alcan, 1896.

L'ouvrage de M. Halévy sur *la Théorie platonicienne des sciences* et celui de M. Couturat *De Platonicis Mythis* ont une portée plus considérable que leurs titres ne semblent l'indiquer. Chacun d'eux nous apporte, en effet, une interprétation de la philosophie platonicienne dans son ensemble. M. Halévy a essayé de donner à la dialectique de Platon assez de complexité et de souplesse pour expliquer et concilier, par les étapes successives de sa double évolution, les contradictions apparentes du platonisme. M. Couturat a voulu atteindre le même but en distinguant à la rigueur ce qui, dans les dialogues, doit être considéré comme mythique de ce qu'il faut prendre à la lettre.

I

Si tous les ouvrages de Platon sont des dialogues, nous dit M. Halévy dans son introduction, c'est que le dialogue est pour lui, comme pour Socrate, un moyen de mettre les opinions à l'épreuve, d'établir une vérité qui, examinée sous toutes ses faces, soit à l'abri de la contradiction. Mais, à première vue, on découvre deux sortes

de dialogues : les uns sont négatifs dans leur conclusion, ils prouvent seulement qu'on ne sait pas ce qu'on croyait savoir. Les autres ont un contenu positif, ils fondent la science, que les premiers semblaient déclarer impossible. A cette différence de contenu correspond une différence de méthode : La dialectique se décompose en deux critériums distincts : 1° celui de l'accord interne des propositions, ou le principe de non-contradiction, qui fonde les dialogues négatifs ; 2° la nécessité de justifier la science pour rendre possibles et la vie théorique et la vie pratique. De là des dialogues positifs. Cette division est confirmée par le témoignage d'Aristote, qui classe les arguments de Platon en deux catégories : d'une part, τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, et, d'autre part, οἱ ἀκριβέστατοι τῶν λόγων. Ces dernières expressions désignent, sans doute, les arguments qui poursuivent l'accord de la pensée non avec un objet donné, mais avec elle-même, et dont Platon dit, dans le *Parménide* : « Telles sont les conclusions absurdes, entre d'autres, qu'il faut admettre en partant de l'hypothèse des idées ».

Si cette distinction de deux points de vue dans la pensée et dans la méthode de Platon était fondée, les contradictions du Platonisme se ramèneraient toutes à une contradiction fondamentale et consciente. Et il y a, pour l'admettre, des raisons positives. Il n'est pas possible, en effet, malgré ce qu'Aristote a pu dire de l'évolution intellectuelle de Platon, que ce dernier se soit placé successivement aux deux points de vue. On ne peut pas davantage éluder la difficulté en considérant la philosophie platonicienne comme une sorte de jeu, qui aurait consisté à créer des mythes et des hypothèses poétiques, pour les anéantir aussitôt par la critique. L'opposition de ces deux principes logiques paraît donc être le problème fondamental dans l'interprétation du système platonicien. Des considérations historiques confirment cette manière de voir : La tentative des Pythagoriciens pour fonder une doctrine de la science théorique soulève les critiques des Éléates, d'Héraclite et des Sophistes; le point de vue théorique est délaissé ; la science utile passe au premier plan, et les Sophistes travaillent à constituer une doctrine de la science pratique. Pour Socrate, la vraie vertu consiste dans la conscience du caractère contradictoire de la vertu vulgaire, et la philosophie dans la critique de celle-ci ; il fonde une doctrine de la sagesse. Les expériences politiques de Platon l'ont mis à même de constater le divorce de la philosophie et de la politique. Cette rupture provient

de ce que la philosophie est purement critique et la politique purement empirique. Le problème qui se présente à Platon est de réconcilier les deux principes logiques de la dialectique.

Qu'est-ce que la science? — Si, à cette question, on ne doit pas répondre par une simple énumération des sciences particulières, du moins la classification méthodique de celles-ci permet-elle d'en atteindre la solution : Dans toute science, on distingue deux moments, l'un de décomposition, l'autre de recomposition. Mais, entre les sciences qui ont pour objet la décomposition, il faut opérer une distinction : les unes séparent le semblable d'avec le dissemblable, les autres le supérieur d'avec l'inférieur. Ces dernières sont des *purifications*. La dialectique en tant que méthode de décomposition, le dialectique régressive, est une méthode de purification; elle consiste dans une critique des sciences fondée sur le principe de la non-contradiction logique, dans une définition de la science obtenue par voie d'épuration et d'élimination.

C'est dans le *Sophiste* que nous trouvons l'application la plus caractéristique de cette méthode (ch. I, Le corps et l'âme). Toutes les sciences étant considérées comme des sciences de décomposition, la classification part des plus basses et aboutit à la définition de la plus haute de toutes, la dialectique elle-même. Quel sens ont, pour le dialecticien, ces idées d'infériorité et de supériorité? Il ne peut s'agir ici que d'une infériorité logique; l'inférieur c'est le contradictoire ou l'instable. Mais quelle espèce d'existence peut-on attribuer à l'inférieur ainsi défini? La première division opérée dans le *Sophiste* permet de résoudre ce problème. Parmi les sciences de décomposition, on peut distinguer celles qui ont pour objet le corps et celles qui ont pour objet l'âme. Les matérialistes suppriment ces dernières en supprimant leur objet. Mais l'existence de l'immatériel, des qualités et des attributs, est incontestable. Le matériel ce sont les substances; le corps est l'être fixe qui subsiste sous le changement des attributs. En d'autres termes, l'opposition du matériel et de l'immatériel est celle qui existe entre le point de vue du sujet logique et celui de l'attribut logique. Comme les attributs qui servent à déterminer les substances expriment les relations extérieures de celles-ci, l'opposition du point de vue du sujet au point de vue de l'attribut se ramène à celle du point de vue de l'existence en soi au point de vue de l'existence relative. Seulement, cette opposis tion devient alors contradictoire, car il en résulte que le sujet logique

change sans changer, qu'il existe en soi sans pouvoir être déterminé en soi. Pour résoudre cette contradiction, on ne peut que nier l'être substantiel conçu comme substrat des déterminations, puisque la réciproque est impossible. Le corps en tant que tel n'a pas de nature, ce qui le définit ce sont les relations qu'il soutient avec les autres corps; l'univers est un devenir; il faut supprimer l'être. — D'autre part, les relations prises en soi ont leur valeur propre, indépendante de l'objet; leur définition constitue leur nature immuable. La relation des choses égales à l'égalité, c'est le rapport de ce qui n'est pas absolument égal en soi, à ce qui est absolument égal, de l'imparfait au parfait. « L'objet que nous voyons veut être semblable à un autre être, mais il ne peut. » La relation logique des attributs aux sujets s'énonce par des expressions comme le vouloir, le désir, empruntée à la vie psychique. Les matérialistes ont donc deux fois tort. Au point de vue de la substance matérielle, il faut substituer celui du devenir et du devenir psychique; ce n'est qu'au point de vue de l'âme que l'opposition de l'action et de la passion prend un sens; le sujet se résout en attributs, et l'attribut est la limite abstraite d'une tendance. Le verbe exprime cette relation et, par suite, la réalité même. Tout est volonté, tendance et action.

Cependant, si l'idée de corps est contradictoire et n'a plus de sens, une difficulté inverse de la première se présente. Que devient, en effet, la distinction de deux sciences dont l'une est sans objet? La pensée de Platon est, sur ce point, énigmatique et obscure. Voici, néanmoins, comment on peut l'interpréter : le visible doit être conçu comme une image de l'invisible, le corps comme une expression de l'âme. Cette ressemblance ne repose pas sur une identité d'essence. Mais l'univers, matériel ou spirituel, est toujours un système de parties soumises à des relations. La ressemblance du corps à l'âme sera donc identité de rapports; le corps est l'*analogue* de l'âme; il a une valeur et une existence symboliques et relatives; il existe par analogie. C'est pourquoi il y a parallélisme entre les sciences qui se proposent l'amélioration du corps et celles qui poursuivent l'amélioration de l'âme. En raison de ce parallélisme, le vice peut être expliqué par des causes pathologiques; mais, inversement, la santé physique ne prend de sens que par la santé psychologique. Ce rapport n'est pourtant pas strictement réciproque, car c'est le point de vue de l'âme qui donne au point de vue du corps une

valeur; le corps existe, non pour soi, mais pour l'âme et c'est l'harmonie des fonctions de l'âme, plutôt que celle de l'âme et du corps, que l'éducation doit réaliser. L'opposition du corps et de l'âme est le symbole de l'opposition des diverses facultés de celles-ci. Le corps c'est la partie corporelle de l'âme (sensation), par opposition à l'âme envisagée dans sa pureté, comme pouvoir de réflexion.

En résumé, la dialectique régressive a d'abord établi qu'il y a opposition réelle entre deux termes ou deux points de vue (corps et âme), et que la distinction des deux sciences est fondée; puis, que cette opposition est entre un terme inférieur et un terme supérieur, le premier étant logiquement instable et non existant; en troisième lieu, que le corps existe, mais non au même sens que l'âme; que l'inférieur est par rapport au supérieur, et que la science de l'un subsiste comme auxiliaire et symbole de celle de l'autre.

La purification (la dialectique) constitue une sorte de troisième science qui sépare l'âme du corps, par la destruction du point de vue matérialiste.

On a, par conséquent (ch. II, L'état et l'individu), le droit de parler du corps en le prenant pour symbole et analogue de l'âme. Or le corps est en butte à deux sortes de vices : la maladie et la laideur. Il y a, de même, une maladie et une laideur de l'âme. Ce que la laideur est à la maladie au point de vue du corps, l'ignorance l'est au vice en ce qui concerne l'âme. De là deux sciences : l'éducation ou l'enseignement qui fait disparaître la laideur de l'âme, et la répression pénale destinée à détruire le vice.

Mais cette seconde démarche de la dialectique soulève les mêmes difficultés que la première. L'idée de justice, entendue comme art de la répression pénale, est contradictoire; la dialectique doit avoir pour résultat de la dépasser et de la supprimer. — Le juste, d'après la définition vulgaire, est celui qui sait rendre service aux justes et maltraiter les injustes; l'infliction du châtiment appartient donc à l'essence de la justice. Or elle est dénuée de toute valeur morale : maltraiter c'est rendre pire. De plus elle rend le juste injuste, car rendre une injustice c'est encore faire une injustice. En soi la justice n'est donc pas un bien. Le sens commun, du reste, ne la considère comme un bien que pour les avantages qu'elle procure. Mais, si la justice et l'injustice ne sont des biens et des maux que par leurs conséquences sociales, la réalité appartient à l'injustice. La justice n'est qu'une moyenne conventionnelle entre le souverainement bon (com-

mettre l'injustice et ne pas être puni) et son contraire; c'est l'apparence née d'une convention sociale. Par conséquent, si l'injustice est identifiée à la correction pénale, l'injuste est dans le vrai, la justice est sottise et pure *bonté d'âme*; l'injustice est prudence et bon conseil. D'autre part, l'examen de ces conclusions conduit à une conception contraire de la répression pénale. Car si les faibles ont dicté la loi aux forts, et créé ainsi la justice sociale, c'est qu'ils étaient la majorité et la force. Ce n'est donc pas seulement au point de vue de la loi que l'égalité juridique du fort et du faible est justifiée. Le droit fait partie de la nature comme la violation du droit, et si le réel, le fait, c'est l'injustice, la justice est justifiée comme une forme de l'injustice. Identique à la légalité, définie elle-même par l'intérêt des gouvernants, la justice n'est plus une illusion et une duperie, elle est possible comme science. Elle consiste, en effet, non pas en ce qui apparaît aux gouvernants comme conforme à leur intérêt, mais en ce qui est conforme à leur intérêt vrai; si le gouvernant se trompe sur son intérêt véritable, il ne mérite plus le nom de gouvernant. Il y a donc une science du gouvernement ou de la justice. Réciproquement, l'injustice n'est pas science. Car celui qui sait vise à l'emporter, quant à ce qu'il sait, sur celui qui ne sait pas. Mais celui qui ne sait pas vise à l'emporter et sur celui qui sait et sur celui qui ne sait pas. De même, l'injuste cherche à usurper indistinctement sur le juste et sur l'injuste; l'injuste est ignorant. Si la justice est une science, l'analogie des autres sciences permet de conclure qu'elle n'est pas science de ce qui est conforme à l'intérêt des gouvernants. La médecine n'a pas, en tant que science, l'intérêt du médecin pour objet. En continuant à se conformer au principe de l'analogie, on peut définir la méthode en matière de gouvernement : La science du gouvernement a été définie par analogie avec la médecine. Sa méthode sera, par conséquent, l'analogue de la méthode des médecins. De même que le bien de corps c'est l'harmonie des parties constitutives, de même le bien de l'État c'est l'harmonie des relations sociales, l'ordre.

Jusqu'ici nous avons développé deux thèses : 1° la répression pénale n'a pas de valeur morale et, par suite, la justice conçue comme constituée par la répression pénale n'est pas un bien en soi, elle n'est pas une science, mais une ignorance; la science et la puissance sont des caractères de l'injustice ; 2° la justice présente les caractères d'une science qui a pour objet le bien des âmes, comme la médecine a pour objet le bien des corps. On devrait en conclure

que la science de la répression pénale est contradictoire et n'existe pas. Il faut pourtant qu'elle existe d'une certaine façon, puisque l'objet de la dialectique est, par définition, la division logique des sciences, et que cette division deviendrait impossible si l'une, à peine distinguée de l'autre, s'évanouissait. La solution est de dire qu'elle existe en un sens relatif. Elle est un auxiliaire et un symbole de la pédagogie proprement dite. Pour comprendre le caractère symbolique de la justice sociale, il faut considérer l'État comme le symbole de l'âme. La justice est la condition de toute coopération, de toute association d'individus; c'est elle qui en fait la force. Ce qui est vrai de plusieurs individus est vrai de deux et même d'un seul; l'injustice met le sujet en guerre avec lui-même. Le désaccord des fonctions sociales symbolise le désaccord des parties de l'âme. La justice qui prescrit à chacun de remplir sa fonction dans l'État n'est qu'une image de la justice, vertu interne de l'âme, qui empêche chaque fonction d'empiéter sur les autres.

Il y a, par conséquent, à côté de la psychologie physiologique une sorte de psychologie sociale. Mais alors, la distinction entre la justice répressive et l'enseignement ou l'éducation s'évanouit. Le but de l'État c'est la réalisation de la vertu et non la répression du vice; celle-ci doit disparaître, de même que la fin de la science du corps est de se réduire à la gymnastique, par la suppression de la médecine. La répression pénale se résout dans l'éducation proprement dite; l'inférieur, mis en présence du supérieur, se détruit.

Cependant cette réduction pure et simple de la justice pénale à l'éducation n'est pas concevable, car la notion de peine est irréductible. Aux yeux du juste, la peine est totalement dénuée d'efficacité morale; il ne s'émeut d'aucun châtiment, ni d'aucune récompense. Pour l'injuste, au contraire, elle est profitable, car si la justice est un bien, comme cela est admis, il est bon non seulement de faire la justice, mais de la recevoir; elle est bonne parce qu'elle améliore. Et ceci n'est pas en contradiction avec ce que nous constations plus haut, parce que la justice ne consiste plus simplement dans l'imposition d'une peine. Elle devient l'harmonie des fonctions, et la peine le moyen de la rétablir dans l'État; elle sert à symboliser la vertu. — A qui appartient-il de justifier ainsi la peine et de la moraliser? C'est, dans une certaine mesure, au magistrat, qui peut imposer ses lois despotiquement et sans commentaire, mais qui peut aussi faire précéder chaque loi d'un exposé des motifs, destiné à en expliquer

au condamné la portée morale. Toutefois, en réalité, ce n'est pas à celui qui applique la peine qu'il appartient de la moraliser ; c'est au condamné qui la comprend et qui l'accepte, qui se livre au juge comme le malade au médecin. Du point de vue de la contrainte sociale, nous passons à celui de l'éducation morale de l'individu. La science de la répression pénale n'est que par et pour la science de l'enseignement ; l'État n'est rien que par et pour l'individu. L'inférieur trouve encore dans le supérieur son principe et sa négation.

La suppression de l'injustice (ch. III, Science pratique et science théorique) se réduit à la suppression de l'ignorance. Mais la dialectique distingue deux sortes d'ignorances : l'ignorance simple, qui consiste à ne pas savoir, et l'ignorance double, qui consiste à ne pas savoir et à croire que l'on sait. La science étant la destruction de l'ignorance, il y a deux espèces de sciences : celle qui a pour objet la destruction de l'ignorance simple, c'est la science pratique, et celle qui a pour objet la destruction de l'ignorance double, ou science théorique. Le tact, le sens pratique, l'instinct, qui s'enseigne mais par la routine, et qui ne peut fournir de règles théoriques, est la forme inférieure et contradictoire de la science, car il suppose, à la fois, la présence et l'absence du savoir. Science et pratique sont deux termes inconciliables. La fin de l'activité pratique est, en effet, le plaisir, et le plaisir, au point de vue de l'affection sensible, est un pur fait. Celui qui trouve un breuvage agréable et celui qui le trouve désagréable ont tous deux raison ; la distinction de la vérité et de l'apparence s'évanouit. Cependant l'un est bon et l'autre mauvais, car il vaut mieux jouir que souffrir. Ainsi est fondée la légitimité de la pratique ; sa fin n'est pas le savoir mais la substitution de la jouissance à la souffrance. Mais la science n'est pas le succès, c'est à des caractères internes qu'elle est reconnue science ; la pratique, qui ne mérite même pas le nom d'art, n'est qu'empirisme et routine, organisation d'habitudes machinales. Cependant, le pouvoir pratique de l'homme ne peut être conçu comme absolument étranger à l'art et à la science ; on ne peut pas s'en tenir à l'opposition du plaisir et du jugement qui semble limiter la vérité et l'erreur au second. Dans tout plaisir, en effet, se trouve impliqué un jugement sur son objet ou sa cause ; l'espérance et la crainte supposent aussi des jugements, et, si ces jugements sont faux, les plaisirs le sont également. Dans l'affection immédiate elle-même, naît donc l'opposition du fait et du devoir être et, par suite, celle de

l'apparence et de la vérité. D'où la possibilité d'une science du plaisir futur ou de l'utile. En somme, le point de vue de la pratique est contradictoire. La rhétorique, par exemple, n'est pas une science, puisque le rhéteur n'a pas besoin de savoir ce qui est juste et injuste, mais seulement ce qui paraît tel au peuple. Mais l'art de produire l'illusion suppose la connaissance de ce qui est semblable au vrai et, par suite, celle du vrai; la rhétorique est science. On peut en dire autant de la sensation, car sentir c'est savoir de quelque façon, et, d'autre part, il n'y a, dans la sensation, ni vérité, ni erreur. Avec la critique de l'expérience, celle de l'art n'est pas achevée. Il y a, en effet, des degrés dans les arts. Les uns comme la médecine, la musique, l'agriculture, sont, en grande partie, conjecturaux et empiriques ; d'autres (par exemple l'art de la construction des vaisseaux) impliquent une somme considérable de connaissances exactes; d'autres, enfin, en supposent plus encore : telles sont la géométrie et l'arithmétique. Toutes les sciences pratiques sont constituées par l'union, dans des proportions très diverses, de l'empirisme et des formes générales de la science théorique. Mais c'est d'une façon toute semblable que la δόξα est définie dans le *Théétète*. C'est donc tout un pour le dialecticien de critiquer l'une ou l'autre de ces deux notions, et l'on peut, dès lors, substituer à la critique de la science pratique celle du jugement sensible.

Mais, première difficulté, le jugement n'est pas science. Seul le jugement vrai mérite ce nom. De là une seconde difficulté, car on ne saurait définir le jugement vrai que par opposition au jugement faux, et il se trouve qu'il est impossible de donner de celui-ci une définition intelligible. On peut en effet, porter un jugement sur ce qu'on connaît ou sur ce qu'on ne connaît pas. Dans le premier cas, on ne peut prendre ce qu'on connaît, ni pour ce qu'on connaît ni pour ce qu'on ne connaît pas; dans le second, on ne peut prendre ce qu'on ne connaît pas, ni pour ce qu'on ne connaît pas, ni pour ce qu'on connaît. Au point de vue de l'être, et non plus du connaître, la même conclusion s'impose. Car tout jugement porte sur un objet et cet objet est, puisqu'il est objet de jugement. L'erreur ne peut pas consister, non plus, dans la confusion entre deux objets. En effet, ils ne peuvent être confondus s'ils sont présents à l'esprit en même temps; encore moins s'ils se présentent à l'esprit l'un après l'autre. L'erreur est indéfinissable; la confusion se manifeste et s'évanouit dès qu'elle s'énonce. Dire qu'elle consiste à confondre A et B, c'est

distinguer, *ipso facto*, A de B. Il est possible, cependant, de définir l'erreur par l'analyse du jugement sensible. Car l'application des idées qui sont dans la mémoire aux sensations nouvelles peut se faire à faux. Toutefois, pour exprimer cette conception de l'erreur, il faut recourir à des métaphores sensibles, comparer la mémoire à une tablette ou à un livre. Si l'on veut renoncer à ce genre d'approximation, et définir l'erreur d'une façon purement intelligible, la difficulté surgit de nouveau. On ne peut prendre un nombre pour un autre que si l'un est sensible, l'autre intelligible. Mais, pour définir l'erreur en termes purement idéaux, il faudrait dire qu'elle consiste à prendre un nombre intelligible pour une autre nombre également intelligible, ce qui est inconcevable. L'erreur, aussitôt exprimée, s'évanouit; car la sensation elle-même, dès qu'elle est exprimée, ne peut l'être que par des attributs purement intelligibles. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que la sensation eût un objet distinct de celui de la connaissance interne et idéale, et cet objet ne pourrait être que la substance matérielle, dont l'essence est contradictoire. Quelle différence y a-t-il donc entre l'intelligence et la sensation? C'est que l'intelligence distingue ce qui, dans le sensible, est confondu. La sensation c'est l'idée confuse; sitôt analysée, elle se résout en connaissance distincte, et l'erreur, comme la sensation, une fois définie, n'est plus. L'erreur est inhérente à la nature du jugement sensible comme à celle de la sensation. Son objet c'est le contradictoire, ce à quoi des attributs conviennent qui sont la négation l'un de l'autre; le jugement sensible, c'est la science appliquée et la science appliquée c'est la science faussée. Ainsi la science, dans la mesure où elle s'applique au monde de la pratique, est une science faussée et déformée. Le pur empiriste et le savant pratique sont tous deux φιλόδοξοι. Ils s'en tiennent à l'apparence, par opposition à la vérité et à l'être.

Le point de vue de la perception sensible est donc contradictoire. Il faut le supprimer ou en faire un usage symbolique. Or, si l'on distingue l'ordre des choses sensibles de celui des choses intelligibles et si, dans le premier, on distingue les réalités des images de celles-ci ou de leurs ombres, le rapport, dans l'ordre sensible, de l'objet à son image, est égal au rapport de l'intelligible à tout le sensible pris ensemble. Par là, il est possible de définir le rapport du simple empirisme pratique à l'art méthodique, et, par suite, de la science appliquée à la science théorique. Ce que, dans l'ordre des

corps, la gymnastique est à la médecine, la législation, dans l'ordre des âmes, l'est à la justice. A chacun de ces arts méthodiques correspond, en outre, une routine : l'art de la parure à la gymnastique, etc. Dans ces nouveaux rapports, l'art faux est à l'art méthodique ce que la flatterie est à la vérité; il diffère de l'art vrai tout en lui ressemblant. Les termes sont différents, mais les rapports des termes sont identiques.

Au point de vue de la science appliquée, qui se propose la production d'un objet sensible conformément à des règles, le critérium de la vérité, c'est l'accord de la pensée avec un objet extérieur. Mais ce critérium ne vaut pas, puisque le point de vue de l'extériorité est confus et contradictoire, et il n'y a pas de jugement pris isolément qui soit vrai. Pour qu'il y ait science, il faut qu'il y ait liaison des jugements entre eux; la vérité apparaît alors comme accord de la pensée avec elle-même. La science d'appliquée devient théorique et les produits de la science appliquée ne servent plus que d'exemples, de symboles commodes pour la démonstration. Telles sont l'arithmétique et la géométrie philosophiques, par rapport à l'arithmétique commerciale des Phéniciens et des Égyptiens et à l'arpentage. Il est possible que les vérités découvertes par les sciences théoriques puissent trouver leur application dans le sensible. Mais cela ne fait pas partie de leur essence, c'est pour elles un surcroît et un accident. La science pratique n'est que par et pour la science théorique; l'essence de la science c'est le savoir.

La science appliquée est, disons-nous, une science confuse; il y a rapport inverse entre la pureté d'une science et son utilité. Le philosophe qui aime la science doit aimer ce qui est le plus éminemment science, c'est-à-dire la science vraie et inutile. La pensée est un discours que l'âme parcourt en elle-même (διάνοια) en poursuivant par la réflexion son accord avec elle-même; c'est un développement spontané et interne que l'enseignement peut susciter, mais non créer. Elle est bonne en soi, comme purification de l'âme, non par ses effets extérieurs; et l'éducation morale proprement dite consiste dans la communication de cette science.

Une nouvelle distinction (ch. IV, L'éducation morale vulgaire et l'éducation philosophique) s'impose ici à la dialectique. Pour détruire l'ignorance double, on a, en effet, le choix entre deux méthodes : l'une populaire et empirique, méthode d'admonestation et de réprimande; l'autre scientifique, réfutation de l'erreur et démonstration.

La première peut se justifier provisoirement. Car l'ἀμαθία, n'est pas simplement l'ignorance, elle est l'ignorance à laquelle s'ajoute la croyance que cette ignorance est science. Elle est un état *positif* de l'âme, qui s'oppose à la raison et à la réflexion, un désaccord entre les puissances rationnelles et les puissances irrationnelles. C'est principalement dans les *Lois* que Platon, préoccupé du problème de la pratique, admet la conception du vice comme d'une volonté mauvaise, et non d'une simple ignorance de l'âme, conception nécessaire dès qu'on fait résider la vertu dans la maîtrise de soi. Celle-ci suppose, en effet, une distinction de parties dans l'âme et la possibilité d'une harmonie entre le meilleur et le pire, le pire trouvant sa justification dans sa dépendance par rapport au meilleur. La vertu, à ce point de vue, n'est pas science mais harmonie. La forme vraiment grave de l'erreur est moins celle qui a pour objet les connaissances techniques, que l'impuissance de la réflexion à dominer dans l'âme et à y faire régner l'ordre. L'éducation, sous ce rapport, n'est pas tant un enseignement qu'une discipline morale. Le jeu et les beaux-arts, la gymnastique et la musique en sont les vraies méthodes; la maîtrise de soi, l'harmonie des fonctions psychiques en sont le but. Mais la musique produit dans l'âme une harmonie, non une science. Cette éducation ne raisonne ni ne démontre; elle se borne à louer et à condamner, en invoquant les traditions et les lois non écrites (παραμυθεῖσθαι). Est-elle l'éducation vraie? — Il faut remarquer d'abord, qu'au prix de beaucoup de peine, elle n'obtient pas beaucoup de résultats. Ce n'est pas par des contes et des commandements qu'on peut défendre la vertu contre les attaques des sophistes. D'ailleurs, cette puissance soi-disant positive qui s'oppose à la raison, n'est que la privation (double) de la science. Or, si la déraison est ignorance, comment parler, dans l'opposition de la raison et de la déraison, de maîtrise de soi? On ne maîtrise pas l'ignorance, car on ne maîtrise pas le non-être. Le vice est une erreur, et il est nécessaire, en fait et en droit, que l'éducation prenne une forme démonstrative et philosophique, et que la vertu s'enseigne. — Dans le *Protagoras*, Platon a ébauché un plan d'éducation morale par la démonstration : l'erreur vulgaire est de croire que la science n'est dans l'âme qu'une faculté entre d'autres facultés, comme l'énergie, le plaisir et la douleur. S'il en était ainsi, on pourrait céder à l'attrait du plaisir, alors même qu'il serait en contradiction avec la connaissance du bien. Mais, en

réalité, il est faux que la science soit ainsi séparée de l'action, le bien du plaisir. Si nous cédons à l'attrait du plaisir ou à la crainte de la douleur, alors qu'il ne le faudrait pas, c'est que nous ne faisons pas entrer en ligne de compte les jouissances et les peines futures ; nous commettons une erreur de perspective. La morale est la science de la mesure appliquée au plaisir et à la douleur. La vertu, à cet égard, est une science et peut s'enseigner. Si, du reste, la puissance est un bien, elle ne peut consister pour chacun à faire ce que bon lui semble, car cela peut lui sembler bon qui, en réalité, ne l'est pas. Pour que la puissance soit un bien pour lui, il doit vouloir son bien et sa fin (non le remède, mais la santé). La déraison et le vice sont de prendre le moyen pour la fin. C'est ainsi que Socrate semble résoudre le problème à la fin du *Protagoras*. Mais la conclusion reste sceptique : la vertu s'enseigne et ne s'enseigne pas. C'est que certaines difficultés n'ont pas été résolues, notamment celles que soulève le problème de la pluralité ou de l'unité de la vertu.

La vertu est une. Mais quel est le rapport de la vertu avec les vertus? Les vertus sont-elles des parties de la vertu, comme les parties d'un tout organique, ou des *morceaux* comme ceux de la matière brute? Si nous adoptons le premier sens, nous nous heurtons aux difficultés suivantes : chaque partie de la vertu sera autre que les autres parties; la sainteté, par exemple, sera autre que la justice, c'est-à-dire non-justice; il y aura hétérogénéité absolue entre les vertus. Admettons-nous, au contraire, qu'il y a une similitude réelle entre les vertus? Il faudrait, alors, qu'elles fussent comme des espèces d'un genre. Examinons, à ce point de vue, le courage. Si nous éliminons les définitions trop larges ou trop étroites qu'on peut en donner, nous aboutissons à ceci : le courageux est celui qui possède la science des choses qui sont ou ne sont pas à craindre. Mais, nous nous trouvons avoir ainsi défini la vertu tout entière. Car, la science ne faisant pas acception de temps, le courage se trouve être purement et simplement la science du bien ou du mal. Par conséquent, la vertu est une et réside dans la sagesse. Les vertus vulgaires sont contradictoires, car elles consistent dans une mesure des plaisirs et des peines. C'est par crainte de la douleur que le courageux brave la douleur, par amour des plaisirs que le tempérant résiste à leur attrait. Il est, à la fois, tempérant et intempérant. L'éducation morale doit démontrer la nécessité de passer du

point de vue du plaisir au point de vue de la sagesse. A quelle condition peut avoir lieu ce changement de point de vue? — Il faut que la science ne soit plus entendue comme une puissance, comme une faculté de l'âme, car, en ce cas, elle peut servir à la fois pour le bien et pour le mal. L'âme qui est plus puissante et plus sage apparaît alors comme meilleure et plus capable de produire indifféremment le bien et le mal dans ses actions, et celui qui ment volontairement est meilleur que celui qui ment involontairement. — C'est là qu'on doit chercher la racine des contradictions de la morale vulgaire. Elle ne s'enseigne pas, parce qu'elle consiste dans un accord des facultés, et qu'une harmonie n'est pas une science; elle s'enseigne parce qu'à ce point de vue le bien c'est le plaisir, et qu'une science de la mesure du plaisir est possible. Pour résoudre la contradiction, il faut faire la critique de la notion de puissance spirituelle. Cette critique se présente sous deux formes : critique ou dialectique de l'amour; critique ou dialectique du jugement.

L'amour consiste dans une relation entre un sujet aimant et un objet aimé. Mais cette relation semble être contradictoire dans son essence. Ou bien, en effet, l'amour exige la réciprocité. L'ami (τὸ φίλον) c'est, alors, à la fois, le sujet aimant et l'objet aimé, et il ne faut pas parler d'amis du vin, des chiens, etc. (puisque de tels amis ne seraient pas aimés en retour), ni de *philosopher*. Ou bien, la réciprocité n'est pas nécessaire d'où il résulterait que l'ami peut être l'ami de l'ennemi. Ce qui rend la contradiction insurmontable, c'est qu'entre l'ami et l'objet aimé, il doit y avoir similitude ou dissimilitude. Mais, dans le premier cas, le méchant aime le méchant, le mal attire le mal, ou le bon aime le bon, conséquence également absurde, car le bien est suffisance. Il est aussi impossible que le dissemblable aime le dissemblable. Il faudrait, en effet, en conclure que le juste aime l'injuste. Dira-t-on que l'ami c'est ce qui n'est ni bon ni mauvais? On aboutirait ainsi à cette proposition qui se détruit elle-même : ce qui n'est ni bon ni mauvais est ami du bien, par l'effet de la présence du mal et de l'ennemi, et en vue du bien et de l'ami. Le rapport de l'amour à l'objet aimé ne peut donc se définir ni comme similitude, ni comme dissimilitude; il est indéfinissable.

Les discussions du *Banquet* et du *Phèdre* aboutissent aux mêmes conclusions. Dans le *Banquet*, Socrate fait observer que l'amour est désir du beau et du bien; qu'il n'est donc ni le beau ni le bien, et ne mérite aucun des attributs qui lui avaient été d'abord accordés. Le

Phèdre commence par définir l'amour : un désir non accompagné de raison, qui l'emporte sur le jugement à la direction droite et cède à l'attrait sensible de la beauté. Mais cette définition est rejetée, car elle tend à faire considérer l'amour comme un état anormal, alors qu'il est, au contraire, le phénomène psychologique fondamental. Le désir inné des plaisirs et le jugement acquis qui tend au bien, ne sont que deux formes d'une même affection : l'amour. Un être purement raisonnable ne désire pas la science, il la possède; un être absolument déraisonnable ne la désire pas non plus, car il ignore qu'il ne la possède pas. La philosophie ou amour de la science, est un état intermédiaire entre la raison et la déraison. De même, le jugement droit n'est pas erreur, puisqu'il rencontre la vérité, mais il n'est pas non plus science, puisque ce qu'il contient de vérité n'est qu'une coïncidence non fondée en raison. Le point de vue de l'amour est, par conséquent, identique à celui de la δόξα. Nous aboutissons ainsi à une nouvelle difficulté qui consiste dans l'opposition entre le point de vue de la croyance subjective, qui peut être vrai ou faux, et le point de vue de la vérité objective ou de la science.

La science entendue comme un système de croyances et de jugements d'accord entre eux, c'est-à-dire non contradictoires, n'est pas encore la science vraie, fondée objectivement. Bien que Platon donne quelquefois à l'une et à l'autre le nom de νόησις, le vrai nom de la première c'est διάνοια, liaison systématique, mais qui prend pour données certaines hypothèses. La νόησις cherche à comprendre et à relier systématiquement ces principes eux-mêmes. Ou, plus profondément, le rapport de la διάνοια à la νόησις, c'est le rapport de la science conçue comme un ensemble de croyances subjectives, à la science conçue comme vérité objective; le rapport du rêve à la réalité. Mais c'est précisément celui de la δόξα à la νόησις. On est donc fondé à assimiler la διάνοια à la δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου.

De là le caractère instable et absurde des sciences entendues au sens vulgaire; le jugement est un acte de l'âme, l'âme est un développement dans le temps; la science se développe et devient. Cette contradiction d'une science vraie et immuable qui devient, est celle du jugement. Ayant sa réalité dans le temps et dans l'espace, il ne peut servir de mesure à la vérité intemporelle et universelle. Un jugement peut être vrai ou faux, sans cesser d'être une réalité spirituelle. Mais que le jugement soit vrai ou faux, la vérité n'en reste pas moins vraie et la loi du jugement ne change pas. A propos d'un

objet donné on peut affirmer tour à tour qu'il est petit et qu'il est grand, mais la forme constitutive de cette affirmation, l'opposition du grand et du petit est immuable. Le point de vue du jugement est contradictoire, mais non celui de la vérité formelle; la philosophie de Platon est une philosophie de l'εἶδος, par opposition à la philosophie du λόγος.

Si le point de vue du jugement est contradictoire, le point de vue de l'âme l'est aussi : car ce qui est contradictoire dans le jugement, c'est qu'il comprend deux éléments : vérité idéale et réalité psychique. Comme le jugement n'est pas la science, puisqu'il est indifféremment science et erreur, de même l'âme ne doit pas être définie une harmonie. Il y a, en effet, des âmes harmoniques, d'autres désharmoniques. De même que le corps, en tant que tel, est contradictoire, de même l'âme, tendance et désir, n'est ni bonne ni mauvaise; elle est indifférente aux directions qu'elle prend. Le point de vue de l'âme est logiquement aussi peu définitif que celui du corps, la dialectique doit le dépasser et aboutir au point de vue de l'Idée. Cette transition, la plus importante de celles qu'opère la dialectique régressive, se décompose en trois moments : 1° l'âme ou la connaissance suppose un objet immuable; il faut distinguer entre le jugement qui peut être successivement vrai et faux et la vérité même; 2° l'objet immuable suppose une connaissance immuable; 3° mais, ainsi conçue, la connaissance n'est plus une faculté de l'âme se développant dans le temps, c'est la science absolue, la science conçue objectivement. Dès lors, la distinction de la science et de la vérité ne conserve plus de sens; l'objet de la science en soi ce sont les formes de la connaissance ou les idées c'est-à-dire la science elle-même. L'intellect et l'intelligible sont identiques; la science en soi est la science de la science. — La sensation, dit le *Charmide*, n'est pas sensation de la sensation, le désir n'est pas désir du désir, dès lors une science de la science est-elle possible? Bien que, dans ce dialogue, la question reste indécise, il faut, sans doute, la résoudre affirmativement. La science, lisons-nous dans la *République*, diffère des autres vertus de l'âme, en ce qu'elle ne perd jamais sa puissance; elle ne devient pas, elle est. Les sciences particulières, dit à son tour le *Philèbe*, supposent une science supérieure, la dialectique, « dont l'essence est de connaître toutes les sciences ci-dessus énumérées ». La dialectique, moyen de la recherche philosophique, en est aussi la fin; elle est la science des idées ou le système cohérent des idées.

Dire, par conséquent, que le bien en soi est la sagesse ou la science, c'est dire, en même temps, qu'il est la science du bien et d'un beau en soi, puisque la science absolue n'a pas d'autre objet qu'elle-même. Mais une telle conception est-elle légitime et peut-on parler d'un bien et d'un beau en soi, c'est-à-dire indépendants de leur rapport à la volonté et à l'amour? Remarquons qu'il serait contradictoire de définir le beau non en soi, mais dans son rapport avec le désir, de le considérer comme fin du désir. Car la vraie fin du désir c'est le plaisir qui résulte de la possession. Mais cette définition extrinsèque du beau, qui le réduit au bien et à l'utile, n'est pas la seule qu'on en puisse donner. La beauté c'est aussi la mesure et la proportion. Et le beau en soi, ainsi défini, est le fondement du bien en soi. Conçu par rapport à la tendance, comme devoir être, le bien s'évanouirait de même que le point de vue du temps et du devenir. Mais « le bien se réfugie dans la nature du beau »; le beau sert de fondement au bien et se fonde, à son tour, sur le vrai. « Tout mélange qui... ne possède pas la mesure et la proportion détruit nécessairement la proportion du mélange et soi-même. »

Du point de vue où la dialectique régressive nous a conduits, toutes les oppositions précédemment établies s'évanouissent. Il n'y a plus de supérieur et d'inférieur, de beau et de laid, de grand et de petit. La dialectique ne considère que la vérité. Tous les autres points de vue sont faux et contradictoires. La justice physique et corporelle, la justice sociale, la justice psychologique, ne sont que les formes inférieures et logiquement instables de la justice. Seule la conception de la justice en soi, du système des Idées où chacune joue dans l'ensemble un rôle déterminé et immuable, est cohérente et définitive. Le sage ne connaît pas la justice humaine et ne connaît pas qu'il ne la connaît pas. La participation des Idées avec le corps, des actions avec les corps, sont des conceptions inférieures que la dialectique détruit en les dépassant.

Toutefois le système des Idées et le monde du devenir ne sont pas, sans doute, absolument séparés, puisque nous pouvons appliquer au premier les expressions de justice, de réflexion, termes qui expriment primitivement la conception vulgaire de la vertu et de la science. Il y a entre eux ressemblance et analogie; le point de vue du devenir symbolise avec celui de l'être. Les arguments des éristiques, qui démontrent l'impossibilité du développement intellectuel, sont vrais et soulèvent des difficultés réelles. Le défaut de leur cri-

tique c'est d'être stérile et de nous rendre paresseux, en niant la possibilité d'apprendre. La théorie de la réminiscence résout leurs objections et nous rend « propres au travail et à la recherche ». Mais cette théorie même n'est qu'une métaphore et un symbole. Le concept de développement intellectuel reste toujours inintelligible et inexprimable en termes intelligibles. Seulement il est une transition nécessaire pour qui veut s'élever jusqu'au point de vue de la science absolue. Pour savoir, il faut avoir appris et, par suite, avoir cru que la science peut s'apprendre. De là les métaphores que Platon emploie pour exprimer le développement et la conservation de la science dans l'âme : théorie de la réminiscence, comparaison de l'âme à un morceau de cire ou à une cage d'oiseaux; de là, encore, la théorie de l'inspiration divine, pour expliquer comment la science éternelle peut commencer ou cesser d'être chez celui-ci ou chez celui-là.

La dernière démarche de la dialectique régressive ne laisse donc subsister que les Idées et la participation des Idées entre elles. Elle conserve, cependant, aux notions contradictoires qu'elle critique une sorte de réalité : le devenir est le symbole et l'expression de l'être. Le monde repose donc sur deux relations fondamentales de participation : participation des idées entre elles ou participation par harmonie, et participation du devenir aux idées ou participation par expression. Mais que sont ces deux sortes de participations? Quelle valeur faut-il attribuer à la seconde? Quelles sont les idées dont le système constitue la science absolue? Telles sont les questions que la dialectique rencontre au terme de son développement.

Le problème de la participation (ch. V), posé dans le *Philèbe*, est développé dans le *Parménide*. Zénon a démontré que si l'on admet l'existence du multiple, on aboutit à des conséquences contradictoires. Au point de vue du devenir, il n'y a rien de prodigieux ni de monstrueux à ce que la même chose individuelle soit à la fois une et multiple. Mais que l'un, en lui-même et dans son concept, soit multiple ou le semblable dissemblable, voilà ce qui serait monstrueux. Or il faut bien en venir à poser la question sous cette forme. Car le sujet, ou la substance matérielle en devenir, n'est que parce qu'il participe de l'être de l'Idée, qu'il reproduit celle-ci sous la forme de la succession. Il reste donc à expliquer le rapport du devenir à l'Idée, à chercher si et comment il est possible qu'une chose participe à plusieurs Idées, ou plusieurs choses à une Idée. Les méta-

phores sensibles auxquelles on pourrait être tenté de recourir pour l'expliquer, ne feraient qu'accroître les difficultés. Elles reviendraient à faire de l'Idée une chose divisible et multiple : et, en outre, à poser l'Idée partagée entre les choses sensibles en face de l'Idée en soi, ce qui exigerait un troisième terme, et ainsi de suite à l'infini (argument du troisième homme). Cette dernière difficulté subsiste si, définissant le rapport des choses aux Idées comme un rapport de similitude, on substitue au rapport sensible un rapport intelligible. Ce rapport d'ailleurs n'est-il pas inconcevable, et toute relation n'est-elle pas impossible entre deux termes hétérogènes, dont l'un est intelligible et l'autre sensible? — Le monde des Idées en soi est absolument transcendant par rapport à notre univers et sans rapport avec lui, la science absolue a pour objet la vérité absolue, mais la science en nous n'a aucun rapport avec la vérité idéale. D'autre part, les Idées sont les conditions de toute science et de tout dialectique.

Sans nier la possibilité de résoudre cette contradiction, Platon, dans le *Parménide*, en ajourne la solution, et, considérant le problème sous une autre face, aborde la question de la participation des Idées entre elles. Il prend pour exemple, et ce choix est relativement arbitraire, car les arguments pourraient s'appliquer à n'importe quelle autre, l'Idée de l'Un. La méthode consiste à supposer successivement que l'Idée considérée est et n'est pas, et à déterminer les conséquences de chacune de ces hypothèses, soit pour l'Idée elle-même, soit pour les autres Idées considérées dans leur rapport à celle-ci.

Dire l'Un est, c'est poser l'Un et poser l'être de l'Un. Pour que la proposition ait une valeur logique, il faut que la proposition de l'Un ne contredise pas la position de l'être de l'Un. Or le raisonnement démontre que la position de l'Un entraîne sa négation et que, si l'on considère la proposition l'Un est, comme position de l'être de l'Un, elle implique deux séries de conséquences contradictoires : il est et n'est pas un tout, il est et n'est pas en lui et en autre chose que lui; il est et n'est pas identique à soi-même et à ce qui est autre chose que lui; il est et n'est pas dans le temps; il peut et il ne peut pas y en avoir science, jugement et sensation. En d'autres termes, si, en disant l'Un est, on ne fait que poser l'Un, nulle proposition n'est vraie à son sujet; si l'on affirme ainsi l'être de l'Un, tous les attributs possibles, positifs, ou négatifs lui conviennent. Mais aucune

des deux déductions n'est vraie. L'Un peut signifier, en effet, soit le tout, soit la partie. Le Tout, à son tour, c'est, ou bien la somme des parties, ou bien une forme extérieure aux parties. Mais ces deux façons de concevoir le Tout sont également insoutenables. Car, si le Tout est dans les parties, il doit être au moins dans une et, par suite, ne peut être dans toutes. Mais il n'est pas davantage le contenant des parties, car il ne peut être plus grand que la somme de celles-ci. Les difficultés que nous avons rencontrées quant à la nature de l'Un et du Tout viennent précisément de ce que nous avons employé le rapport de contenant à contenu comme un rapport intelligible. Nous avons constamment supposé que tout être est dans un contenant, ou que *tout être est dans le lieu.* C'est là l'illusion fondamentale, cause de nos erreurs. Nous avons fait aussi entrer le temps présent dans le concept de l'Être. L'Être, pour le *Parménide*, c'est l'Être dans le lieu et dans le temps, et les contradictions du *Parménide* ne sont que les contradictions du devenir. La première conclusion de ce dialogue n'est légitime, en effet, que si l'on entend par le fini les limites extérieures de l'être. Si par limite on entend, comme l'indique le *Philèbe*, la détermination logique, l'Être (ou l'Idée) peut être fini et être, néanmoins, sans figure et sans contact ; de ce que l'Un n'est capable de repos ni de mouvement, on ne peut conclure qu'il n'est pas, que si l'on désigne par l'Être, l'être en devenir dans le temps ; de ce que l'Un a des parties on ne peut conclure qu'il est dans le lieu, que si l'on conçoit le rapport du tout aux parties comme un rapport spatial de contenant à contenu. Si l'on a pu, enfin, affirmer de l'Un l'identité et la différence, la similitude et la dissimilitude, c'est que l'on a conçu la participation des Idées entre elles à la façon de la participation des choses ou du sujet logique (conception contradictoire en elle-même), aux Idées. Si l'on considère l'Un comme un sujet logique dont les autres Idées sont les attributs, tous ceux que la position de l'Un exclut, fussent-ils contradictoires, doivent convenir à ce qui n'est pas lui, et tous les attributs qu'entraîne pour l'Un sa position comme être sont exclus, alors même qu'ils seraient contradictoires, de ce qui est autre que l'Un. Par suite, l'être de l'Un comme Idée ou de l'Idée, en général, ne doit pas être conçu comme l'existence de la substance, sujet logique des attributs. Qu'est-ce donc que l'être de l'Idée ? Peut-être l'examen de la proposition « l'Un n'est pas » nous conduira-t-il à une solution. Cette proposition se décompose, comme la première, en deux thèses : position de l'Un, suppression de

l'Être de l'Un. Mais cette suppression n'empêche pas l'Un d'être posé en tant qu'Un. Or l'Un est différent du non-Un. Il possède donc la similitude et, par conséquent, l'inégalité ou la grandeur et la petitesse. Par suite, ce qui est intermédiaire entre la grandeur et la petitesse, ou l'égalité, appartient à l'Un. Donc l'Un est. Mais il ne peut être et ne pas être à la fois ; il faut, par suite, que l'être et le non-être lui conviennent successivement, c'est-à-dire qu'il soit soumis au mouvement et au devenir. Mais la proposition « l'Un n'est pas » conçue comme suppression de l'être de l'Un, n'admet son existence en aucun sens, il ne peut donc ni devenir ni se mouvoir, posséder ni la grandeur, ni la petitesse, ni l'égalité. Quant aux êtres autres que l'Un, dans l'hypothèse ou l'Un n'est pas, ils ne peuvent avoir ni unité, ni nombre, ni mouvement, ni repos ; ils sont infini et indétermination pure. D'autre part, ils ne sont même pas pluralité, car toute pluralité est une pluralité d'unités. Si l'Un n'est pas, l'autre que l'Un n'est pas non plus. — Remarquons que les conséquences de la thèse négative sont plus importantes que celles de la thèse positive. Les conséquences contradictoires déduites de celle-ci, en nous amenant à la nier, ne nous fournissaient qu'un résultat négatif. Au contraire, la négation de la proposition négative « l'Un n'est pas » peut fournir un résultat positif. Et, en effet, la première des déductions que nous en avons tirées, nous a amenés à admettre que l'Un, qu'il soit posé comme étant ou comme n'étant pas, est un terme connaissable qui possède une essence et une nature propres, et si la conclusion est que l'Un devient, c'est à cause de la contradiction qui existe entre l'hypothèse « l'Un n'est pas » et la nécessité de lui attribuer une nature et une vérité. La contradiction disparaît si l'on remarque que poser une Idée c'est poser, en même temps, l'être de cette Idée, que l'essence ne se sépare pas de l'existence et n'est pas, par rapport à elle, une dénomination extrinsèque qui puisse indifféremment en être affirmée ou niée. L'Être est idéalité ; l'Être et la vérité sont deux expressions synonymes. Ainsi se trouve supprimé le problème des rapports du tout aux parties. L'Idée n'est pas la somme ou la juxtaposition des parties, elle en est le lien (δεσμός), la disposition ou la relation. La science absolue ne peut avoir pour objet que les relations idéales des êtres. Les sciences particulières, comme la grammaire ou la musique, portent sur les relations de certains éléments, sons ou lettres, mais ces éléments mêmes restent pour elles des données irréductibles et *opaques*,

qu'elles systématisent sans les connaître. Elles étudient les relations d'identité et de différence dans des données particulières, qui restent inexpliquées; elles ne s'occupent pas, comme la dialectique, de l'identité en soi et de la différence en soi, en un mot de la relation pure.

Nous n'avons jusqu'ici parcouru que la première phase de la science, celle qui a pour objet de décomposer et d'épurer. La dernière démarche de la dialectique n'a cependant pas abouti à une épuration logique. Car, une fois parvenue au point de vue de l'Idée, elle n'avait plus, entre des termes tous également intelligibles, à séparer un supérieur d'un inférieur. Mais l'existence même des Idées serait inintelligible et contradictoire si elles restaient isolées. La dialectique a séparé l'idée d'unité, par exemple, de celles d'identité, de différence et d'existence, mais l'unité reste cependant indéfinissable si elle ne participe en aucune manière de celles-ci. Pour que la science de la science ne se réduise pas à une distinction logique des Idées, il faut qu'une recomposition idéale de l'univers soit possible et, pour cela, qu'il y ait entre les Idées des rapports de similitude et de dissimilitude, de sorte que le dialecticien puisse les classer, comme le grammairien classe les lettres. Il faut de plus, et surtout, que les Idées puissent êtres déduites les unes des autres. *Si l'un est, le nombre est*, tel est le type des propositions que devra établir le dialectique progressive; elle exprime une participation intelligible et nécessaire d'Idée à Idée. Mais cette participation est-elle possible et nécessaire, et la participation des choses aux Idées doit-elle être définitivement exclue ou constitue-t-elle un point de vue nécessaire quoique contradictoire? En d'autres termes un système intelligible de l'univers sensible et de l'univers intelligible est-il possible? Telles sont les questions que la dialectique a maintenant à se poser.

Le point de départ (2e part., ch. I, la Science pure) de la dialectique progressive c'est la pensée, νόησις ou φρόνησις, qui consiste dans la réflexion sur soi et l'accord interne. Cette réflexion sur soi à une double signification : elle connaît et elle est connue. Être connu c'est subir, c'est un mouvement passif; connaître constitue un mouvement actif. D'autre part, le mouvement est la négation de la pensée. Car la pensée c'est ce qui est quant à un rapport identique, d'une manière identique, sur un objet identique. L'être, le mouvement et le repos sont donc les trois formes nécessaires de la pensée. La possibilité de leur existence est d'ailleurs fondée dialectiquement, et il n'y a pas à y revenir. Il reste seulement à déter-

miner leurs relations réciproques. Le repos et le mouvement sont et, par suite, participent de l'être. Des trois Idées posées, chacune est différente des deux autres et identique à soi. De là deux autres Idées, celles de l'identité et de la différence, qui ne se confondent avec aucune des précédentes. La condition de la pensée est l'existence d'une pluralité d'Idées, liées par des relations d'identité et, par conséquent, l'existence du nombre. Si quelque chose est, le nombre est. Bien que la déduction dialectique du nombre ne soit exposée dans aucun des écrits de Platon, le *Sophiste*, le *Parménide* et le *Timée* fournissent à ce sujet quelques indications caractéristiques : le nombre naît de l'opposition, dans l'idée de l'être, des idées de l'identité et de la différence ; tout nombre est rapport. Et la génération des nombres doit avoir lieu par voie de multiplication : la génération du nombre par addition n'en serait pas une, puisqu'elle supposerait donnée, antérieurieurement à elle, un nombre infini d'unités, c'est-à-dire tout nombre. Aussi, dans le *Parménide*, le double et le triple sont-ils employés comme synonymes de deux et de trois. Le témoignage d'Aristote confirme ces résultats. Les éléments du nombre, dit Aristote, sont, pour Platon, l'un et la dyade indéterminée du grand et du petit. Or l'idée d'identité pose l'existence de l'unité de chaque idée par rapport à cette idée même, et l'idée de différence se ramène à celle de différence quantitative ou d'inégalité, puisque l'idée antérieurement déduite par la dialectique est celle de pluralité. La relation d'inégalité est indéterminée car, en elle, aucun des deux termes n'a une existence absolue. Il n'y a de grand que par rapport à un petit et réciproquement. L'un c'est la relation d'identité de l'Idée avec elle-même, dans laquelle les termes du rapport et le rapport lui-même sont identiques : $\frac{1}{1} = 1$. Mais la distinction de l'unité d'avec elle-même, dans ce rapport, suppose l'existence de deux unités égales, ce qui rend possible l'égalisation des deux termes du rapport indéterminé d'inégalité, et la génération du deux ou du double. Enfin, si l'on considère les deux termes du rapport d'égalité et l'unité de ce rapport lui-même, on obtient l'idée du trois ou du triple. Le trois c'est le rapport $\frac{3}{1}$. Par là, nous sommes en possession d'un principe qui nous permettra d'engendrer tous les nombres. Les nombres incomposés seront engendrés de la même façon que le nombre trois, les nombres composés

seront des produits des premiers. D'ailleurs, c'est seulement de cette façon qu'on peut comprendre que chaque nombre soit une nature originale et irréductible, distincte de l'idée de ses parties. Engendré par addition, 5 n'est qu'une somme dont l'idée est tout entière contenue dans l'énumération des parties, et l'ordre même du groupement de celles-ci est indifférent. Au contraire, si l'on considère ce nombre comme le rapport $\frac{5}{1}$, il est une relation indivisible et fondamentale (πυθμήν), qui ne suppose qu'en apparence un nombre plus ou moins grand d'unités.

Il y a donc entre les nombres antériorité et postériorité logiques, c'est-à-dire que le plus complexe suppose le plus simple, sans que la réciproque soit vraie. Par suite, il existe aussi entre eux des rapports de similitude et de dissimilitude, car le complexe est, à la fois, différent du simple et semblable à lui. Grâce à ces rapports, on peut classer les nombres en deux catégories : le pair et l'impair. Le pair, par exemple, est le genre qui comprend une infinité de nombres pairs. Il y a, du reste, dans les nombres, bien d'autres similitudes que celle-là. Ces similitudes, ou propriétés générales, Platon les exprime, comme les Pythagoriciens, par l'assimilation des nombres aux figures. L'objet véritable de la géométrie comme science pure, ce sont les propriétés arithmétiques; la figure est le symbole du nombre. Aussi y a-t-il indifférence relative de la figure au nombre qu'elle exprime, comme du symbole à la chose symbolisée, et comprend-on qu'un même nombre, ayant plusieurs propriétés, puisse être représenté par des figures différentes et, réciproquement, qu'une seule figure convienne à une pluralité de nombres.

Le symbolisme géométrique ne nous permet pas seulement de classer les nombres d'après des ressemblances rationnelles, mais aussi de rendre intelligibles des propriétés inexplicables par l'arithmétique vulgaire. Celle-ci ne peut, en effet, trouver aucun sens aux quantités irrationnelles parce qu'elle conçoit le nombre comme une collection d'unités discrètes. Elles sont, au contraire, exprimables sous la forme du symbolisme géométrique. Et ces quantités ne sont pas moins intelligibles que les nombres entiers, car ce qui les définit c'est la propriété intelligible (δύναμις, terme que Platon emploie aussi pour désigner la propriété constitutive de l'idée) de produire, par exemple, le nombre 2 ou le nombre 3. Ce qui, multiplié par soi-même produit tel nombre, est aussi intelligible que ce nombre même.

L'objet de l'arithmétique et de la géométrie n'est pas une collection de points discrets ou une grandeur figurée géométriquement, il est l'idée indivisible et incomposée exprimée par l'une et l'autre, ou la loi qu'elles manifestent; c'est un univers de conditions idéales ou de relations intelligibles.

La possibilité d'une participation réciproque des Idées, d'une dialectique progressive se trouve ainsi établie par le fait même. Dans certains passages, Platon semble considérer ce résultat comme paradoxal. Nous avons *forcé*, dit-il (*Polit.* 284 B), dans le *Sophiste*, le non-être à être. Résultat paradoxal, en effet, si par non-être on entend le non-être absolu, non si on l'entend, en un sens relatif, comme le différent. Alors le non-être est, « car l'opposition de la nature du différent et de celle de l'être, qui se contredisent, n'est pas moins existence que l'être lui-même ». Et c'est précisément ce qui rend possible l'erreur, car se tromper c'est affirmer que ce qui est n'est pas. La dialectique progressive justifie donc à la fois la science et l'erreur.

Dans le système des Idées que nous venons de constituer, chacune n'a d'autre existence que celle que définit sa notion logique, sans considération de lieu ni de temps.

La science pure correspond au point de vue du repos. D'autre part (2e part., chap. II, la Science appliquée et la science du mouvement), la connaissance en tant que réflexion sur soi-même implique le repos et le mouvement. Quelle relation faut-il donc établir entre le repos et le mouvement? Il y a des sciences qui ont pour objet des mouvements : l'astronomie, l'harmonie, l'optique. Or toute science suppose un objet idéal. Mais si l'objet idéal de ces sciences est en mouvement, il ne sera plus une Idée, et réciproquement. Comment justifier l'existence d'une science du mouvement? Les deux conditions fondamentales du nombre sont, nous l'avons dit, le rapport d'égalité et le rapport de différence. Cependant aucun nombre n'épuise l'idée de différence, en elle-même indéterminée et infinie. Le grand et le petit ne sont que l'un par l'autre et n'ont pas une nature fixe. Le plus grand est toujours plus grand, il ne demeure pas. Déterminée dans le nombre, la dualité de la grandeur et de la petitesse s'évanouit. Le nombre est l'équilibre de deux mouvements infinis en sens contraire. Il suppose donc l'immobilité et le mouvement. La démonstration dialectique est le mouvement de la pensée ou de l'âme qui s'organise conformément à la loi du nombre. Ame et mouvement

sont deux expressions synonymes; l'âme est connaissance et action, c'est le mouvement spontané, le mouvement qui se produit lui-même. Cette conception suppose une nouvelle conception de l'être. L'être n'est plus, à ce point de vue, la vérité de l'Idée hors du temps, c'est « la participation au temps dans l'instant présent ». Le non-être c'est la différence dans le temps, le passé et l'avenir dans leur opposition au présent. Si, au point de vue de la vie et du mouvement, il est possible de poser une relation, cette relation ne peut être conçue que comme en rapport arithmétique constant malgré le changement quantitatif des termes, ou comme la limite du devenir d'un rapport. La relation idéale n'est plus un principe fixe, mais la loi d'un mouvement. L'immortalité de l'âme (mouvement qui ne suppose d'autre origine que lui-même) est essentiellement distincte de l'éternité de l'Idée. Des deux termes qui fondent l'être idéal (identité et différence), l'un est absolu; mais les deux termes qui fondent le mouvement et l'âme (antérieur et postérieur) sont tous deux relatifs. Ils appartiennent à la catégorie de la différence. L'immortalité de l'âme c'est la perpétuité du devenir indéfini, non celle de l'être idéal et déterminé par des limites. La spontanéité de l'âme c'est sa perpétuelle antériorité par rapport à elle-même.

L'âme est un symbole de l'Idée; elle la représente dans le temps. La science, à ce point de vue, n'est plus la connaissance des Idées éternelles, mais la série des opérations de l'esprit; c'est la logistique par rapport à l'arithmétique, la théorie du calcul par rapport à la théorie des nombres. Elle ne considère plus le nombre comme une relation ou une propriété irréductible, mais comme une somme qui peut être décomposée et recomposée par les opérations de l'esprit qui sont l'addition et la soustraction. Le nombre dont il est maintenant question, n'est cependant pas le nombre sensible. Car l'arithmétique des philosophes, à l'opposition de l'arithmétique vulgaire, ne considère que des unités égales entre elles. Il n'est pas, non plus, le nombre idéal, puisqu'il n'y a plus entre les nombres mathématiques d'antériorité et de postériorité logiques, qu'ils sont tous produits par la répétition d'unités indiscernables. Si, au point de vue de la science pure, la géométrie et l'arithmétique ne sont qu'une seule science, il n'en est pas de même ici. Il y a une science du calcul portant sur les quantités continues, une théorie des constructions géométriques, comme la logistique est la théorie des opérations sur les nombres. Ainsi considéré, le mathématique n'est plus transcendant par rap-

port au sensible. Le pur devenir et le pur mouvement sont en effet, insaisissables, ils ne sont pas des objets de représentation. Pour devenir saisissables, il faut qu'ils deviennent sensibles. Tout mouvement est dans un lieu. Autrement dit, une succession ne peut être connue, en tant que telle, sans la simultanéité. La science appliquée du nombre n'est possible que s'il devient un corps, une juxtaposition de parties dans l'espace, ou une pluralité d'objets différents ayant une nature distincte de cette pluralité même. Cette matière de la représentation du nombre doit être indéfinie, pour que le mouvement, se produisant en elle, puisse être prolongé à l'infini; invisible, puisqu'elle est une pure condition logique. L'espace ne devient visible que lorsqu'il est défini par la figure et, réciproquement, ce n'est qu'en lui que la figure devient visible. Il est l'excipient des Idées, la matière, sans forme par elle-même, qui rend possible la représentation sensible des Idées. La réunion de l'être, du devenir et du lieu du devenir, ou d'une pensée, d'une âme et d'un corps constitue le vivant absolu, l'Idée de la vie. Le vivant sensible c'est l'univers créé. Les difficultés soulevées dans le *Parménide* contre la participation subsistent ; le point de vue du devenir et de la substantialité, de l'inhérence des attributs à une matière et à un lieu est contradictoire. Et, néanmoins, sans autre point de départ que l'accord de la pensée avec elle-même, il a été démontré nécessaire de se placer au point de vue inintelligible du devenir. Si c'est un rêve, « c'est un rêve bien fondé ». Mais, par suite, l'interprétation intelligible du monde sensible n'est qu'un ensemble de conjectures irréductibles à la science. Par là, se trouve justifiée l'existence d'une science hypothétique et conjecturale des choses sensibles. Aux deux formes de la science correspondent deux formes du raisonnement et deux méthodes d'exposition : le dialogue et le mythe. Le premier est un procédé rigoureux, quoique indirect, de démontrer une vérité par l'absurde. Le second n'atteint que la vraisemblance; il tente d'établir un accord entre la pensée individuelle du philosophe et l'expérience traditionnelle de l'humanité. Cette science conjecturale n'est pourtant pas une simple création fantastique de l'imagination; elle doit obéir à des règles méthodiques. Tout d'abord, il faut distinguer plusieurs sciences des mouvements. D'après la classification admise par l'école pythagoricienne, Platon établit, dans la *République*, deux sciences du mouvement : l'astronomie et la musique. La première n'est pas l'observation, par

les sens, du ciel visible, mais la connaissance idéale du mouvement et du repos et, plus exactement, de la vitesse et de la lenteur. L'objet de la musique est, au fond, le même, car l'aigu est au grave ce que le rapide est au lent; les rapports des sons ne sont que l'apparence des rapports des mouvements, ou plutôt, le système des mouvements sonores et celui des mouvements visibles sont identiques. Les intervalles des orbites des planètes sont proportionnels à ceux des sons dans l'échelle musicale. Il en est de même des autres différences sensibles : chaud et froid, dur et mou, poli et rugueux, et aussi de celle du lourd et du léger, quoiqu'elle paraisse fondamentale. Comment la lourdeur et la légèreté seraient-elles des qualités irréductibles, puisqu'il n'y a pas de haut et de bas absolus? Elles s'expliquent par les mouvements de composition et de décomposition mutuelles des corps, resserrés par l'enveloppe extérieure de l'univers. Il n'y a donc rien de fixe dans la nature des corps, la mobilité est leur essence même ; un corps, en dernière analyse, n'est qu'un concours de mouvements. Mais les mouvements qui expliquent les qualités ne sont plus des mouvements circulaires concentriques, car le système de tels mouvements ne saurait produire de chocs ni, par suite, d'associations et de dissociations. Ainsi se constitue, en opposition avec la théorie du mouvement circulaire éternel, une mécanique qui explique chaque mouvement par un choc antérieur.

La science du mouvement (2e part., ch. III, la Science pratique et la Science politique) repose sur deux principes distincts : le principe du bien et celui du nécessaire. Le nécessaire c'est le devenir et le lieu du devenir. Ni l'un ni l'autre ne sont intelligibles en soi. Ils ne sont nécessaires que parce qu'ils sont les conditions qui doivent être posées pour que la science puisse être posée. Autrement dit, ils sont pour autre chose que pour soi, et l'opposition du devenir et du bien se ramène à celle du moyen et de la fin. La substance du devenir et le devenir lui-même n'existent donc qu'à titre de nécessité conditionnelle. La succession mécanique des causes et des effets (l'effet supposant la cause comme moyen) est l'expression de cette nécessité. Toute série de phénomènes peut être considérée soit comme une série de causes déterminant des effets, soit comme une suite de moyens déterminés par leurs fins. Mais le premier point de vue est subordonné au second. Les causes mécaniques, séparées de la cause intelligente, ne produiraient que le désordre. Elles ne

sont, en réalité, que les auxiliaires avec lesquels la pensée organise le monde ou les instruments de la finalité.

La nature des éléments matériels, feu, terre, eau, air, qui constituent l'univers est donc déterminée par celle de la fin qu'ils doivent servir à réaliser. La fin de l'univers c'est sa propre organisation, sa cause l'activité spirituelle immanente qui tend, en lui, à sa propre organisation, ou l'âme universelle, et sa matière ne peut être conçue que comme tendant à s'organiser. La thèse de la finalité se ramène à la thèse de la vie organique où, dans le tout, toutes les parties sont solidaires. La nature n'est pas, par conséquent, l'opposé de l'art ou le hasard, elle est l'idée même de l'art ou l'art divin par opposition à l'art humain. Celui-ci apparaît donc comme ayant son fondement dans la nature. De tous les arts humains, le plus important est la politique. Pour ceux qui considèrent la nature comme le domaine de la contingence et du hasard, la fin de la politique, l'organisation sociale, est un accident contre nature; ce qui est véritablement réel et primordial c'est l'impulsion aveugle du désir. Mais le désir c'est la contingence, le mouvement rectiligne, en lui-même irrégulier et désordonné, et la contigence ne se justifie que comme instrument de la finalité. La nature est justice et proportion et il y a, par suite, un droit naturel et une politique rationnelle.

Le fondement de l'État et l'objet de la politique c'est la division du travail. Comme les besoins fondamentaux de l'homme sont au nombre de trois (nourriture, logement, vêtement), il suffirait de quatre ou cinq individus pour constituer l'État dans sa définition la plus stricte. Mais, en fait, la guerre et les besoins artificiels introduisent dans l'État une multitude de fonctions qui ne sont plus en vue du nécessaire. Comment justifier le fait par rapport à l'idéal et, étant donné un État dont l'art et la guerre sont des parties intégrantes, leur assigner une utilité dialectique et sociale? Il faut, pour cela, les considérer comme des moyens en vue du bonheur social et, par suite, les limiter et les régler par rapport à cette fin. Il doit donc y avoir, dans l'État, une classe maîtresse des autres qui veille à l'application du principe de la division du travail et qui garantisse l'État contre les dangers de guerre extérieure et ceux que peut créer, à l'intérieur, le développement des besoins artificiels. Platon a longuement indiqué, dans la *République*, les principes que devra suivre le politique pour le choix et l'éducation de la classe gouvernante. — Mais définir l'État de cette façon n'est-ce pas le supprimer? Le sage, une

fois parvenu au point où l'éducation philosophique l'aura conduit, voudra-t-il s'abaisser au point de vue humain et gouverner la cité? — Cependant, si l'homme n'est qu'un jouet des Dieux, si la vie humaine dans le monde sensible n'est pas *sérieuse*, elle peut cependant être *nécessaire* comme le moyen par rapport à la fin; elle a le caractère contradictoire de toute chose sensible. Le jeu est contenu dans l'État, mais le jeu est une chose sérieuse qu'il faut sanctifier et non condamner. C'est dans l'éducation que se fait l'alliance du jeu et du travail. L'éducation est un jeu, et les mots (παιδεία, παιδία) qui servent à désigner l'une et l'autre sont presque des homonymes, mais le jeu devient une chose sérieuse quand il est organisé en vue d'une fin. La musique, par exemple, devient bonne lorsqu'elle est employée comme moyen pour exprimer et développer les sentiments qui conviennent au gardien de l'État. L'art, qui a son fondement dans l'imitation et le mensonge, sera soumis au contrôle du politique; le gouvernant est celui des citoyens qui a le droit et le privilège de mentir; l'erreur est donc encore une fois justifiée. La société est un système d'utilités ou d'opportunités orientées vers une fin; le vrai c'est l'utile, et l'utile est, par suite, le divin et le saint. La religion platonicienne n'est pas autre chose que la consécration du social; la vie sociale est un jeu sacré.

Les détails de l'organisation sociale sont réglés d'après le même principe. Ainsi le nombre des citoyens et celui des tribus sont à la fois utiles ou commodes, et sacrés. — Ce n'est que dans les *Lois*, et non dans la *République*, que Platon détermine les détails de la législation. La *République* n'est qu'un traité d'éducation et, du reste, au point de vue où Platon s'y place, la législation et même la forme constitutionnelle sont indifférentes. Car l'État dont il y est question, quoique fondé sur la guerre et distinct d'un État antérieur plus simple, est encore un idéal. C'est l'État vrai et divin dont les autres ne sont que des imitations. Mais, du moment que les gouvernants ne sont pas des Dieux ou des hommes divins, la législation et la forme du gouvernement ont un intérêt. Platon établit dans les *Lois* et dans le *Politique* que l'État aristocratique est le moins mauvais des États de fait : il est le terme moyen dans lequel les deux formes extrêmes — monarchie et démocratie — trouvent leur raison d'être et leur nécessité. On sait comment Platon a tracé, dans les *Lois*, le plan de cet état moyen.

Bien que cette forme de gouvernement soit adaptée à certaines

données de fait, elle est encore idéale. C'est Platon lui-même qui a choisi ces données et la forme même de la constitution. Aussi est-il permis de supposer que le *troisième degré de l'État*, auquel il est fait allusion dans les *Lois*, est un État dans lequel la forme même de la constitution est donnée en fait. Les gouvernements monarchique et démocratique ont été justifiés en tant que principes nécessaires du gouvernement moyen. Sont-ils justifiables en tant que gouvernement distincts? Il faut répondre par l'affirmative. Toutes les formes inférieures de gouvernement trouvent leur justification dans l'idée de légalité. Prise absolument, la légalité est un mal, car celui qui possède la science n'a pas à se préoccuper de ce qui est ou non conforme à des lois traditionnelles. Elles ne peuvent être pour lui que des obstacles. Mais nul ne possédant la science politique absolue, la légalité en est un substitut. La loi est une généralité empirique, appliquée *en gros* à la réalité trop complexe des cas particuliers que notre ignorance ne peut atteindre; généralité qui, sans doute, manque d'exactitude, mais qui a l'avantage de garantir la société contre l'arbitraire individuel et d'être simple et stable. Par là, elle imite d'une façon grossière et symbolique l'universalité et l'éternité de l'idée. A défaut de l'État idéal, fondé sur la science, et entre les États nécessaires, il faut distinguer ceux où l'illégalité règne, nécessaires au mauvais sens du mot, qui imitent l'État idéal dans le sens du mal, et ceux où la légalité règne qui imitent l'État idéal dans le sens du bien. Est-ce à dire que Platon finisse par admettre, avec les sophistes, que le juste c'est le légal? L'accord n'est qu'apparent. Car, pour les sophistes, la légalité n'est qu'un accident de l'illégalité. Pour Platon, au contraire, ce qui justifie la légalité, c'est qu'elle s'oppose à l'illégalité, comme l'idée au fait; qu'elle est encore, dans une certaine mesure, idéalité.

Reste cependant quelque chose qui n'est pas justifié : l'erreur et le mal. L'erreur consiste à confondre le relatif avec l'absolu, à croire que le nécessaire c'est le bien. Elle se manifeste sous plusieurs formes : d'abord, dans la rhétorique. Le rhéteur ne cherche qu'à plaire en non pas à convaincre, il prend pour fin ce qui n'est que moyen. L'erreur est aussi tyrannie, c'est-à-dire l'inverse de la royauté, une épuration de l'État à rebours. L'oligarchie est encore erreur, puisqu'elle prend aussi pour fin ce qui n'est qu'un moyen, la richesse. Et l'on peut en dire autant de la démocratie, car sa fin, la liberté, n'est un bien que comme élément nécessaire de l'union

sociale. Les formes fausses de la spéculation théorique se ramènent a la sophistique. Le type de l'Être pour le sophiste c'est la sensation, l'impression pure, le fait ; par suite, le bien c'est le plaisir, l'affection sensible immédiate. Pour le dialecticien, le type de l'Être est l'Idée, et le plaisir n'est justifié que comme condition de la vie, comme moyen. Et c'est ainsi que l'erreur et le mal eux-mêmes se légitiment en un sens : « il n'est pas possible que le mal soit anéanti, car il est nécessaire que toujours quelque chose soit contraire au bien : le mal n'est pas fondé dans la nature des dieux, il a « pour domaine *nécessaire*, la nature mortelle et le lieu que nous habitons ». La nature du mal, du *nécessaire*, c'est de ne pouvoir être pensé que par sa relation au bien, et de devenir, dès que cette relation est posée, un bien relatif.

Nous craignons d'avoir mutilé, en le résumant, l'ouvrage de M. Halévy. L'exposition est partout si serrée qu'elle échappe à l'analyse, et nous avons dû nous borner à en juxtaposer des fragments. Du reste, aucun de ceux qui s'intéressent à la philosophie platonicienne ne pourra se dispenser de le lire. Il n'est pas une partie du Platonisme que les interprétations de l'auteur ne présentent sous un jour nouveau, et ces interprétations sont partout appuyées sur une connaissance approfondie de la langue et des textes platoniciens. Avec une pénétration et une puissance d'analyse peu communes, M. Halévy a refait, de son point de vue, la philosophie de Platon, de façon à en concilier toutes les parties. Seulement, et c'est l'unique réserve que nous ayons à faire, il reste douteux que cette systématisation de la doctrine de Platon soit elle-même platonicienne. Le détail des arguments ou, si l'on veut, la matière de l'ouvrage, sont fournis par Platon et constamment justifiés par les textes. Mais la forme elle-même demeure conjecturale. Car, à supposer que le double procédé indiqué dans le *Sophiste* représente l'opinion définitive de Platon, sur la nature et la marche de la dialectique, encore n'est-il qu'une ébauche lointaine de la méthode telle que M. Halévy la conçoit. Et puis, les autres dialogues ne disent pas à quel moment ou à quel point de vue de la dialectique il faut se placer pour comprendre chacun d'eux ; car il y a bien des conclusions positives dans les dialogues *négatifs*, et réciproquement. De là, forcément, quelque incertitude sur la légitimité de l'interprétation. Elle a cependant l'avantage d'être parfaitement cohérente et aussi justifiée que possible. Si c'est un rêve, « c'est un rêve bien fondé ».

II

C'est par une méthode toute différente que M. Couturat a tenté de résoudre les contradictions du Platonisme. Ces contradictions ou la plupart d'entre elles s'évanouissent, pense-t-il, si l'on distingue ce qui, dans Platon, doit être pris à la lettre de ce qui n'est que mythe ou allégorie. Mais, sur ce point, réserves faites pour certains passages que tous les auteurs s'accordent à considérer comme mythiques, chacun ne prend pour règle que ses préférences ou l'interprétation du Platonisme qu'il a préalablement adoptée. Il y aurait donc avantage à établir un *criterium objectif* du mythe. C'est ce que M. Couturat a tenté de faire en déterminant les caractères généraux et comme la tournure générale (*communem habitum*) des mythes. — Platon lui-même emploie le mot mythe en différents sens. Il s'en sert pour désigner les fables qu'on raconte aux enfants, les récits poétiques et la poésie tout entière, les anciennes superstitions, les traditions, les légendes, les fables relatives aux enfers, aux dieux, aux héros. Le mythe peut se définir, d'une manière générale : un discours faux.

Considérons maintenant les passages manifestement mythiques. Les particularités que nous y rencontrerons serviront d'indices pour découvrir ceux dont le caractère mythique est moins apparent. Nous trouvons, en premier lieu, les deux discours de Socrate, dans le *Phèdre*, au sujet desquels il n'y a pas de doute possible. Le second nous amène à faire une remarque intéressante : C'est que les observations présentées, au cours d'un mythe, comme représentant exactement la vérité, ne doivent pas plus que les autres être prises au sérieux. Socrate, en effet, après avoir annoncé qu'il va τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, parle de *voir* et de *contempler* les Idées, ce qui ne peut être pris à la lettre. Il faut observer, en outre, que Socrate dédie ses deux discours aux divinités locales, et noter le ton poétique et religieux de l'un et de l'autre. Les discours du *Banquet*, dont le caractère mythique est nettement indiqué par un mot d'Eryximaque, confirment ces résultats, et nous permettent d'y ajouter que les mythes ne sont pas sans analogie avec le jeu (τὰ μὲν παιδιᾶς..... μετέχων). — Ce que le *Phèdre*, le *Phédon*, le *Gorgias* et le Xe livre de la *République* exposent au sujet de l'existence future et des enfers est également mythique. Socrate déclare expressément, dans ce dialogue, qu'il n'affirme pas la vérité de ce qu'il avance, et que c'est affaire de conviction personnelle et

d'opinion. A cette liste, il faut ajouter les mythes physiques et politiques : celui du *Protagoras*, celui du *Politique*, le mythe de l'Atlantide dans le *Critias* et dans le *Timée*. Ce dernier dialogue doit même être considéré comme mythique d'un bout à l'autre, et l'on peut en dire autant des *Lois*. Comme mythes de moindre importance, nous trouvons : le mythe Phénicien dans la *République*; celui des cigales et celui de Teuth, dans le *Phèdre*, et, en outre, toutes les allégories, car, entre celles-ci et les mythes, il n'y a pas de différence essentielle. Platon y a fréquemment recours. C'est ainsi qu'il compare l'âme aux coursiers et au cocher, dans le *Phèdre*; aux animaux monstrueux de la mythologie, dans la *République*; à un automate, dans les *Lois*; les parties de l'âme à des conseillers, dans le même dialogue; à des métaux, dans le mythe phénicien de la *République*. La cité elle-même n'est qu'une image de l'âme, de sorte que la *République*, qui repose tout entière sur cette comparaison, est aussi tout entière *allégorique* ou *mythique*. Elle contient, du reste, des allégories secondaires : celle des matelots révoltés; l'allégorie de la caverne; la comparaison de l'âme au dieu marin Glaucos. D'autres images sont encore employées pour représenter l'âme, ses parties ou ses fonctions. Telles sont : la métaphore de l'accouchement des esprits, dans le *Théétète*; la comparaison de l'âme à la lyre et au tisserand, dans le *Phédon*; de la mémoire à une tablette de cire et à un colombier, dans le *Théétète*; à un livre, dans le *Philèbe*; celle de l'ἐπιθυμητικόν à un tonneau, dans le *Gorgias*; des opinions fausses aux statues de Dédale, dans le *Ménon*.

En réunissant les traits communs à tous ces mythes ou à quelques-uns d'entre eux, nous aurons déterminé les caractères qui définissent les mythes platoniciens. Ils se ramènent aux suivants : 1° les Dieux sont souvent invoqués, d'une façon ironique, au début ou à la fin des mythes, qui leur sont quelquefois dédiés; 2° les mythes sont comparés aux prières et aux oracles; 3° ils sont présentés comme analogues aux mystères ou tirés des mystères; 4° ils ont les Dieux pour auteurs ou résultent d'une inspiration divine; 5° par là s'explique leur caractère poétique. Certains d'entre eux sont appelés des hymnes; 6° Les poètes sont souvent cités dans les mythes; 7° c'est par ce caractère poétique et religieux qu'il faut rendre compte des prosopopées qui sont employées dans les mythes : personnification de concepts abstraits (Mnémosyne); des vices, dans la *République*. Platon emploie aussi les généalogies mythiques dans

un sens allégorique : Iris fille de Thaumas; l'Amour fils de Poros et de Pénia; 8° le mythe lui-même est en quelque sorte animé, et personnifié (le mythe *est sauvé*; le mythe *périt*, etc.); 9° les mythes contiennent fréquemment des jeux de mots ou des étymologies étranges, fictives et ridicules; 10° par suite tous les mythes semblent n'être que des jeux, et l'on doit s'attendre à n'y trouver rien de sérieux ni de vrai. Comme les antiques fables dont ils ont tous les caractères, les mythes de Platon sont *faux et trompeurs.*

Nous nous sommes borné à résumer les conclusions de la première partie de l'ouvrage. Ainsi présentées, elles paraissent, comme les mythes platoniciens eux-mêmes, fausses et paradoxales. Mais l'argumentation de l'auteur est si forte et servie par une connaissance si complète des textes, que sur beaucoup de points elle entraîne la conviction. Il nous semble, toutefois, qu'elle n'est pas sans soulever quelques difficultés et admettre quelques réserves.

Et, tout d'abord, la méthode employée paraît plus spécieuse que logique. Car ce que nous trouvons à la fin de la recherche est précisément ce dont nous avions besoin dès le début. Comment, en effet, déterminer ce qui est mythique, sans connaître les caractères des mythes? L'auteur a eu recours à un subterfuge, en prenant pour point de départ les passages *manifestement* mythiques, et en se servant, pour déterminer les autres, des indices que l'examen des premiers lui a fait découvrir. Mais de deux choses l'une : ou bien les caractères qui rendent les uns manifestement mythiques se retrouvent dans les autres, et alors ceux-ci ne sont pas moins manifestement mythiques que ceux-là; ou bien les caractères communs sont des caractères secondaires, et autres que ceux qui décèlent immédiatement un mythe. Mais, en ce cas, on ne peut rien conclure de certain que la communauté constatée. Car, si les caractères en question ne sont pas ceux qui constituent la *mythicité*, qu'on nous passe l'expression, des morceaux évidemment mythiques, ils ne font pas davantage celle des autres. Plus simplement, la question abordée par M. Couturat soulève *la difficulté du Ménon* : pour déterminer les caractères des mythes, il faut étudier les passages mythiques, et, pour déterminer les passages mythiques, il faut connaître les caractères des mythes. Seulement il se trouve qu'ici la difficulté est insoluble. On ne pourrait l'éviter qu'en définissant *a priori* et d'après l'ensemble de la doctrine platonicienne le concept du mythe, et c'est précisément ce qu'il ne faut pas. — Sans doute, plus d'une fois,

Platon lui-même traite de mythes ou d'allégories certains passages, et ces aveux constituent les plus solides des raisons que M. Couturat ait à faire valoir. Mais un grand nombre d'entre eux sont puisés dans des morceaux ou des dialogues supposés mythiques (comme la *République*, le *Timée*, les *Lois*). En ce cas, on peut les retourner contre l'hypothèse. L'argument du *Menteur* qui, en lui-même, n'est peut-être pas un sophisme et qui, dans l'espèce n'en serait certainement pas un, peut en effet s'appliquer ici : si *toutes* les allégations contenues dans les mythes sont elles-mêmes mythiques et mensongères, faut-il y ajouter foi quand elles affirment qu'ils sont des mythes? Admettre que certaines d'entre elles doivent être prises à la lettre ne serait-ce pas rouvrir la porte à l'arbitraire qu'on voulait bannir?

Les arguments de détail ne sont pas non plus tous à l'abri des objections. Ainsi le passage même du *Cratyle* sur lequel s'appuie l'auteur pour conclure que le mythe est un discours faux (408 C.), distingue les deux choses : πλεῖστοι οἱ μῦθοί τε καὶ τὰ ψεύδη ἐστίν... De ce que, après avoir annoncé qu'il va *dire la vérité*, Socrate parle de *voir* les idées, devons-nous conclure que ce qui, dans un mythe, est donné pour vrai ne l'est pas plus que le reste? — Mais dans toutes les langues, la plupart des termes employés pour exprimer les opérations intellectuelles ne désignent-ils pas primitivement des fonctions sensibles? Aristote lui-même ne parle-t-il pas de la *contemplation* de la vérité? Platon, d'ailleurs, a pris soin de nous mettre en garde contre toute interprétation erronée en ajoutant que l'objet de cette vision est ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής (247 C.). Il est vrai, sans doute, que les discours du Banquet sont mythiques ou poétiques. Mais la phrase οὐ γὰρ ἐμὸς ὁ μῦθος (177 A) ne s'applique qu'au préambule d'Eryximaque, et non à l'ensemble du dialogue. Aucune des raisons destinées à établir le caractère mythique des *Lois* (p. 34 sqq.) ne nous paraît en apporter une preuve définitive. On peut supposer que le *Critias*, faisant partie d'une trilogie mythique, devait être lui-même mythique, et que les *Lois*, destinées à remplacer le *Critias*, doivent lui ressembler sur ce point. Mais ce ne sont là que des conjectures. Les mythes, nous dit-on, sont inspirés par les dieux, et tel est précisément le cas pour les *Lois* (θεός, ὦ ξένε, θεός...). Mais est-il prouvé que tout ce qui est donné comme résultant d'une inspiration divine soit mythique? — Il peut être vrai que l'expression διαμυθολογοῦντες, employée au début (632 E) s'applique à

tout le dialogue. Toutefois, elle n'implique pas que la forme mythique sera *exclusivement* mise en œuvre. Platon semble dire, au contraire, qu'elle ne le sera que *par accident* pour *agrémenter la route* (καὶ τἆλλ' οὕτω διαμυθολογοῦντες παραμύθια ποιήσασθαι τῆς ὁδοῦ). La mention qui est faite du mythe de l'Atlantide (677 A) ne prouve rien quant à l'ensemble du dialogue. Le passage invoqué comme établissant que que tout ce qui a été dit et tout ce qui le sera est mythique, indique plutôt le contraire : εἰς δὴ τὸ πρόσθεν προέλθωμεν ἔτι τοῦ νῦν ἐπελθόντος ἡμῖν μύθου (682 A). Ces mots ne marquent-ils pas en effet une opposition entre le mythe qui survient présentement (τοῦ νῦν, etc? Il s'agit des fables relatives aux cyclopes et à l'origine de Troie) et le reste du dialogue? — Il en est de même du texte du IVe livre (713 A) : μύθῳ σμικρά γ' ἔτι προσχρηστέον. D'une part ce passage, n'implique pas que jusque-là on n'ait employé que le *mythe*; d'autre part il indique nettement que, dans la suite, on se bornera à s'en servir *encore un peu*. Les *Lois*, dit-on, sont comparées à des chants, Platon donne le nom de mythe aux préambules dont elles doivent être précédées. Mais, fût-il vrai que Platon regarde les lois comme des mythes, il n'en résulterait pas que l'ouvrage qui porte ce nom en fût un. D'ailleurs, on comprend comment Platon peut dire que les dispositions législatives établies dans les *Lois*, les *Lois* elles-mêmes et aussi la *République* sont des mythes. Mais c'est en un sens tout particulier, et qui ne rentre dans aucune des acceptions antérieurement indiquées. La loi est un mythe et un songe, parce qu'elle s'oppose à la réalité comme le devoir être à ce qui est, non comme le faux au vrai. Et c'est là ce qu'indique précisément un des passages cités par M. Couturat : ὄντως δὲ ἔσται σχεδὸν ὕπαρ ἀποτετελεσμένον κτλ (969 B). La constitution élaborée dans la *République*, les dispositions législatives des *Lois*, sont des mythes et des songes parce que, et seulement parce que, elles ne sont pas réalisées en fait et que rien ne prouve qu'elles le soient jamais. Considère-t-on d'ailleurs la *République* comme un mythe? Il faut alors se résoudre à ne prendre au sérieux aucune des assertions qui y sont contenues, car, nous le savons, ce qui dans le cours d'un mythe est affirmé avec le plus de gravité est précisément ce dont il faut le plus se défier. Mais alors de quel droit prendrons-nous à la lettre certains passages de la République, comme l'auteur s'est laissé entraîner à le faire?

En somme, en appliquant la méthode qu'il a suivie, il n'est pas de dialogue de Platon dont on ne pût établir le caractère mythique, non

pas même le *Parménide*. Le dialogue n'a-t-il pas lieu le jour de la fête des Panathénées (127 A) ; n'est-il pas consacré à la discussion *du poème* de Parménide (123 A); et n'y est-il pas fait allusion au mythe ou à la fable d'Ibycus (137 A)? Et surtout n'y trouvons-nous pas cette phrase significative : ἢ βούλεσθε, ἐπειδήπερ δοκεῖ πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν...? On dira que c'est là une caricature de la méthode de M. Couturat et nous le reconnaissons volontiers. Mais on avouera aussi que nous avons choisi le dialogue qui y prêtait le moins.

Entre le mythe et l'allégorie, nous dit-on, il n'y a pas de différence essentielle. D'autre part, de l'allégorie à la simple métaphore il n'y qu'un pas. Or, il n'est pas douteux que les doctrines les plus sérieuses ne soient souvent exprimées métaphoriquement ou allégoriquement par Platon. La participation elle-même n'est-elle pas, comme Aristote l'a remarqué, une métaphore poétique? L'essentiel est donc, non pas de savoir si tel morceau ou tel dialogue doit être rangé sous telle étiquette, mais d'interpréter correctement les mythes, les allégories et les métaphores de Platon. Il dit d'ailleurs lui-même, dans un passage de la *République* (377 A) que M. Couturat prend au sérieux, qu'il y a du vrai dans les mythes.

Cette interprétation constitue la seconde partie de la thèse. En voici les principales conclusions : Non seulement les dieux interviennent dans tous les mythes, mais encore tout ce que nous lisons dans Platon sur les actes ou les paroles des dieux, c'est-à-dire toute la théologie platonicienne, est mythique. En réalité, ce que Platon entend par les dieux et le divin ce sont les Idées. Il leur attribue tous les caractères de l'Idée; il dit même que les dieux sont *participés*, ce qui est le propre des Idées. La doctrine de la création n'est, de même, qu'un mythe. Le véritable démiurge c'est l'Idée, en particulier l'Idée du Bien. Dans la doctrine de l'âme, il n'y a de vraiment didactique que ceci : l'âme participe aux Idées. Quant à la théorie de la réminiscence, à celle de l'immortalité, ce sont encore autant de mythes. La première signifie seulement que les Idées, étant éternelles, sont de toute éternité immanentes à notre âme ; la seconde — y compris tout ce qui est relatif à la vie future — que les bons jouissent du bonheur et de l'éternité en cette vie, en tant qu'ils participent des Idées par la raison, tandis que la vie des méchants est comme une mort, parce qu'elle est une chute vers la matière et le non-être.

Nous regrettons de ne pouvoir entrer dans le détail des arguments,

toujours pénétrants et subtils, sur lesquels ces conclusions sont appuyées. Elles nous semblent d'ailleurs en grande partie légitimes. Mais peut-être les trouvera-t-on un peu trop négatives, ou plutôt, générales et *logiques*, comme aurait dit Aristote. Il est certain, par exemple, que la théorie de la réminiscence est destinée à résoudre certaines difficultés. On nous dit que cette théorie est un mythe, qui représente l'immanence de l'Idée dans l'âme. Mais comment la doctrine qu'on substitue ainsi à la prétendue allégorie résout-elle les difficultés en question? Que penserait-on d'un historien qui, ayant déclaré, ce qui serait exact, que l'harmonie préétablie est, dans le système de Leibnitz, une doctrine exotérique, dirait, pour toute interprétation, qu'elle exprime le développement spontané de la monade? Ce serait vrai, sans doute, mais trop simple, et c'est un peu, toutes proportions gardées, le défaut que nous semblent avoir les interprétations de M. Couturat. Ajoutons, que, dans cette seconde partie, surtout dans les chapitres relatifs à la théologie platonicienne, il cite constamment des passages de la *République* (une douzaine de fois dans le chap. IV), des *Lois*, de la partie mythique du *Phèdre*, et ne s'interdit pas de les prendre à la lettre. C'est donc que, dans les dialogues ou les fragments mythiques, il se trouve des passages qui expriment la pure doctrine de Platon. Mais, alors, à quoi les reconnaître? Je crains bien que l'arbitraire et les interprétations subjectives ne soient pas définitivement exclus, et n'aient trouvé moyen de s'insinuer même dans la thèse de M. Couturat. C'est que, sans doute, il ne peut en être autrement, que les contradictions du Platonisme sont insolubles, et qu'il faut, pour le systématiser, se résigner soit à négliger, soit à considérer comme provisoire ou mythique telle ou telle partie suivant l'interprétation générale qu'on adopte. Néanmoins, les tentatives dont nous venons de parler restent intéressantes et conservent leur valeur, non seulement à titre de conceptions subjectives, mais même au point de vue de l'histoire. Elles font comprendre, en quelque sorte par le fait, les divers sens suivant lesquels la doctrine platonicienne a pu se développer dans l'antiquité.

G. RODIER.

AVENARIUS

ESQUISSE DE L'EMPIRIOCRITICISME

La mort récente de Richard Avenarius nous impose de résumer en tête de cette étude les principaux faits de sa vie philosophique [1].

Richard-Henri-Louis Avenarius, né le 19 novembre 1843, à Paris [2], fils de Cécile Geyer (fille de l'acteur Louis Geyer, demi-sœur par conséquent de Richard Wagner), fit ses études à Berlin et aux universités de Zurich et de Leipzig. En 1869 il conquit le grade de docteur avec une dissertation sur « les deux premières phases du panthéisme spinoziste, et le rapport de la deuxième à la troisième. » Il s'habilita en 1876 à Leipzig avec son ouvrage « La Philosophie comme pensée de l'Univers d'après le principe de la moindre quantité d'énergie. Prolégomènes à une critique de la pure expérience ». Après deux semestres d'enseignement à Leipzig (pendant lesquels il fonda, de concert avec C. Göring, M. Heinze et W. Wundt, la *Vierteljahrschrift fur wissenschaftliche Psychologie*), il fut appelé à Zurich en qualité de professeur titulaire. En 1888 parut le premier volume de la « Critique de la pure expérience ». Le second parut deux années plus tard. L'obscurité de l'œuvre, la terminologie nouvelle, la forme souvent très scolastique et très compliquée sous laquelle il présentait des idées toutes modernes et parfois assez simples découragèrent les lecteurs : la Critique resta inconnue même au public philosophique allemand. Un petit groupe d'élèves dévoués se constitua à Zurich autour du philosophe ; mais ses idées ne sortirent pas de ce cercle étroit. Depuis, des écrits de moindre importance, mais plus accessibles, le « Concept

1. Les notes biographiques qui suivent sont empruntées à un article nécrologique de Fr. Carstanjen, *Vierteljahrschrift*, XX, p. 361.
2. Son père y possédait une maison d'édition et librairie allemande.

humain du Monde [1] », les « Remarques sur le Concept de l'objet de la psychologie [2] » ont aidé à dissiper les ténèbres et à répandre son nom. Quelques analyses et quelques critiques ont fait connaître ses théories, au moins dans leur forme la plus accessible. Avenarius projetait une Éthique, qui devait compléter la Critique, lorsqu'une mort rapide accélérée par le violent travail auquel il s'était livré toute sa vie, peut-être aussi par les déceptions qui n'avaient point manqué à sa carrière, l'enleva le 18 août 1896, à l'âge de cinquante-trois ans. Quelques jours avant sa mort, l'Université de Fribourg lui avait offert la chaire d'Aloys Riehl.

Ce qu'est sa doctrine, la présente étude essaiera de le montrer. Sa vie fut une belle vie scientifique, tout entière consacrée au développement d'une théorie une, dont les germes apparaissent en son premier ouvrage dogmatique. Il ne lui manqua ni la foi à son œuvre, ni le vif sentiment que les forces humaines sont peu de chose aux prises avec les problèmes. « Un autre nous étions lorsque nous prîmes le bâton pour le lointain voyage au pays de la connaissance, un autre nous sommes quand nous le posons. La confiance enfantine que c'est juste à nous qu'il réussira de « trouver la vérité » est depuis longtemps passée : c'est seulement au cours de notre marche que nous éprouvons les difficultés immanquables et en elles les limites de nos forces. Et la fin? Si seulement nous en arrivions à la clarté avec nous-mêmes [3]. »

L'EMPIRIOCRITICISME. — DÉFINITION GÉNÉRALE

L'empiriocriticisme, telle se nomme la philosophie d'Avenarius. Que signifie ce mot? Quel est le rapport des deux termes qu'il implique : empirisme et criticisme?

L'Empiriocriticisme est une théorie générale de l'expérience, du point de vue formel; une théorie des formes de l'expérience. Il embrasse la totalité de l'expérience, il en analyse les caractères et les déterminations. Le mot « forme » que nous venons d'employer ne doit pas être pris au sens kantien, au sens de condition de possibilité. L'empiriocriticisme part de l'expérience, de l'expérience seule, et nous serions presque tentés de le dire, de l'expérience absolue.

1. 1891.
2. *Vierteljahrschrift*, XVIII, p. 137 (art. I) p. 400 (art. II) XIX p. 1 (art. III) 129 (art. IV).
3. Préface à la *Critique*, p. XIX.

En ce sens, son principe n'est ni une condition abstraite qui précéderait logiquement, en la rendant possible, la réalité empirique ni une détermination abstraite qui en se développant logiquement aboutirait à la détermination concrète, à la réalité empirique. Il est la réalité empirique elle-même. Avenarius prend pour principes, pourrions-nous dire, les données immédiates de l'expérience. Ce qu'il trouve devant lui (*das Vorgefundene*) ce qu'il constate, la multitude des choses, la multiplicité des aspects que vêt cette multitude, la multiplicité de relations qu'elle implique, tout cela sous forme de réalité positive, d'existence concrète, est pour lui l'expérience primitive, présente à tout homme au début de sa vie intellectuelle. Remonter au delà de cette expérience, poser au delà d'elle des conditions non empiriques, c'est poser par delà la réalité des négations qui n'ont point en elles-mêmes la raison de leur existence. Bien loin d'expliquer l'expérience, elles la supposent comme réalité positive seule capable d'expliquer la limitation qui les caractérise. Cette expérience primitive, présente à toute conscience, qui enferme la totalité du donné sous la forme du donné, est le principe de la philosophie empiriocritique. Le développement de cette expérience primitive est la tâche que s'impose la critique : démêler les rapports qu'elle enferme, analyser les données, dissocier les termes, définir les relations, décrire en un mot, tel est son objet et sa méthode. Cette analyse substitue à la complication de l'expérience primitive la complexité savante de l'expérience définitive. En ce sens l'empiriocriticisme va de l'expérience à l'expérience. En tant qu'il part de l'expérience pure, pour arriver à la pure expérience, en traversant toutes les phases de l'expérience, il est empirisme et n'est qu'empirisme. D'un mot, il veut être simple description du donné, du réel. Il n'admet ni à son début, ni à un moment quelconque de son développement, d'hypothèses non empiriques. Il repousse les systèmes métaphysiques qui créent pour expliquer le réel un système d'idéalités, aussi bien que les métaphysiques scientifiques ou populaires qui introduisent au sein du réel des concepts non empiriques. Pure description de l'expérience, pure théorie de l'expérience prise dans sa totalité, analysée selon son développement, pur empirisme, tel se présente l'empiriocriticisme.

L'expérience précède ainsi la critique et en fait la possibilité. La critique distingue les éléments qu'enferme l'expérience primitive, étudie leurs rapports et leurs combinaisons. Elle analyse le devenir

de l'expérience, en marque les moments et les phases. En ce sens elle est critique des formes, criticisme : mais les formes qu'elle décrit sont immanentes à l'expérience. La critique opère, pourrait-on dire, au sein de l'expérience.

De même qu'elle en retrace le mouvement, de même a-t-elle mission d'en détruire les formes erronées. La pure expérience qu'Avenarius constate au début de sa recherche philosophique ne s'est point développée comme elle devait : elle a été faussée par des malentendus, par des hypothèses injustifiées. L'étude de l'introjection montrera qu'à cette expérience primitive où la totalité des choses, y compris notre propre moi, est donnée sur le même plan, qu'à cette expérience une, la philosophie a peu à peu substitué une expérience double où les représentations en nous s'opposent aux choses en dehors de nous et arrivent peu à peu à les supplanter. La critique a pour tâche d'éliminer toutes ces théories qui reposent sur une expérience viciée, de rétablir l'expérience en sa pureté originelle et en même temps de la conduire à sa forme définitive. L'empiriocriticisme est critique en un double sens : d'une part elle discerne les moments logiques de l'expérience : d'autre part elle en élimine les formes erronées.

L'empiriocriticisme à la fois empirisme et critique s'oppose à la fois à l'empirisme et au criticisme : au criticisme qui refuse de placer l'expérience avant toute critique, qui n'admet point que l'expérience contienne la totalité de ses conditions; à l'empirisme, qui mêle à l'expérience des éléments qui la corrompent, des distinctions illégitimes comme expérience intérieure et extérieure, qui substitue à l'expérience vraie une expérience faussée. A l'un et à l'autre il s'oppose comme *critique de la pure expérience.*

LA CRITIQUE DE LA PURE EXPÉRIENCE.

La critique, nous l'avons dit, comme théorie formelle et générale de la connaissance humaine, embrasse la totalité du savoir. Elle s'efforce de ramener cette totalité à une supposition unique; la plus simple de toutes, et cette supposition exempte de tous éléments *a priori*, universellement valable, cette expérience première s'exprime en les deux axiomes empiriocritiques.

Le premier axiome se formule comme il suit : « Tout individu humain admet primitivement vis-à-vis de soi un milieu (*Umgebung*) avec des

éléments de diverse nature, il admet d'autres individus humains avec des énonciations (*Aussage*) de diverse nature, et ce qui est énoncé il l'admet comme dépendant en quelque manière du milieu : les contenus des systèmes philosophiques — critiques ou non critiques — sont des modifications de cette supposition primitive [1] ».

Cette dernière phrase signifie que les philosophes, à quelques résultats que leur système aboutisse, y parviennent par des accroissements positifs ou négatifs de cette supposition, qu'ils ont faite, eux aussi, au début de leur développement intellectuel.

Si le premier axiome vise le contenu de la connaissance, le second en vise la forme : « La connaissance scientifique n'a point de formes ou de moyens essentiellement autres que ceux de la connaissance non scientifique. Toutes les formes de la connaissance scientifique sont des développements de formes prescientifiques [2] », c'est-à-dire, quelles que soient les méthodes auxquelles arrivent par exemple les mathématiques, elles se laissent ramener en dernière analyse à des fonctions simples et générales de l'intelligence humaine.

Tels sont les deux axiomes qu'Avenarius pose au début de la Critique : à vrai dire ils font partie d'une seule et même supposition [3]. Le premier ramène toute expérience, comme contenu à l'expérience première. Le second ramène toutes les formes, toutes les méthodes de l'expérience, si développées qu'elles soient, aux formes élémentaires de l'expérience première. L'unité, la simplicité de cette expérience primitive domine toute la critique.

Cette supposition (Supposition : *Voraussetzung* signifie ici base logique, et non hypothèse) enferme toute la matière de la critique. Elle en est le point de départ : partir de la conscience, de la pensée, ce serait choisir pour principe des modifications de l'expérience primitive, commencer par la fin ; de même la nature de ce principe

1. *Critique*, vol. I, préface, p. VII.
2. *Critique*, vol. I, préface, p. VII.
3. Il n'y a pas lieu, croyons-nous, comme le veut Wundt dans un article pénétrant sur Avenarius : Ueber Naïven und Kritischen Realismus, II, *Philos-Stud.*, vol. XIII, n° 1, de considérer ces deux axiomes comme des suppositions indépendantes. S'il en était ainsi, cette dualité contredirait en effet la prétention d'Avenarius d'expliquer théorie et pratique comme « une série de conséquences développées d'une supposition unique ». Mais nous ne croyons pas, comme le veut Wundt, que le deuxième axiome empiriocritique se rattache à la théorie postérieure de l'introjection. Bien au contraire, comme Avenarius a soin de le préciser, cet axiome ramène toutes les formes, c'est-à-dire toutes les méthodes de la connaissance aux formes les plus simples de l'expérience prescientifique, c'est-à-dire à des rapports préexistants dans l'expérience primitive.

nous impose de réfléchir d'abord sur les formes les plus simples, les plus vulgaires de la vie normale, avant que d'aborder les formes scientifiques plus complexes. Une théorie formelle et générale de la connaissance humaine où toutes notions trouveront place à leur heure, où tout développement s'accomplira en vertu de lois rigoureuses, telle est la tâche première de la critique.

Mais si toute connaissance est, à ses degrés les plus élevés, aussi bien dans sa forme que dans sa matière, une transformation de l'expérience primitive, si la connaissance humaine, comme la critique qui la mesure, se meut entre les limites d'une expérience originaire et d'une expérience définitive, ne s'en suit-il pas qu'il y a deux sortes d'expérience? En d'autres termes le mot expérience peut être pris au sens synthétique ou au sens analytique, au sens large ou au sens étroit. Au sens large, tout ce que nous avons appelé énonciation est expérience : tout ce qui est donné, sous quelque forme que ce soit, est expérience. Au sens étroit n'est expérience que ce qui satisfait à certaines conditions, ce qui est lié à des conditions extérieures par certains rapports définis. C'est l'expérience, au sens large, qui répond à la supposition empiriocritique. C'est l'expérience au sens étroit qui répond au terme du développement empiriocritique. Le système va de l'une à l'autre et épuise dans son évolution la totalité du savoir.

Les axiomes que nous avons exposés constituent le fonds empiriocritique (*Empirio-kritischer Befund*). Le rapport de l'individu au milieu qu'exprime le premier axiome reçoit d'Avenarius le nom de coordination principale (*Principalcoordination*). Cette coordination principale est à la fois forme et contenu de l'expérience : un ensemble de déterminations qui constituent le milieu et l'individu; le rapport de chacun de ces deux termes à l'autre, telle en est la teneur; il faudrait se garder d'entendre ces deux termes comme des abstractions métaphysiques. L'individu et le milieu d'Avenarius ne veulent avoir rien de commun avec le moi et le non moi de Fichte par exemple. Alors que le moi et le non moi sont deux moments idéaux d'un procès dialectique, le milieu et l'individu représentent chacun un système de réalités concrètes. Dès le début de la pensée l'Être est donné, non point l'Être abstrait de la dialectique, mais l'être déterminé, c'est-à-dire la forme d'apparaître, d'être constaté, que pose un système de relations multiples et variables. L'être est donné d'un coup, comme une totalité confuse d'expériences. Cette

masse indistincte s'agite autour de deux points fixes l'un par rapport à l'autre, l'individu membre central (*Centralglied*) et le milieu, second membre (*Gegenglied*) de la Principalcoordination.

Ainsi des groupes de choses : le milieu; un groupe de choses : l'individu; le rapport de ces groupes les uns avec les autres, le rapport de la totalité de ces groupes, le milieu, à la particularité de ce groupe, l'individu : tel est le contenu de la coordination principale. Les éléments du milieu se présentent sous des aspects différents de qualité, d'ordre, de simplicité, de quantité, etc., comme arbres, plantes, individus humains à différents degrés de développement, affectés de modifications physiologiques variables. En un mot, les choses sont comme nous les trouvons lorsque nous ouvrons les yeux au monde. A propos de certaines choses données, nous-mêmes, et les individus que nous constatons parmi notre entourage, nous énonçons certaines affirmations, certains jugements et les choses données nous paraissent être la condition des affirmations qui y répondent : ces affirmations ne varient-elles pas selon les choses que nous constatons, ne suivent-elle pas les variations des choses auxquelles elles sont liées? C'est cette dépendance de nos énonciations à l'égard de notre milieu, par conséquent ce rapport qui lie l'individu au milieu qui frappe tout d'abord dans la coordination principale. Négligeant les expériences partielles, les caractères que présentent les choses, et qui sont l'objet des diverses sciences, la critique s'attache à la détermination de ce rapport entre l'individu et le milieu, c'est-à-dire à l'analyse de la pleine expérience comme telle, du fonds empiriocritique. De quelle manière ces énonciations que nous avons remarquées chez l'individu sont-elles conditionnées par les éléments du milieu : de quelle manière le milieu est-il, non pas donné au moi (puisque le moi est aussi bien *un donné* que le milieu), mais relié au moi, quelle est en dernière analyse le rapport de l'individu, comme nous le constatons, au milieu, comme nous le constatons? Ainsi se pose le problème de la critique. Jusqu'ici la critique s'était bornée à énoncer des faits, à constater la réalité immédiate des données de l'expérience : en examinant de plus près cette expérience, elle y découvre un problème, et ce problème s'énonce ainsi : définir le rapport que soutiennent entre eux les deux termes essentiels et constitutifs de l'expérience, l'individu et le milieu.

1. Termes dont la réunion constitue l'expérience complète : *die volle Erfahrung*.

Pour se dégager à la fois des théories et de cette multitude d'éléments qu'enferme l'expérience, Avenarius fait abstraction des formes variables sous lesquelles se présentent les choses et les affirmations psychologiques qui en dépendent; il désigne toute valeur accessible à la description, en tant qu'elle est supposée élément de notre milieu par la lettre R (de *Reiz* : excitation) et toute valeur accessible à la description « en tant qu'elle est admise comme contenu de l'affirmation d'un individu humain[1] » par la lettre E (de *Empfindung* : sensation). D'après ce que nous avons dit ci-dessus, la tâche de la critique est de mesurer le rapport de E à R.

Si R est posé et qu'un E soit donné qui lui corresponde, nous observons que E semble obéir aux variations de R : E dépend de R. Cette dépendance suppose, pour être comprise, la totalité concrète des déterminations de R d'une part, et d'autre part celles de l'individu dont E est l'énonciation. Mais le rapport du milieu à l'individu est double :

1° Le milieu est excitation et provoque en l'individu la réponse à l'excitation.

2° Le milieu est condition d'existence et de conservation de l'être humain. Ces deux rapports que soutiennent l'individu et le milieu, ne sont pas indépendants l'un de l'autre. En puisant dans le milieu les éléments nécessaires à son existence, en se les assimilant, l'individu se transforme de telle manière qu'à différents moments de son développement il réagit de façon différente aux mêmes excitations. Le milieu est à la fois un système d'excitations et un système d'éléments nutritifs : et la réponse aux excitations, la réaction, dépend des modifications que la nutrition fait subir à l'organisme. Ce n'est pas assez de considérer le milieu comme système R ou ΣR : il est aussi S (de *Stoff* : matière) et par conséquent ΣS.

Mais une observation plus attentive nous montre que E ne dépend pas immédiatement de R. Si l'on sectionne certaines extrémités périphériques de fibres nerveuses de l'individu, un objet *r* cesse d'occasionner une manifestation psychique *e* : de même il est des cas ou *e* peut se produire, alors même que les extrémités nerveuses ont disparu : par exemple, lorsqu'on localise une sensation à l'extrémité amputée d'un membre. Ce n'est pas non plus des fibres nerveuses que E dépend immédiatement : es hallucinations de la vue

1. *Critique*, I, p. 15.

qui peuvent se produire, alors même que le nerf optique est atrophié, le prouvent suffisamment. Il nous faut donc admettre que E ne dépend immédiatement que de cette partie du système nerveux qui ne peut disparaître, sans que E disparaisse lui-même. En d'autres termes, si le système nerveux doit être distingué des autres systèmes partiels dont la totalité constitue l'individu, il y a lieu également de distinguer de l'ensemble du système nerveux, un système central auquel se rapportent immédiatement les valeurs E, système auquel Avenarius donne le nom de système C. « Le système C est cette partie du système plus vaste d'organes centraux, où les modifications qui viennent de la périphérie se rassemblent, et d'où partent les modifications qui doivent aller à la périphérie [1]. »

L'état actuel de la science permet cette hypothèse du système C; mais une définition qui aspirerait à être moins formelle, qui voudrait admettre le détail physiologique s'exposerait à de graves erreurs scientifiques : les questions qui touchent le mécanisme de la vie cérébrale sont encore trop peu approfondies pour que la critique puisse les aborder sans danger. Avenarius laisse à la science ces problèmes de la constitution anatomique et du rôle physiologique du système nerveux; il le considère abstraitement dans son caractère formel. C'est un symbole de même ordre que R ou E : on y arrive lorsque l'on élimine les caractères concrets et divers, objets des sciences spéciales, pour ne garder que les rapports généraux, les caractères fonctionnels, objet de la critique. La question de la localisation des fonctions cérébrales, par exemple ne relève point de l'Empirocriticisme. Avenarius admet bien des systèmes partiaux qui se groupent à l'entour du système C, qui se développent en lui, et se lient entre eux, mais ils sont de caractère fonctionnel, c'est-à-dire encore formel [2]. La seule affirmation possible à leur égard est la suivante. « Une pluralité d'éléments centraux s'est unie fonctionnellement en un sens déterminé [3]. » Cette association fonctionnelle peut paraître ou disparaître : nous n'avons point à chercher son origine ou les traces de sa disparition dans les éléments derniers de la matière cérébrale dans le groupement anatomique des cellules ou leurs relations physiologiques.

Entre ces deux termes E et R dont nous avions sommairement

1. *Critique*, I, p. 35, 36.
2. Voir *Critique*, I, p. 36, 37.
3. *Critique*, I, p. 37.

indiqué le rapport s'intercale le système C. E dépend médiatement de R et immédiatement de C; il nous faut donc analyser un double rapport : rapport de R à C, rapport de C à E.

L'analyse de ce double rapport fait l'objet des deux volumes de la Critique. La coordination principale nous avait présenté deux termes en relation étroite, le milieu et l'individu : à l'action du milieu sur l'individu, l'individu répondait par les valeurs E (E-*Werthe*) : les valeurs E étaient ainsi dépendantes à la fois du milieu et de l'individu. L'analyse précédente nous a montré en quel sens elles dépendent de ces deux termes : indirectement du milieu, directement de l'individu : mais l' « Individu » est un concept vague; la multiplicité de ses déterminations semble échapper à l'analyse. Le système C, au contraire, que nous pouvons maintenant lui substituer se prête à la mesure et à la description. C'est ce qu'Avenarius appelle la substition empiriocritique : elle consiste à remplacer dans la coordination principale le terme central, Individu, par le système C.

Si les valeurs E dépendent immédiatement du système C, le premier devoir de la critique, est de décrire, du point de vue formel et purement logique, les modifications et séries de modifications de l'organe nerveux central. A ces modifications se rattachent les faits psychologiques. La totalité de la connaissance repose en somme, sur des phénomènes biologiques. La constitution de cette biomécanique est l'objet du premier volume de la *Critique*. Le deuxième comprend la description et la classification des valeurs E, d'après les oscillations du système C. Le rapport des deux ordres (modifications du sytème C, valeurs E) est défini et le parallélisme de ces deux séries de termes ramené à un rapport purement logique, à une fonction dont la formule est : Si telle modification de C se produit, il suit tel fait E, etc.; c'est-à-dire à une fonction de la forme : Si... il suit que (*Wenn....dann*).

On comprend maintenant que l'Empiriocriticisme se tienne à la description des formes de l'expérience : on comprend que pour lui des problèmes tels que les rapports de l'être et de la pensée, du sujet à l'objet, du moi au monde extérieur disparaissent. Avenarius expliquera par la théorie de l'introjection comment ces problèmes ont pu se poser; pour lui, il se reporte à l'expérience primitive. La totalité des choses (et ce mot choses enveloppe aussi bien les représentations, c'est-à-dire les idées, que les perceptions), la totalité des choses, des images est donnée. Cette totalité se fragmente en groupes.

La totalité moins un de ces groupes, le milieu, se heurte à ce groupe privilégié, l'individu. La description, c'est-à-dire au fond l'analyse des faits donnés montre que dans tous les cas où le milieu agit sur l'individu, et où l'individu réagit aux sollicitations du milieu, on peut substituer au terme « individu » le terme « système C ». La description du système C, et le rapport fonctionnel qui existe entre les valeurs E et le système C sont les deux seules questions que se puisse poser la Critique.

Il faut se garder de croire qu'Avenarius prétende expliquer par les modifications du système nerveux l'existence des faits psychologiques. Ce serait confondre sa théorie avec des doctrines qu'il combat. Il se borne à établir un rapport de dépendance entre deux ordres de faits, d'une part les modifications cérébrales, d'autre part les valeurs psychologiques. Ce rapport se ramène, en dernière analyse, à une fonction : étant donné telle série de modifications cérébrales, il suit telle série de faits psychologiques : à toute variation de la première série correspond une variation déterminée de la seconde. Toute relation de cause à effet entre ces deux termes cerveau, faits psychologiques, disparaît : il ne reste qu'un rapport, pour ainsi dire mathématique, entre deux ordres différents, mais non point hétérogènes : il y a dualité et non dualisme [1]. Phénomènes physiologiques et phénomènes psychologiques ont ceci de commun qu'ils relèvent d'une même expérience. L'individu les trouve devant soi, les constate : ce sont deux classes de son expérience, ce ne sont pas deux mondes, dont l'un le monde matériel, c'est-à-dire l'ensemble des faits cérébraux engendrerait l'autre, le monde mental, c'est-à-dire la totalité des faits psychiques.

Avenarius ne tombe à aucun moment dans la théorie grossière qui met un intervalle infini entre les deux ordres de faits et engendre ensuite le premier par le second ou le second par le premier, sans avoir égard à l'absurdité de cette thèse qu'un fait, comme tel, enferme et produise un autre fait, surtout lorsque le fait produit ne doit, par hypothèse, avoir rien de commun avec le fait producteur. Le cerveau n'explique pas la pensée. Le cerveau n'*a* pas la pensée. A aucun moment du processus cérébral la conscience n'apparaît : elle n'illumine point comme une fulguration étrange le trajet du

4. Voir pour l'exposition complète de ces idées les « *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie* (*Vierteljahrschrift*, XVIII et XVIV). Elles sont traitées sous une forme beaucoup plus psychologique que dans la *Critique*.

courant nerveux. Le processus psychique correspond au processus cérébral; les valeurs E suivent les modifications du système C : de causalité, d'influence, il n'y a pas à parler. Tout se ramène à un rapport purement logique : une des séries est en fonction de l'autre. Il résulte que le cerveau n'est ni l'auteur, ni le détenteur du monde extérieur, comme le veut cette psychologie superficielle qui fait d'un objet, d'un arbre par exemple, un complexus d'impressions visuelles localisées dans le cerveau et projetées au dehors. Cette psychologie transforme la perception (non point hors de nous), mais devant nous (*Vorgefunden*), en représentation en nous. Or ce n'est point ainsi que les choses se passent. Le groupe de caractères que nous percevons et que nous appelons arbre, nous ne le percevons ni en nous pour la bonne raison qu'à aucun moment il n'a été en notre cerveau, ni hors de nous : car si nous le percevons comme extérieur à notre corps, les parties de notre corps sont également extérieures les unes aux autres, et ce rapport d'extériorité et d'intériorité n'a rien que de relatif et ne ressemble nullement à ce dehors et à ce dedans dont on voudrait faire deux absolus qui agissent de façon incompréhensible l'un sur l'autre. Ces objets nous sont donnés, comme nous sommes donnés à nous-mêmes comme constats, comme expérience. Aussi le cerveau n'est point constructeur d'un Univers dont il fait partie, d'une expérience dont il relève : un groupe de phénomènes n'enferme point, pour le laisser échapper ensuite, un autre groupe de phénomènes. Le système C est purement et simplement condition de la représentation et de la perception : c'est-à-dire que certaines excitations étant données que suivent certaines vibrations nerveuses et cérébrales, à ces conditions répondent certains faits psychologiques. Le cerveau (en tant qu'on peut le substituer à la totalité de l'individu) recueille du milieu certaines sollicitations que suivent certaines réponses, sans que son rôle soit de transformer ces sollicitations en réponses : il se borne à achever la somme des conditions : cette somme des conditions posée en sa totalité n'est autre chose que la valeur E. Le système C n'ajoute point à ses modifications un caractère mystérieux qu'il élaborerait d'un fonds inconnu. Il n'explique pas la genèse des valeurs E, mais leur apparition à tel et tel moment, dans telle et telle circonstance, sous telle et telle forme.

Si nous avons longuement insisté sur ce point, c'est qu'à un lecteur non prévenu l'erreur est aisée, et qu'il serait facile de confondre l'intéressante théorie psychologique d'Avenarius avec quelque

bâtarde hypothèse métaphysique. D'autre part, comme nous l'allons voir, il ne s'en est pas tenu à cette détermination psychologique du rôle du cerveau; il y a ajouté une description parfois très problématique du mécanisme cérébral : il importait de distinguer cette construction arbitraire des données très ingénieuses d'où elle part.

Nous pouvons exprimer comme il suit les résultats précédemment acquis. Le rapport de R à C est de nature physique : entre R et E, C et E, il y a relation logique, de la forme déjà citée : si une série A est posée, il suit une série B. D'autre part E, qui dépend médiatement de R, dépend immédiatement de C.

Mais C n'est point un substrat abstrait qui tout en restant soi-même immobile occasionne les variations de la série E. C'est à des changements, à des modifications du système C qu'obéissent les modifications de la série E; or comment un système peut-il changer? En s'accroissant à un moment m'' d'une quantité positive ou négative qu'il n'avait pas au moment m'. Si le système est C au moment m', sa constitution au moment m'', sa constitution terminale (*Endbeschaffenheit*) sera exprimée par la formule $C + \Delta C$[1].

Il suit que si E est posé — dépendant médiatement de R, — il dépend immédiatement de $C + \Delta C$.

Ainsi, dans la théorie avenarienne, une modification du système C consiste en l'accroissement positif ou négatif de quelqu'une des propriétés du système : le système s'accroît d'une grandeur déterminée de même nature logique. Les conditions systématiques, c'est-à-dire considérées du point de vue formel les éléments qui constituent le système C, sont du même ordre et de même nature, ce qui nous autorise à exprimer tout changement du système par la formule $C + \Delta C$ (ΔC pouvant être d'ailleurs positif ou négatif). La modification physiologique que traduit cette formule peut être ce qu'elle veut, elle n'est point intéressée au débat.

Mais si E dépend immédiatement de $C + \Delta C$ nous constatons que par rapport à R, C peut se modifier, c'est-à-dire qu'il peut prendre à l'égard des sollicitations extérieures, alors même qu'elles resteraient constantes, des attitudes différentes. L'habitude le prouve aisément, et cet autre fait que R peut cesser d'être pour C condition complémentaire (*Komplementarbedingung* : la condition complémentaire est l'excitation qui met en exercice le système C). En effet

1. Voir *Critique*, I, p. 45 et suiv.

il se peut faire que dans la suite des temps nous devenions indifférents à des excitations auxquelles nous avions tout d'abord réagi : ce qui nous force à admettre que C évolue; nous pouvons suivre son évolution de la naissance à la mort. La science peut poursuivre jusqu'avant la naissance les éléments matériels « capables de se transformer en systèmes C[1] », C emprunte au milieu les éléments qui compensent les pertes que le travail lui occasionne. Par le milieu, il se défend contre le milieu. Il tient tête, en s'assimilant des substances étrangères, aux excitations étrangères qui l'assiègent; l'individu s'affirme, se conserve.

Cette corrélation de la dépense et de l'accroissement organique, de l'assimilation et de la désassimilation, sert de base à toute la théorie des oscillations du système C. Avenarius les étudie dans leur signification : 1° pour la conservation de ce système; 2° pour l'appréciation du rapport du système C à des systèmes d'un ordre plus élevé, famille, commune, société (systèmes congrégaux), et enfin 3° pour son rapport à la totalité du système R, c'est-à-dire à l'univers. Nous esquisserons les traits principaux de cette théorie.

Comme nous l'avons vu, le système C n'est ni immobile, ni indestructible; il se maintient contre le milieu. La première hypothèse, immobilité de C, supposerait l'absence de tout milieu; la deuxième indestructibilité, l'existence d'un milieu idéal. La troisième est la seule qui soit compatible avec l'existence d'un milieu réel. Mais si le système C se conserve, à chaque moment sa valeur de conservation vitale varie.

Elle dépend en effet de deux conditions : 1° l'exercice : f (R), 2° les modifications d'échange matériel au sein du système C : f (S). Mais comme l'exercice suppose le travail, et par conséquent une dépense d'énergie, f (R) et f (S) sont en valeur inverse. Du reste ils sont aussi bien l'un que l'autre pour C condition d'anéantissement ou de développement, car sans l'exercice le système C dégénère et par l'exagération de l'exercice il dépérit : une assimilation insuffisante ou exagérée ont des effets analogues. Si l'assimilation équivalait exactement à la désassimilation, la valeur maxima de conservation vitale serait atteinte, et l'on pourrait écrire :

$$f(\mathrm{R}) = -f(\mathrm{S}) \text{ ou } (2) : f(\mathrm{R}) + f(\mathrm{S}) = 0.$$

Le côté droit de l'équation est la différence vitale (*Vitaldifferenz*).

1. Voir les *Bemerkungen* déjà cités.

La différence vitale zéro correspond au maximum de conservation vitale, chaque écart de zéro constitue une oscillation, positive si le système s'écarte de l'équilibre en vertu de l'accroissement relatif de l'un des deux facteurs, négative si c'est en vertu de la diminution relative de l'un des deux facteurs.

Les oscillations sont les éléments constitutifs de la biomécanique avenarienne : le système C tend à atteindre, à travers les oscillations le maximum vital : c'est dire qu'il s'efforce vers la constance, l'immobilité. Cette tendance n'est point une hypothèse métaphysique. Elle peut être conclue des faits, du mécanisme de la vie cérébrale et psychique. Elle est comme la loi générale qui domine la série infinie des différences vitales possibles.

Puisque la différence vitale consiste en l'inégalité des deux quantités opposées, f (R) et f (S), dont la relation exprime la valeur de conservation de C, cette différence s'exprimera par l'inéquation :

$$f(\mathrm{R}) + f(\mathrm{S}) > 0.$$

Certaines de ces oscillations sont fixées par l'habitude : sur elles s'en greffent alors d'autres, ce qui donne tout un système d'oscillations articulaires (*Articulationsschwankungen*) d'oscillations de différents ordres. L'extrême complexité des fonctions cérébrales se résout en ces oscillations de forme diverse, de complexité croissante. En tant qu'il se suffit à soi-même et qu'il ne dépend point des valeurs psychologiques, ce système d'oscillations constitue la série vitale indépendante. Au contraire les valeurs psychologiques qui en relèvent forment la série vitale dépendante.

En des analyses très compliquées, dans le détail desquelles nous n'entrerons pas, Avenarius étudie les diverses formes de la série vitale indépendante : si complexes que soient ces formes elles se ramènent, en dernière analyse, aux principes que nous avons définis, à des oscillations du système C, à ces mouvements par lesquels le système C s'affirme « vis-à-vis des conditions d'oscillation qui surviennent par la position de l'approximation croissante ou décroissante de la différence vitale à la valeur zéro [1] ». Quelle que soit la complexité de ces oscillations, elles ont toutes un caractère commun. Leurs variations suivent la même loi. Elles traversent trois phases : les phases initiale, médiale et finale. La première correspond à une

1. Voir *Critique*, I, p. 79, tout le chap. IV.

oscillation positive, la deuxième à des changements progressifs qui la modifient peu à peu, la troisième à la disparition totale.

Les résultats obtenus pour le système C sont applicables à des systèmes C d'ordre plus élevé. Les systèmes congrégaux (ΣC) se développent suivant les mêmes lois (les faits sociologiques les plus simples suppléent pour la détermination de ces lois l'analyse des caractères physiologiques du système nerveux). Le système C joue dans la totalité des systèmes ΣC, le même rôle que joue un système partiel dans le système C.

C'est donc à ces oscillations que se ramènent, comme aux éléments derniers, les faits psychologiques. La série vitale dépendante suit exactement les sinuosités et les courbes que décrit la série vitale indépendante. Tous les valeurs E se rattachent ainsi à un système C dont les deux principes opposés f (R) et f (S) se contredisent et se combattent; en effet à un système C qui serait affecté du maximum de valeur vitale, c'est-à-dire en qui f (R) et — f (S) seraient égaux, correspondrait un milieu idéal : aucune oscillation ne troublerait ce repos absolu, aucune affirmation psychique ne romprait ce silence. La vie mentale jaillit de cette lutte sourde et âpre où le système C s'affirme contre le milieu qui menace de le détruire en l'assaillant de toutes parts : si à chaque instant nous sentons s'entrechoquer en nous questions et réponses, affirmations et négations, répulsions et tendances, c'est qu'à chaque instant le système C se maintient, s'affirme contre son adversaire, prend mille formes pour se délier de son étreinte. Au milieu qui menace de l'anéantir, C répond en prenant au milieu tout ce qu'il lui faut pour résister à sa menace. En langage avenarien R et S sont les deux conditions complémentaires; c'est-à-dire qu'une valeur psychologique ne dépend pas seulement de l'excitation, mais de la constitution terminale du système C, c'est-à-dire de l'excitation et des échanges nutritifs par lesquels C se transforme et se renouvelle. C'est cette double dépendance qui permet, lorsque R est donné, de conclure à la position nécessaire d'une valeur E alors que de la présence d'une valeur E on ne peut conclure à la position de R (la modification de E pouvant en ce cas provenir d'une modification de l'élément S).

Cette proposition que dans tous les cas où l'on admet E comme dépendant de R, il faut l'admettre comme dépendant immédiatement d'une oscillation du système C, fait le lien des deux parties de la critique.

(*A suivre.*) H. DELACROIX.

TABLE DES AUTEURS

Andler (Ch.). — Du Quasi-contrat social et de M. Léon Bourgeois..... 520-530
— . — La conception matérialiste de l'histoire d'après M. Antonio Labriola..... 644-658
Bouglé (C.). — Anthropologie et Démocratie..... 443-461
Brunhes (B.). — L'évolutionnisme et le principe de Carnot..... 35-43
Brunschvicg (L.). — Spiritualisme et sens commun..... 531-545
Couturat (L.). — Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la Science contemporaine, par A. Hannequin (*suite*)..... 87-113
— — — (*fin*)..... 220-247
Criton. — Cinquième dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste.. 181-199
Dagan (H.). — Un aspect de la dépopulation..... 248-256
Darlu (A.). — Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour : La solidarité..... 120-128
Delacroix (H.). — Avenarius : Esquisse de l'Empiritiocricisme..... 764-779
Delbœuf. — Notes sur la Mécanique..... 257-284
Delbos (V). — Matière et Mémoire : Essai sur la relation du corps à l'esprit, par H. Bergson..... 353-389
Eucken (R.). — La relation de la philosophie au mouvement religieux du temps présent..... 399-418
Gourd. J.-J. — Les trois dialectiques. — I. La dialectique théorique.... 1-34
— — — II. — pratique..... 129-161
— — — III. — religieuse.... 285-319
Halévy (E.). — L'explication du sentiment..... 703-724
Lacombe (P.). — Du comique et du spirituel..... 571-590
Lapie (P.). — Morale déductive..... 546-570
Lechalas (G.). — De l'infini mathématique, par L. Couturat..... 462-488
— — — — (*fin*)... 620-643
Milhaud (G.). — A propos de la géométrie grecque : une condition du progrès scientifique..... 419-462
Parodi (D.). — A propos de la dépopulation..... 390-398
Poincaré (H.). — Réponse à quelques critiques..... 59-70
Rauh (F.). — De l'usage scientifique des théories psychologiques, à propos de deux livres récents. — I. *Les types intellectuels*, par Paulhan..... 114-119
— II. *La Psychologie des sentiments*, par Ribot..... 210-220
— La conscience du devenir..... 659-681
Remacle (G.). — Recherche d'une méthode en psychologie (*suite*)..... 320-341
— . — La métaphysique de Scotus Novanticus..... 591-619
Rodier (G.). — Travaux récents sur la philosophie platonicienne..... 725-763
Séailles (G.). — Les philosophes de la liberté..... 162-180
Simiand (F.). — L'année sociologique française 1896..... 489-519
Spir (A.). — Nouvelles esquisses de philosophie critique : essai sur les fondements de la religion et de la morale..... 44-58
— — — (*fin*)..... 342-352
Weber (L.). — Sur la doctrine de l'évolution dans ses rapports avec la linguistique, à propos d'un ouvrage récent..... 71-86
— . — L'Idéalisme logique..... 682-702

TABLE DES ARTICLES

Anthropologie et Démocratie, par C. Bouglé..... 443-461
Comique (Du — et du spirituel), par P. Lacombe..... 371-590
Conscience (La — du devenir), par F. Rauh..... 659-681
Dialectiques (Les Trois —) I. La dialectique théorique, par J.-J. Gourd. 1-34
— — II. — pratique — 129-161
— — III. — religieuse — 285-319
Dialogue (Cinquième — entre Eudoxe et Ariste), par Criton..... 181-199
Évolutionnisme (L' — et le principe de Carnot), par B. Brunhes..... 35-43
Idéalisme (L' — logique), par L. Weber..... 682-702
Liberté (Les philosophies de la —), par G. Séailles..... 162-180
Mécanique (Notes sur la —), par Delbœuf..... 257-284
Morale déductive, par P. Lapie..... 546-570
Morale et religion (Nouvelles esquisses de philosophie critique). Essai sur le fondement de la — —), par A. Spir..... 44-58
— — — (*fin*)..... 342-352
Philosophie (Relation de la — au mouvement religieux du temps présent), par R. Eucken..... 399-418
Psychologie (Recherche d'une méthode en —), par G. Remacle..... 520-541
Sentiment (L'explication du —), par E. Halévy..... 703-724
Spiritualisme et sens commun, par L. Brunschvicg..... 531-545
Progrès scientifique (Une condition du —), par G. Milhaud..... 419-442

DISCUSSIONS

Réponse à quelques critiques, par H. Poincaré..... 59-70

ÉTUDES CRITIQUES

Atomes (Essai critique sur l'hypothèse des — dans la Science contemporaine, par A. Hannequin), par L. Couturat..... 87-113
— — — — (*fin*)..... 220-247
Avenarius : Esquisse de l'Empiriocriticisme, par H. Delacroix..... 764-779
Évolution (Sur la doctrine de l' — dans ses rapports avec la linguistique à propos d'un ouvrage récent), par L. Weber..... 71-86
Infini mathématique (De l' —, par L. Couturat), par G. Lechalas..... 482-488
— — — (*fin*)..... 620-643
Matière et Mémoire (Essai sur la relation du corps à l'esprit, par H. Bergson), par V. Delbos..... 353-389
Métaphysique (La — de « Scotus Novanticus »), par G. Remacle..... 591-619
Philosophie platonicienne (Travaux récents sur la —), par G. Rodier.. 725-763
Théorie psychologique (De l'usage scientifique des —) à propos de deux livres récents. — I. Les types intellectuels de Paulhan. — II. La psychologie de sentiments de Ribot, par F. Rauh.....114-119 220-220
Sociologique (L'année — française 1896), par Simiand..... 489-519

QUESTIONS PRATIQUES

Contrat Social (Du Quasi — et de M. Léon Bourgeois), par Ch. Andler. 520-520
Dépopulation (Un aspect de la —), par H. Dagau..... 248-256
— **(A propos de la —)**, par D. Parodi..... 390-398
Histoire (La conception matérialiste de l'histoire d'après M. Antonio Labriola), par Ch. Andler..... 644-658
Solidarité (La —), par A. Darlu..... 120-128

TABLE DES SUPPLÉMENTS

Livres français.

ANDLER (CH.). — Les origines du socialisme d'État en Allemagne, 1 vol. in-8 de 495 p., Alcan. — Septembre, 5, I.

A.-J. BALFOUR. Traduit par G. Art. préface de Brunetière. — Les Bases de la Croyance, 1 vol. in-8 de XLVII-292 p. Montgredien et Cie. — Janvier, 5, I.

BALDWIN (M.), traduit par Nourry, préface de Marillier. — Le développement mental chez l'enfant et dans la race, 1 vol. in-8 de XIV-464 p. Alcan. — Novembre, 4, II.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. — OEuvres de Platon traduites par Victor Cousin, 2e édition par —, 1 vol. in-8, de 412 p., Alcan et Hachette. — Janvier, 4, II.

BASCH (V.). — Essai critique sur l'esthétique de Kant, 1 vol. in-8 de XIX-623 p., Alcan. — Novembre, 1, II.

BERGSON (H.). — Matière et mémoire, 1 vol. in-8 de III-279 p., Alcan. — Janvier, 1, I.

BERNÈS (M.). — Sociologie et morale; Giard et Brière, 1 vol. in-8, 166. Extrait de la Revue internationale de sociologie. — Mai, 5, I.

BRÉAL (M.). — Essai de sémantique, 1 vol. in-8, de 349 p., Hachette. — Septembre, 6, I.

BROCHARD (V.). — De l'Erreur, 2e édit., 1 vol. in-8, de 287 p., Alcan. — Juillet, 2, II.

BRUNSCHVICG (L.). — La Modalité du jugement, 1 vol. in-8, 264 p., Alcan. — Mai, 1, I.

— Blaise Pascal. Opuscules et Pensées publiés avec une introduction, des notices et des notes, 1 vol. in-8, de 807 p., Hachette. — Juillet, 4, I.

CHABOT (CH.). — Nature et moralité, 1 vol. in-8, de 287 p., Alcan. — Juillet, 2, I.

CHARBONNEL (V.). — La volonté de vivre, 1 vol. in-18 de 311 p. Colin. — Novembre, 1, I.

CREPIEUX-JAMIN. — L'écriture et le caractère, 1 vol. in-8, de 468 p. 4e éd. revue et augmentée, Alcan. — Janvier, 4, I.

CRESSON (A.). — La morale de Kant, 1 vol. in-18, VIII-204 p., Alcan. — Mai, 6, I.

DANTEC (LE). — Le déterministe biologique et la personnalité consciente, 1 vol. in-18, de 158 p., Alcan. — Janvier, 3, II.

DAURIAC (L.). — La psychologie dans l'opéra français (Auber, Rossini, Meyerbeer), 1 vol. in-18, 162 p., Alcan. — Mai, 6, II.

DEMOOR, MASSART ET VANDERVELDE. — L'évolution regressive en biologie et en sociologie, 1 vol. in-8, Alcan. — Septembre, 7, II.

DICK MAY. — L'enseignement social à Paris, 1 vol. in-12, de 116 p., Rousseau. — Janvier, 4, II.

DUPUY (P.). — La question morale à la fin du XIXe siècle, 1 vol. in-8, de 452 p., Reinwald. — Mars, 3, I.

DURAND DE GROS. — L'idée et le fait en biologie, 1 br., Alcan. — Mars, 4, I.

DURKHEIM (E.). — Le suicide, 1 vol. in-8, de XII-462 p. Alcan. — Novembre, 2, II.

FERRI (E.). — Socialisme et science positive, 1 vol. in-8, 220 p., Giard et Brière. — Mai, 4, I.

FERRI E., traduit par Laurent. — Les criminels dans l'art et la littérature. 1 vol. in-18 de 180 p. Alcan, novembre, 5, I.

FIERENS GEVAERT (H.). — Essai sur l'art contemporain, 1 vol. in-12, de 174 p Alcan. — Janvier, 4, I.

FLEURY (Dr M. DE). — Introduction à la médecine de l'esprit, 2 vol. in-8, de X-477 p., Alcan. — Septembre, 8, I.

FONTAINE (A.). — Les Grèves et la conciliation, br. in-16, Colin. — Mai, 6, I.

GIDDINGS (FRANKLIN H.). — Principes de sociologie traduit de l'anglais et précédé d'une préface par le vicomte Combes de Lestrade, 1 vol. in-8, XI-362, Giard et Brière. — Mai, 4, I.

HAUSSONVILLE (COMTE D' — ET J. CHAILLEY-BERT). — L'émigration des femmes aux colonies, 1 br. in-16. — Mai, 6, I.

JANET (P.). — Principes de métaphysique et de psychologie (leçons professées à la Faculté des lettres de Paris, 1888-94, 2 vol. in-8, de VIII-650 et 620 p., Delagrave. — Mars, 1, I.

LABRIOLA (A.). — Essai sur la conception matérialiste de l'histoire, préface de G. Sorel, 1 vol. in-18, 348 p., Giard et Brière (Bibliothèque de sociologie contemporaine). — Mai, 5, I.

LOMBROSO ET G. FERRERO. — La femme criminelle et la prostituée (traduction Louise Meille), 1 vol. in-8, XVI-679 p., Alcan. — Janvier, 6, I.

LORIA (A.). — Problèmes sociaux contemporains avec préface de René Worms, 1 vol. in-8, 174 p. Giard et Brière. — Mai, 5, II.

LUBBOCK (SIR J.). — L'emploi de la vie (trad. E. Hovelacque), 1 vol. in-18, 210 p., Alcan. — Janvier, 5, II.

MARX (SIR K.). — Misère de la philosophie, réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon, avec introduction de F. Engels, 1 vol. in-12, 291 p. Giard et Brière. — Janvier, 5, I.

Métin (A.). — Le socialisme en Angleterre ; 1 vol. in-8 de 309 p. Alcan, novembre, 4, I.
Michaut (G.). — Les Pensées de Pascal, 6e fascicule des Collectanea Friburgensia, 1 vol. gr. in-4, de xc-469 p. — Mars, 3, II.
Molinari (G. de). — La viriculture, 1 vol. in-18 de 253 p. Guillaumin. Novembre, 3, II.
Nordau (M.). — Paradoxes sociologiques, 1 vol. in-18, de 182 p., Alcan. — Mai, 3, I.
— Psycho-physiologie du génie et du talent, 1 vol. in-18, de 169 p., Alcan. — Septembre, 7, I.
— Les mensonges conventionnels de notre civilisation (tr. H. Dietrich), 1 vol. in-8, de 354 p., Alcan. — Mai, 2, II.
Novicow (J.). — L'avenir de la race blanche ; 1 vol. in-18, de 184 p., Alcan. — Novembre, 4, I.
Penjon (A.). — Précis de philosophie, 1 vol. in-12, de 499 p., Delaplane. — Sept., 6, II.
Pérez (B.). — L'éducation intellectuelle dès le berceau, 1 vol. in-8, de 346 p. Alcan. — Mars, 3, I.
Pictet (R.). — Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale, 1 vol. in-8, xix-596 p. Genève Georg, Paris, Alcan. — Janvier, 2, I.
Récéjac (E.). — Essais sur les fondements de la connaissance mystique, 1 vol. in-8, 306 p., Alcan. — Mars, 1, II.
Ribot (Th.). — La psychologie des sentiments, 1 vol. in-8, de xi-443 p. Alcan. — Janvier, 1, II.
— L'évolution des idées générales, 1 vol. in-8, de 260 p. Alcan. — Juillet, 1, II.
Richard (G.). — Le socialisme et la science sociale, 1 vol. in-18 de 199 p. Alcan. — Janvier, 2, II.
Rigolage (E.). — La sociologie d'A. Comte, 1 vol. in-8, xv-472 p., Alcan. — Mai, 3, I.
Roisel. — L'idée spiritualiste. 1 vol. in-12, de 200 p., Alcan. — Janvier, 4, I.
Sabatier (A.). — Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire, 1 vol. in-8, de xvi-412 p. Fischbacher. — Mars, 2, II.
Séailles (G.). — Essai sur le génie dans l'art, 2e édit., 1 vol. in-8, xii-313 p., Alcan. — Mai, 2, II.
Sécretan (H. F.). — La Société et la Morale ; 1 vol. in-18 de 401 p. Alcan. — Novembre, 1, I.
Spir (A.) (tr. par Penjon). — Pensée et réalité, 1 vol. in-8 de xvi-566 p., Alcan, Janvier, 5, I.
Strada (J.). — La religion de la science et de l'esprit pur, 1 vol. in-8, xvi-405 p., Alcan. — Juillet, 3, II.
Tarde (G.). — L'opposition universelle, 1 vol. in-8, de 451 p., Alcan. — Juillet, 1, I.
Vignes (J.-B.-M.). — La science sociale d'après les principes de Le Play, 2 vol. in-8, de 468 et 455 p., Giard et Brière. — Juillet, 2, II.
Viallet (P.). — Je pense donc je suis ; 1 vol. in-18 de 138 p. Alcan. — Novembre, 2, I.
Walras (L.). — Études d'économie sociale, 1 vol. in-8, viii-464 p. Lausanne, F. Rouge et Paris, F. Pichon, — Mai, 3, II.
Webb (Sydney et Béatrice). — Histoire du Trade-Unionisme (tr. H. Metin), 1 vol. in-8, de iv-616 p. Giard et Brière. — Septembre, 8, II.
Weber (A.). — Histoire de la philosophie européenne, 1 vol. in-8, xii-591, Fischbacher. — Mai, 2, II.

Livres nouveaux étrangers.

Bauer (Dr W.). — Der ältere Pythagoreismus, 1 vol. de viii-232 p., Steiger et Cie, Berne. — Septembre, 9, II.
Bury (R.-G.). — The Philebus of Plato. 1 vol. in-8 de lxxxvii-224. — Cambridge University jour. — Novembre, 9, I.
Cantoni (C.). — Storia della filosofia, 1 vol. in-8, de 517 p., Milan, Ulric Hœpli. — Mars, 6, I.
— Corso elementare di filosofia, 2 vol. in-12 de 278 et 287 p., 9e et 7e édit. — Septembre, 10, II.
Cohn (J.). — Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendlœndischen Denken bis Kant, 251 p., Engelmann, Leipzig. — Mai, 7, II.
Dessoir (M.). — Geschichte der neueren deutschen Psychologie. — C. Dunker, Berlin. — Novembre, 4, II.
Douglas (Ch.). — The Ethics of J. St. Mill, 1 vol. in-8, de cxxvi-233 p., Blackwood, Edimbourg, Londres. — Juillet, 8, I.
Ehrenfels (Ch. von). — System der Werttheorie ; Psychologie des Begehrens, 1 vol. in-8, xxiv-277 p., Reisland, Leipzig. — Janvier, 7, II.
Eucken (R.). — Die Lebensanschauungen der grossen Denker, 2e édit. remaniée, 1 vol. in-8, de 492 p. Veit et Cie, Leipzig. — Mai, 8, I.
Fragapane (S.). — Il problema delle origini del diritto, 1 vol. in-8, de 296 p., Erm. Loescher, Rome. — Mars, 5, I.
Fraser (A. Campbell). — Philosophy of Theism, 1 vol. in-8, de xiii-283 p., Blackwood, Edimbourg et Londres. — Janvier, 8, I.
Guttler (Dr C.). — Eduard Lord Herbert von Cherbury, 1 vol. in-8, de vi-249 p., Beck, Munich. — Septembre, 10, I.
Hartmann (Ed. v.). — Kategorienlehre, 1 vol. in-8, de xv-556 p., Haacke, Leipzig. — 6, II.

JAMES W. — The will to believe, 1 vol. in-8, de XVII-332 p., Longmans, Green and C°, New-York, Londres et Bombay. — Juillet, 6, II.

MACH (Dr E.). — Die Principien der Wärmelehre, 1 vol. in-8, de VIII-472 p., Barth, Leipzig. — Juillet, 4, II.

— Contributions to the Analysis of the sensations. — The Open Court publishing Company. — Novembre, 6, I.

MAJOR (D.-R.). — The Principale of teleology in the critical philosophy of Kant; 1 vol. in-8 de 100 p. Andrus and Church, Ithaca. — Novembre, 8, II.

OZÉ (J.). — Personalisme i projectivism. Metaphisiké Lotzé, 1 vol. in-8, de VIII-476 p., Jourieff chez Matissenne. — Janvier, 8, I.

RUSSEL (B.). — An Essay on the Formedations of geometry; 1 vol. in-8 de 201 p. Cambridge, Novembre, 6, II.

SARLO (DE). — Saggi di filosofia, 1 vol. in-8, de 260 p., Clausen, Turin. — Mars, 4, II.

SETH (A.). — Man's Place in the Cosmos, 1 vol. in-8, de VIII-308 p., Blackwood, Edimbourg et Londres. — Mai, 9, I.

STEIN (Dr L.). — Die sociale Frage im Lichte der Philosophie, 1 vol. in-8, de XX-792 p., Enke, Stuttgart. — Juillet, 5, II.

— Das Ideal des « Ewigen Friedens » und die sociale Frage. 1 vol. in-12, de 65 p., Reimer, Berlin. — Janvier, 7, II.

TÖNNIES (F.). — Hobbes Leben und Lehre, 1 vol. in-8, de XIII-232 p., Frommans, Stuttgart. — Mars, 4, I.

TUCH (Dr E.). — Lotzes Stellung zum Occasionalismus; 1 vol. in-12 de V-48 p. Mayer et Muller. Berlin, 6, I.

VASSILIEF (traduit par Mlle FICHTENHOLTZ). — Éloge historique de Nicolas Lobatchevsky, Hermann, Paris. — Mai, 7, I.

WATSON (J.). — Christianity and Idealism. 1 vol. in-8, de XXXIII-216 p., Macmillan, New-York. — Mars, 2, II.

Revues françaises et étrangères (analyses critiques).

Annales de l'Institut international de sociologie, publiés sous la direction de René Worms III. Travaux de l'année 1896, 1 vol. in-8 de 477 p. Girard et Brière. (Etudes de R. Worms : la Sociologie et la Morale, Combes de Lestrades : La Sociologie et la politique. Limousin : le socialisme et l'Economie politique devant le Sociologie. F. Puglia : la Causalité en sociologie. Garofalo : le progrès des institutions politiques. Licenfeld : la méthode graphique en sociologie. Tarde : note sur les rapports de la biologie et de la sociologie. R. de la Grasserie : l'Évolution et l'Idée de Démocratie). — Novembre, 9, I.

Annalen der Physik und Chemie, Wiedeman, t. LX, n° 2, février (articles de MM. Boltzmann : la nécessité de l'atomisme dans les sciences de la nature). — Novembre, 9, II.

Année philosophique de M. F. Pillon. — (Les catégories de la Raison et la métaphysique de l'Absolu, par Ch. Renouvier; la méthode de M. Lachelier, par M. Dauriac; l'évolution de l'Idéalisme au XVIIIe siècle par F. Pillon; bibliographie française par F. Pillon), 1 vol. in-8, Alcan,. — Juillet, 8, I.

Année psychologique de M. Binet. — (Articles de MM. H. Beaunis, Th. Ribot, V. Henri, Bourdon, Courtier, Farrand, Flournoy, Philippe, Vaschide, Warren), 3e année, 1 vol. in-8 de 825 p. Paris, Schleicher.

Archiv fur Geschichte der Philosophie. — Band IX, 1895-96 (articles de MM. Horn, Apelt, Wirth, Lutoslawski sur l'authenticité et la chronologie des dialogues de Platon; de MM. P. Tannery et Rodier sur la Physique d'Aristote; Bidez sur Empédocle; Joel sur les dialogues socratiques, Sartorius sur la peinture chez Platon; L. Stein sur l'enchaînement des idées depuis l'antiquité jusqu'à la Renaissance; de Wulf sur le problème des Universaux du IXe au XIIIe siècle; Grundwald sur 95 manuscrits trouvés à la bibliothèque de Hambourg; Saenger sur la philosophie de J. Stuart Mill; Stein sur la philosophie sociale du roman politique; Eveline Wroblewska sur le mouvement sociologique contemporain en France. — Mai, 9, I.

Archiv fur systematische Philosophie. — (1er trimestre; articles de MM. Stadler sur la classification des Sciences; H. R Lehmann sur la Psychologie de la métaphysique: Dittenberger sur la loi psychophysique; Christian d'Ehrenfels sur la théorie de la valeur; 2e trimestre, articles de MM. J. Bergmann sur le concept d'existence et la conscience du Moi; J. Monrad : idée et personnalité; F. Staudiger sur Kant; L. Stein sur les transformations du concept de propriété; 3e trimestre, article de MM. Natorp : théorie de l'éducation de la volonté B. Erdmann : rapports du langage à la pensée; 4e trimestre, Bergmann (théorie du complementum possibilitatis chez Wolf); Charlier : le monde est-il fini ou infini dans l'espace et dans le temps?) — Janvier, 8, II.

International Journal of Ethics. — Octobre 1896. Articles de MM. J. Westlake (International Arbitration); Pasquale Fiore (Settlement of the international question); Muirhead (Is the

family declining? : W. Jackson (the moral and ethical teachings of ancient Zoroastrian religion); C. Meyer (the reformation of the Nineteenth century). — Janvier 97. Articles de Rev. H. Rashdall (Prof. Sidgwick on the Ethics of Religious Conformity. A reply : Tokiwo Yokoi (the Ethical and Political Problems of the New Japan); Miss Eliza Ritchie (Morality and the belief in the supernatural); Ch. S. Devas (the Restauration of Economics to Ethics); J.-B. Warner (the Responsibilities of the Lawyer). — Avril. Articles de Miss H. Bosanquet (the Psychology of Social Progress); M. A. Flexner (the Religious Training of Children); Burnet (Law and Nature in greek Ethics : H. Sturt (Duty); Mohamed Abd el Gani (Social Life and Morality in India); Miss Mary G. Husband (the relation of Philosophic theory to practice), — Juillet. Articles de MM. Fr. Strimann (the Ethical Side of the free silver campaign); J.-E. Mac Taggart (The conception of Society as an organism) F.-E. Woodbridge (The place of pleasure in a systeme of Ethics : Douglas Morrison (The treatment of prisoners); Th. Davidson (When-the « Higher Criticism » has done its Work). — Septembre, 11, I.

Mind. — Juin 96-Avril 97, Articles de MM. F. H. Bradley (The contrary and the disparate : Muirhead (the place of the concept in logical doctrine); L. Hobhouse (Some problems of conception); F. Stout (Voluntary action); Howard V. Knox (On the nature of the notion of externality); Sophie Bryant (Variety of Extent, Degree and Unity in Self Consciousness); Alice Julia Hamlin (An attempt at a psychology of instinct); H. Rutgers Marshall (Consciousness and biological evolution; the religious instinct; the fauction of religious expression : B. Bosanquet (the relation of Sociology to Philosophy); H. Stent (Conscience) Bain (Ethics from a purely practical standpoint); Dr C. March (Evolution and Psychology on Art); Taylor (On the Interpretation of Platos Parmenides). Mai, 11, I.

Monist (juillet 1896-octobre 1897) (Articles de MM. Carus : Panlogisme — the Philosophy, — the mithologie of Budhism) Fiamingo : the Conflict of Races, classes and Societés; E. Mach on sensation of Orientation; Eucken : philosophical Terminology and its History; Morgan : animal Automatism and Consciousness. D. Lum : the Basis of Morals; J. M. Baldwinn (the genesis of Social Interests. Halsted : Subconscious Pangeometry. Ch. S. Peirce : the regenerated Logic. The Logic of Relations. Loeb : on Egg Structure and the Heredity of Instincts. Eimer : on Species Formation). Novembre, 10, I.

Philosophical Review. — Mars 1896-Janvier 1897. Articles de MM. Schiller (Lotzés Monism); Smith (the category of Substance); Haldar (Some aspects of Hegels Philosophy); Sharp (the limitations of the retrospective *Method* in Ethics); Calderwood (the relation of Intuitionism to the Doctrine of self-Realisation); Hyslop (the fourth dimension of Space); Llano (Morality the last Dogmas); Otto Pfleiderer (Is morality without Religion possible and desirable?); Murray (the Idealisme of Spinoza); Griffing (On the relations of psychology to other sciences); Meze (the cause and functions of Conscience); Campbell Fraser (Philosophical Faith); Seth (the term « Naturalism » in recent discussion); Ritchie (the Relation of Logic to Psychology); Leighton (Hegel's Conception of God); Logan (the Aristotelian Concept of φύσις); Dewey (the Psychology of Effort). — Mars, 8, I.

Psychological Review. — Juillet, Septembre, Novembre 1896; Janvier 1897. Expériences de Miss Calkins et de M. Jastrow : Etude de H. Stetson sur les types d'imagination, expériences sur les effets organiques d'excitants agréables et désagréables de MM. James, Angell Simon, Mac Leman. Monographie sur le développement mental d'un enfant par Carter Moore. Articles de MM. J. Dewey (the Reflex are concept in Psychology); Fullerton (the « Knower » in Psychology); J. Kodis (Some Remarks upon Aperception). — Juillet, 12, II. — Mars 97. Compte-rendu du Congrès. Articles de MM. Lloyd the stages of Knowledge. Avril 97. Articles de MM. Ormond : the negative in logic. Baker : the identification of the self. — Juillet 97. Articles de MM. Urban : the Psychology of sufficient reason. — Novembre, 2, II.

Revues catholiques : *Revue néo scolastique* : Articles de MM. Hallez (temps et durée); Mansion (exposition de principes de métagéométrie générale). — *Revue thomiste* : Articles du P. Gardeil sur MM. Ribot, Fouillée, Boutroux. — *Annales de philosophie chrétienne*, articles de MM. Lechalas, sur M. Boutroux à propos du cours sur l'idée de loi naturelle; de Margerie sur la philosophie de M. Fouillée; lettre de MM. Blondel sur l'apologétique. — Mars, 6, I.

Revue générale des sciences pures et appliquées. — Articles de MM. Vernon Boys (Sur la constante de la gravitation); Guillaume et Saint-Romas (Loi de Newton); E. Perier (Mécanisme de la complication organique chez les animaux); A. Gautier (Les manifestations de la vie dérivent-elles des forces matérielles?); P. Janet (3e congrès international de psychologie). — Juillet, 9, II.

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Articles de MM. Carstanjen Avenarius : Willy (Crise de la psychologie); Kablischkoff (Concept de l'éducation; Struchert Soldern (Indépendance de la philosophie); Reich (Enseignement de l'éthique sociale dans les Universités); Wahle (éthique de Wundt). — Juillet, 11, II.

Voprossi filosofi i psikhologii, nos 34-38, 1896-97. Articles de MM. Grote : Descartes; Prince Troubetskoy : les bases de l'idéalisme; Ivantsof : problèmes d'art. Koulpe : philosophie de la Renaissance. Kliouteheoski : esquisse psychologique. Wedenski et Iolovief : athéisme de Spinoza. Lopatine : le spiritualisme comme hypothèse psychologique. — Novembre, 16, II.

Comptes rendus des soutenances de Thèses de Doctorat.

ANDLER (CH.). — I. *Les origines du socialisme d'État en Allemagne.* — Septembre, 16, I à 20.
BASCH (V.). — I. *Essai critique sur l'esthétique de Kant.* — Juillet. 18. II à 20.
BRUNSCHVICG (L.). — I. *Qua ratione Aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit.* — II. *La Modalité du jugement.* — Mai, 13, I. à 19.
CHABOT (CH.). — I. *Quid Rollinus de interiore collegiorum disciplina nobis imitandum tradiderit.* — II. *Nature et moralité.* — Juillet. 14, II, à 18, II.
RÉGÉJAC. — I. *De mendacio quid senserit Augustinus.* — II. *Essai sur les fondements de la connaissance mystique.* — Mars, 11, II, à 18, II.

Renseignements divers.

Académie des sciences morales et politiques : Discours de M. Ravaisson, président de la séance publique annuelle de cinq Académies.
Agrégation de philosophie : Concours de 1897. Épreuves écrites, épreuves orales. I. Leçons de thèses, II. Leçons dogmatiques. — Septembre, 15, II.
La philosophie dans les Universités, 1897-1898, France, Belgique, Suisse. — Septembre, 1 I. Novembre, 18, II.
Prix Welby. Janvier, 10, II.

Nécrologie.

E. Vacherot, 1809-1897. — Septembre, 4, II.

Le gérant : MAURICE TARDIEU.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE JANVIER 1897)

CLOTURE DE LA SOUSCRIPTION A L'ÉDITION DES ŒUVRES DE DESCARTES

Étant donné le succès obtenu par notre souscription et l'apparition très prochaine du premier volume, la *Revue de Métaphysique et de Morale* se trouve obligée de clore la souscription qu'elle avait ouverte au prix de faveur de 15 francs (au lieu de 25 fr.) par volume. Nous croyons, en conséquence, devoir avertir nos lecteurs qu'à dater du 25 janvier, ils ne pourront plus bénéficier de cet avantage. Nous saisissons cette occasion de remercier tous ceux qui, en France, en Allemagne, en Angleterre, en Russie, aux États-Unis, ont bien voulu s'associer d'une manière aussi efficace à la célébration du troisième centenaire de la naissance du philosophe.

LIVRES NOUVEAUX

Matière et Mémoire, *essai sur la relation du corps à l'esprit*, par H. Bergson, docteur ès lettres, 1 vol. in-8 de III-279 pages, Paris, Alcan, 1896. — Le livre de M. Bergson sera prochainement l'objet d'une étude détaillée. Disons seulement que si l'idée maîtresse de l'ouvrage est celle qui a déjà inspiré sa thèse, elle se trouve ici élargie, approfondie encore, appliquée à d'autres problèmes, non par une extension artificielle de ses premières formules, mais par la découverte et le développement méthodique de nouvelles conséquences. Soutenue par une connaissance remarquablement précise et variée des travaux scientifiques qui peuvent s'y rapporter, l'étude de M. Bergson aboutit, dans les divers ordres de recherche qu'elle rapproche, à des conclusions tout à fait neuves. Le seul effort que demande ce livre, c'est un effort de renoncement aux théories toutes faites : car il est difficile d'imaginer pour traduire une pensée si originale, une langue plus déliée, plus riche en ressources.

La Psychologie des sentiments, par Th. Ribot, professeur au Collège de France, 1 vol. in-8 de XI-443 pages, Paris, Alcan, 1896. — La *Revue* traitera, dans un prochain numéro, avec le détail qui convient, de l'ouvrage considérable de M. Ribot. Bornons-nous à constater ici l'apparition de l'ouvrage, à louer M. Ribot de nous donner des modèles achevés de description psychologique, soit que, dans la première partie du livre (*Psychologie générale*), il traite, en général, de la nature du plaisir et de la douleur, de l'émotion, des sentiments dans leurs rapports avec la mémoire et l'association des idées, soit que, dans la seconde (*Psychologie spéciale*), il nous donne une série de monographies des instincts et sentiments fondamentaux. La théorie de l'évolution permet d'ailleurs à M. Ribot de confondre (à tort, peut-être) *description* et *explication*; expliquer, ce n'est plus que remonter à l'origine, puis raconter l'histoire du développement, dans un ordre chronologique. Mais nous féliciterons surtout M. Ribot d'accentuer la réaction de la psychologie expérimentale contre l'orthodoxie associationiste, que contribuèrent précisément (si nous ne nous trompons) à acclimater en France, il y a une trentaine d'années, MM. Taine et Ribot. Il ne nous déplaît pas, malgré les traits incessamment décochés par M. Ribot à la « métaphysique », que, après le livre même de M. Ribot, le problème en psychologie se trouve circonscrit entre deux conceptions métaphysiques de l'explication psychologique : l'intelligence n'est-elle que l'épiphénomène, la surface, de la tendance ou du désir? ou bien la tendance est-elle au contraire expliquée

dans la mesure où elle est résolue en états intellectuels, en idées?

Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale, par Raoul Pictet, 1 vol. in-8°, xix-596 p. Genève, Georg; Paris, Alcan, 1896. — En écrivant ce gros livre, M. Pictet s'est proposé de ruiner le matérialisme et de restaurer les notions d'esprit et de liberté au nom de la science expérimentale elle-même. Après avoir montré que la science expérimentale a pour objet « la matière en mouvement », et qu'elle ne reconnaît que deux espèces de corps en mouvement : la matière pondérable et l'éther (chap. vi), M. Pictet, passant à l'étude des « causes » du mouvement dans la nature inorganique, établit qu'elles se ramènent à deux : l'attraction de la matière pour la matière, et l'attraction de la matière pour l'éther. Or il résulte de la discussion des divers phénomènes dûs à l'attraction qu'elle s'exerce « sans l'intermédiaire du milieu où les corps sont placés » et ne peut, par suite, se ramener à des chocs, à des phénomènes de matière en mouvement. Il faut donc affirmer la réalité du « potentiel », c'est-à-dire d'un « réservoir d'énergies inconnues », qui peuvent, à un moment donné, entrer en jeu et provoquer des mouvements, sans avoir aucun équivalent actuel sous forme de force vive animant la matière. La physique expérimentale ruine ainsi la théorie matérialiste pure, en nous conduisant et en obligeant à admettre une cause de mouvement qui n'est pas de la matière en mouvement, une « force » enfin, quelque chose qui est de la nature de l'esprit (chap. vii-xviii). C'est là la partie vraiment intéressante du travail de M. Pictet. L'étude de la biologie nous révèle une nouvelle force, liée à l'organisation morphologique des êtres vivants, que l'auteur appelle « le potentiel fonctionnel » (ch. xix-xx). — Enfin M. Pictet essaie d'établir que la liberté, agissant toujours dans le « secteur disponible » de nos actes, n'enfreint aucune des lois de la physique expérimentale (ch. xxi-xxvi).

Cette analyse de l'acte libre n'apporte rien de nouveau : elle est faite du point de vue du bon sens et même du sens commun. C'est, d'ailleurs, une certaine ignorance des questions proprement philosophiques (p. 331, le *Cogito ergo sum* est attribué à Kant) qui fait le peu d'intérêt de cet ouvrage aux yeux des philosophes. Pas un instant M. Pictet ne paraît soupçonner qu'il existe une doctrine idéaliste de la matière. Un réalisme de sens commun (Cf. p. 37) règne dans tout le livre. C'est sans doute ce réalisme qui explique la méthode employée par M. Pictet et sa confiance dans la science expérimentale pour résoudre les plus hauts problèmes de la métaphysique. Mais nous avons le droit d'exiger la justification de ce réalisme et, par suite, de cette méthode : M. Pictet ne l'a pas tentée, et, après comme avant la lecture de son livre, elle reste fort problématique.

Le socialisme et la science sociale, par Gaston Richard, 1 vol. in-18 de 199 pages; Paris, Alcan, 1897. — Le socialisme contemporain se dit « scientifique »; la science a donc le devoir de l'examiner. Tel est le dessein de M. Richard : aussi rejette-t-il les lieux communs de la polémique courante pour chercher dans la « sociologie comparée » les considérants de son jugement sur le socialisme. Sa discussion est neuve, car elle témoigne d'un sincère parti pris d'impartialité.

Elle commence par un historique destiné à retrouver, sous les « variations », « l'unité » des doctrines socialistes. A vrai dire, ces sortes de revues à vol d'oiseau ne manquent pas d'inconvénients, au moins « dans l'état actuel de la science ». Elles risquent d'être non pas seulement incomplètes — ce qui va de soi, — mais arbitraires. Il est à regretter par exemple que, sur la question des rapports de Marx, soit avec les philosophes, soit avec les économistes allemands, l'auteur — qui paraît d'ailleurs beaucoup mieux connaître ce qui concerne Proud'hon que ce qui concerne Marx — se soit contenté de renseignements aussi vagues, ou aussi contestables.

Au surplus, il faut reconnaître que son historique est moins fait pour raconter que pour analyser; il aboutit à cette définition, qui en est le but en même temps que le terme: « Le socialisme est la notion de l'avènement d'une société sans concurrence grâce à une organisation de la production sans entreprise capitaliste et à un système de répartition où la durée de travail serait la seule mesure de la valeur. » (p. 79). L'auteur ajoute : « On voit que la théorie socialiste appelle la discussion sur deux grands points : 1° la formation du capital; 2° la prévision des états sociaux futurs. »

La théorie marxiste du capital est-elle vérifiée par l'histoire? Est-ce en volant à autrui du travail que l'on amasse du capital? L'histoire montre au contraire que « l'homme aime trop peu le travail manuel pour en donner une minute à autrui gratuitement ». Même lorsqu'il dispose de la force pour extorquer du travail gratuit, le maître n'y réussit qu'à

demi : aussi renonce-t-il bientôt au privilège que lui confère la force : c'est dans leur propre intérêt que les maîtres ont transformé les esclaves en serfs, les serfs en fermiers, les fermiers en petits propriétaires : chacune de ces révolutions leur donnait, au lieu d'un gros revenu aléatoire, un revenu plus faible, mais plus sûr. — Peut-être les socialistes pourraient-ils retourner cet argument contre M. Richard : si l'histoire montre que le travailleur s'efforce de ne pas donner gratuitement son labeur, n'est-ce pas que les circonstances le contraignent à le donner? Le socialisme ne serait qu'un dernier effort pour lutter contre ces circonstances. Sans doute ce n'est plus l'autorité politique qui oblige l'ouvrier à accepter un salaire mal proportionné à sa tâche; mais les socialistes prétendent que d'autres forces (le nombre même des ouvriers) produisent le même résultat. — Mais cet argument historique n'est pas le seul qu'emploie l'auteur : il montre que la théorie marxiste du capital repose sur une théorie incomplète de la valeur. Il montre surtout que le marxisme, en condamnant l'épargne, aboutit non seulement à la suppression du capital, mais à la suppression des instruments de travail.

La discussion des prévisions socialistes amène l'auteur à se séparer plus nettement encore du socialisme. Le « matérialisme » de Marx et d'Engels ne repose pas sur des faits assez nombreux. Les socialistes généralisent des faits particuliers à l'Angleterre sans tenir compte des différences profondes qui séparent les caractères nationaux. En outre, ce ne sont pas seulement les appétits, ce sont aussi les idées qui gouvernent les sociétés et elles le gouvernent de plus en plus. L'avenir ne sera donc pas tel que le prévoient les socialistes : le capital ne s'« accumulera » pas entre quelques mains, au détriment de la masse : « le trait dominant de l'évolution économique actuelle n'est pas la concentration des capitaux, mais l'abaissement des revenus. La sociologie peut donc prévoir l'inévitable disparition de la classe oisive, mais non pas celle de la division du travail social » (p. 164). Si le socialisme se borne à dire que la concurrence s'atténuera, il a raison; mais la destruction du capitalisme, loin d'atténuer la concurrence, en serait « l'aiguillon le plus aigu ». Lorsque le socialisme demande l'atténuation de la concurrence et la destruction du capitalisme, il demande donc deux choses contradictoires. Aussi l'auteur ne croit-il pas à l'avenir du socialisme : « deux inductions ont une probabilité égale — ou le socialisme rencontrera dans toutes les sociétés civilisées une résistance qui croîtra avec ses succès électoraux et finira par le refouler, ou il réussira à prédominer chez quelques peuples et il les tuera pour l'enseignement des autres » (p. 180).

Et sans doute cette discussion contient des idées ingénieuses, des arguments subtils. Elle n'emporte cependant pas la conviction. C'est peut-être qu'elle n'est pas assez méthodiquement conduite. C'est qu'on ne sent pas, sous les arguments qu'elle présente, une classification assez précise des différentes forces qui mènent la société — classification qui, seule permettrait, pourtant, de décider entre les philosophies de l'histoire matérialiste et idéaliste, ou de faire à chacune sa part avec quelque netteté. C'est enfin, à dire le vrai, que la « science sociale » n'est sans doute pas encore aujourd'hui assez formée pour réfuter le « socialisme », — pas plus qu'elle ne l'est assez d'ailleurs pour en prouver la vérité.

Le déterminisme biologique et la personnalité consciente, par Félix Le Dantec, 1 vol. in-18 de 158 pages, Paris, Alcan, 1897. — Dans ce petit ouvrage, M. Le Dantec se propose de compléter son traité, intitulé *Théorie nouvelle de la vie*, par quelques considérations sur la formation de la personnalité psychologique. Dans la première partie du livre, il donne une définition de l'instinct et de l'intelligence, où la notion de volonté n'intervient pas : l'instinct, c'est « l'ensemble des facultés d'un organisme qui dépendent du fonctionnement des parties adultes du système nerveux », — l'intelligence, c'est « l'ensemble des facultés d'un organisme qui dépendent du fonctionnement de parties modifiables de ce système ». Dans la seconde partie, il esquisse une théorie du développement de la conscience épiphénomène, parallèle à sa théorie du développement de la vie (vie élémentaire — vie générale), la *conscience somme* se produisant lorsque s'additionnent les atomes, dont une *conscience élémentaire*, fixe et immuable pour chaque espèce d'atomes, est l'épiphénomène : la *mémoire* et *a fortiori* la *raison*, supposent, contre l'hypothèse de Hæckel, des êtres polyplastidaires.

« Physique, garde-toi de la métaphysique! » N'est-ce pas une critique du livre de M. Le Dantec que l'on soit tenté en le fermant de répéter cette exclamation, que l'on aimerait à tenir pour impie? M. Le Dantec veut prouver à la fois que la volonté consciente ne saurait intervenir pour rompre l'enchaînement mécanique

nécessaire des phénomènes, et que la conscience est un simple « épiphénomène témoin », la matière étant donnée d'abord, puis la conscience par-dessus le marché, à titre de « manifestation subjective ». Qui ne voit que ces deux thèses n'ont rien à voir l'une avec l'autre? Ou bien il suffirait d'avoir démontré le déterminisme pour avoir prouvé la vérité du matérialisme.

Essai sur l'art contemporain, par H. Fierens-Gevaert, 1 vol. in-12 de 174 pages, Paris, Alcan, 1897. — Dix études, où l'on regrette l'absence de vues théoriques nouvelles, et, quoique le style en soit passable, l'abus de cette terminologie banale, demi-métaphorique, demi-philosophique, caractéristique de tant d'écrits sur l'art.

L'idée spiritualiste, par Roisel, 1 vol. in-12 de 200 pages; Paris, Alcan, 1896. — Ce petit livre contient toute une réfutation du spiritualisme, fondée sur toute une histoire des religions. Toutes les religions primitives sont nées de la crainte, et de toutes on retrouve les traces dans notre christianisme moderne. Elles ont également inspiré les philosophes, qui ont développé tantôt le dualisme de la doctrine « scythique », tantôt le panthéisme de la doctrine « aryenne ». Mais, en se civilisant, l'humanité tend au seul vrai culte, le « culte de la nature », à la seule vraie philosophie, qui est l'atomisme. Et comment nier, effectivement, que cette doctrine philosophique ne puisse résoudre tous les problèmes, si « pour pouvoir générer l'univers, l'atome doit posséder trois caractères ou trois attributs, qui sont l'étendue ou la matière, le mouvement ou la force, et l'instinct ou la connaissance immédiate? » (p. 124.)

L'Écriture et le Caractère, par Crépieux-Jamin, 1 vol. in-8 de 468 pages, 4e éd., revue et augmentée, Paris, Alcan, 1896. — Si la fin de la science est de substituer, à l'intuition directe, mais confuse, de l'objet, des procédés indirects, des connaissances symboliques et susceptibles d'une application mécanique, l'idéal de la graphologie est bien conforme à l'idéal de la science. Branche de la physiognomonique, la graphologie, qui attira l'attention de Lavater, se réclamait déjà du témoignage approbatif de Leibniz : *Etiam modus scribendi plerumque, nisi a magistro pendet, habet aliquid naturalis temperamenti, imo etiam cum ab eo pendet*; et M. Crépieux-Jamin en énonce excellemment, comme il suit, le principe fondamental : *Il existe un rapport entre le caractère et l'écriture au même titre qu'entre le caractère et le geste, l'écriture pouvant être considérée comme composée par de nombreux petits gestes.* La méthode de M. Crépieux-Jamin diffère de celle de son prédécesseur immédiat, l'abbé Michon, en ce que ce dernier se bornait à cataloguer une série de *signes particuliers indépendants*, à dresser une sorte de dictionnaire, qu'il aurait suffi de feuilleter pour interpréter, immédiatement et infailliblement, n'importe quelle écriture; — tandis que M. Crépieux-Jamin écrit une grammaire plutôt qu'un dictionnaire, distingue des types d'écriture plutôt qu'il n'énumère au hasard des caractères spéciaux, cherche en un mot à définir des *signes généraux*, dont les signes particuliers ne sont que des cas divers, des accidents. — Il est infiniment douteux que la graphologie devienne jamais une science exacte, susceptible d'applications pratiques importantes, que jamais le juge, en condamnant un coupable, le supérieur hiérarchique, au moment d'admettre un employé dans ses bureaux, fasse intervenir le critérium graphologique. Mais, si la graphologie doit rester toujours une simple curiosité scientifique, du moins est-elle, au point de vue philosophique et logique, parfaitement bien fondée.

L'enseignement social à Paris, par Dick May, 1 vol. in-12 de 116 pages, Paris, Arthur Rousseau, 1896. — Petit guide de l'étudiant en sciences sociales. Sont successivement passés en revue : la *Réforme sociale*, la *Science sociale*, le *Musée social*, la *Défense sociale*, les cours des Facultés. — Suit le programme complet des cours du *Collège libre des sciences sociales*, puis un tableau des diverses bibliothèques parisiennes, avec appréciation de leurs ressources, au point de vue des sciences sociales.

Œuvres de Platon, traduites par Victor Cousin, seconde édition par M. Barthélemy-Saint-Hilaire : *Euthyphron, Apologie, Criton, Phédon*, 1 vol. in-8 de 412 pages; Paris, Alcan et Hachette, 1896. — La mort n'a pas permis à M. Barthélemy-Saint-Hilaire, âgé de quatre-vingt-dix ans lorsqu'il entreprit la revision de la traduction Victor Cousin, de mener plus loin son travail. Dans une introduction (*Socrate et Platon, ou le Platonisme*), il glorifie le maître et le disciple, repoussant comme un sacrilège l'hypothèse selon laquelle Platon aurait été autre chose qu'un « secrétaire » posthume de Socrate. « On a répété souvent que Platon avait altéré et embelli les pensées de Socrate; c'est une tradition peu probable. » — Il fait suivre chacun des arguments de V. Cousin d'une « note de l'éditeur », où l'on ne sait ce qu'il faut davantage admirer : la no-

blesse de l'attitude, l'inintelligence philosophique du texte commenté, ou la totale ignorance des travaux de la critique moderne.

Misère de la Philosophie, *réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, par Karl Marx, avec une introduction de Friedrick Engels, 1 vol. in-12 de 201 pages; Paris, Giard et Brière, 1896. — M. G. Sorel déplorait, il y a quelques années, dans la *Revue Philosophique*, que Karl Marx, ayant fondé la « science rationnelle » de l'échange, ne fût ni compris ni connu de ses adversaires. La réimpression de ce petit ouvrage polémique, dont la première édition parut en français en 1847, permettra de mieux connaître la doctrine économique de Marx. La « Misère de la philosophie » a les inconvénients de tous les ouvrages polémiques : elle contient trop d'injures, et pas assez de raisons. Elle en a aussi les avantages : l'auteur définit sa position négativement, par rapport à des doctrines adverses. Il reproche à la philosophie de Proudhon d'être un dogmatisme *moral* — l'idéal social n'étant pas pour Marx dicté par un impératif catégorique, mais étant purement et simplement l'aboutissant naturel d'une évolution historique; — à la doctrine de Ricardo d'être un dogmatisme *statique* — le temps de travail n'est pas la mesure de la valeur, mais tend à devenir, en raison de l'évolution économique de l'humanité, avec une rigueur croissante, la mesure du travail. — Suivent trois appendices : sur Proudhon, sur le socialiste Anglais John Gray, sur le libre-échange — une lettre, un extrait d'ouvrage, et un discours de K. Marx.

Pensée et réalité, *essai d'une réforme de la philosophie critique*, par A. Spir, traduit de l'allemand sur la troisième édition par A. Penjon, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Lille; Travaux et mémoires des facultés de Lille, t. V, mémoire n° 18; Lille, au siège des Facultés, et Paris, Alcan, 1 vol. in-8, de xvi-566 pages. — Il faut remercier M. Penjou d'avoir traduit, et l'Université de Lille d'avoir publié l'œuvre capitale d'un penseur profond, d'un interprète original de l'idée kantienne, que son existence cosmopolite risquait de laisser au ban de toutes les traditions philosophiques nationales, mais que peut-être l'initiative opiniâtre de M. Penjon réussira à faire naturaliser Français.

Les Bases de la Croyance, par A.-J. Balfour, trad. de l'anglais par G. Art, préface de F. Brunetière, 1 vol. in-8, de xlvii-292 pages; Paris, Montgredien et Cie. — L'auteur a beau s'en défendre : il reprend, dans cet ouvrage, la tactique sceptique qui consiste à arguer de l'impossibilité d'une philosophie rationnelle à la nécessité d'une théologie suprarationnelle. Il renvoie dos à dos le *naturalisme* et l'*idéalisme*, puis, confondant à plaisir les deux termes *naturalisme* et *rationalisme*, démontre que le nombre des croyances raisonnées, chez la plupart des hommes, est infiniment petit par rapport au nombre des croyances de tradition, de sentiment, d'autorité. Des premières l'homme peut à la rigueur se passer : il a quelquefois intérêt à s'en passer, car elles sont souvent destructives et dangereuses; des secondes il ne saurait se passer : la croyance à la réalité d'un monde matériel indépendant n'est-elle pas, par exemple, une croyance irrationnelle, et pourtant nécessaire? D'où une présomption en faveur de la théologie, qui se réclame de la tradition et de l'autorité, non de l'évidence rationnelle; et ce principe absolument indéterminé de « l'autorité » aboutit donc en fin de compte à un système de dogmes parfaitement déterminé, la théologie chrétienne, protestante et anglicane.

Cet ouvrage pouvant être considéré comme un indice de la « faillite de la science », M. Brunetière l'a fait précéder d'une préface. De cette préface, il ressort : 1° que M. Brunetière ne croit pas, ne va pas « jusqu'au seuil du temple »; 2° que la foi, la croyance, est un phénomène psychologique dont le caractère est purement irrationnel et absurde : « Le baromètre monte, mais je *crois* qu'il va pleuvoir ». Voilà les incroyants bien avancés, et les croyants bien édifiés. — Signalons à l'attention de M. Brunetière un lapsus regrettable, p. xiv, l. 14.

L'Emploi de la vie, par sir John Lubbock, traduit par Émile Hovelacque; Félix Alcan, 1897, 1 vol. in-18, 210 p. — *L'Emploi de la vie* est une suite ou, si l'on aime mieux, une sorte de réédition du fameux *Bonheur de vivre*. Il n'y avait pas de raisons pour que ce volume s'ajoutât aux précédents, — comme il n'y en a pas pour qu'un nouveau ne s'ajoute pas, bientôt, à celui-ci. C'est toujours la même sagesse, prodiguant des conseils pratiques analogues sur la Récréation, sur la Santé, sur l'Argent, sur l'Éducation nationale, sur l'Education individuelle, sur le Devoir social, etc., etc. Ces conseils multiples, auxquels il ne faut pas d'ailleurs demander d'autre unité que celle d'une bonne humeur et d'une bonne volonté systématiques, servent de prétexte à une infinité de citations hétérogènes. Avec un éclectisme outrancier, sir John Lubbock cite ensemble Salomon et Lucien, Hippocrate et Lily,

Descartes et Lord Chesterfield, Montaigne et saint Timothée. Si ce défilé manque totalement de charme, ce qu'il faut avouer franchement, peut-être ne manque-t-il pas totalement d'utilité. Le spectacle en est du moins consolant, — s'il est vrai que tant de moralistes différents, sous des cieux si divers, ont tous dit à peu près la même chose et tous ont conspiré pour nous prescrire une sorte de vertu à l'anglaise, pratique, heureuse, bien portante.

La femme criminelle et la prostituée, par C. Lombroso et G. Ferrero (trad. de *Louise Meille*); 1 vol. in-8 xvi-679 p. avec treize planches hors texte Paris, Alcan, 1895. — MM. Lombroso et Ferrero appliquent à la femme la méthode que le premier a jadis appliquée à l'homme criminel. Cette méthode se présente comme un empirisme pur et simple : « L'observation à outrance des faits est l'unique secret de nos triomphes sur nos adversaires *a priori* (p. vii). » Mais les auteurs ne se bornent pas à l'observation des faits réels; ils y joignent les faits imaginaires : on a la stupéfaction de trouver, au milieu de statistiques et d'expériences physiologiques, des proverbes populaires ou des citations de Zola, de Balzac, des Goncourt. Un chapitre sur la sensibilité féminine se termine par cette observation dont on appréciera la valeur scientifique : « Le *poète* Moore avait également observé que les ladies pouvaient boire le thé à des degrés de chaleur insupportables aux hommes » (p. 653). L'absence la plus complète de toute critique, voilà ce qui caractérise la méthode empirique de MM. Lombroso et Ferrero.

Pourtant, si l'on retranche de ce gros livre tous les détails fournis par une érudition facile et inutile, on trouve parfois des faits observés par une méthode plus intéressante. Les auteurs ont renoncé aux mensurations de l'anthropologie courante : elles donnent, disent-ils, des résultats insignifiants : peu importe la moyenne des indices céphaliques; ce qu'il faut étudier, ce sont les tares physiologiques des criminels. Mais cette étude conduit à des résultats déconcertants : il n'y a guère de type criminel pour la femme. On peut se demander par suite s'il était prudent de reprocher à l'anthropométrie la vanité de ses résultats. On se demande surtout comment les auteurs, après avoir avoué la rareté du type criminel chez la femme, peuvent parler de criminelles-nées et de prostituées-nées, et, en fait, dans tous les exemples qu'ils présentent, on reconnaît des femmes habituées au crime; mais rien ne prouve qu'elles y étaient condamnées par des dispositions congénitales. Au contraire, les auteurs nous donnent eux-mêmes, dans la plupart des cas, l'occasion qui a engendré l'habitude du crime et de la prostitution : les criminelles-nées sont classées, par Lombroso et Ferrero, d'après le motif ou la circonstance qui les a poussées : vengeance, haine, amour, avidité pour les unes; absence de famille, alcoolisme, cupidité pour les autres. Ces causes agissent non pas avant leur naissance, mais durant leur vie : ce n'est donc pas la nature, mais l'habitude qui donne à ces femmes leur caractère.

La compilation des faits est trop hâtive pour que leur explication soit définitive. Parfois les auteurs ne cherchent même pas d'explication. Ils trouvent par exemple que la femme a le goût moins sensible que l'homme; mais cette règle comporte une exception : la femme distingue plus facilement que l'homme le goût des liqueurs sucrées. Cette exception n'est pas expliquée : elle nuit à la thèse générale, car elle suggère l'idée que les différences de sensibilité entre l'homme et la femme viennent de l'éducation, non de la nature. On voit, par ce détail, comment les faits embarrassants sont écartés par les auteurs. — Dans d'autres cas, au contraire, leurs explications sont ingénieuses : l'antinomie qui existe entre la cruauté et la pité féminines est résolue, sinon d'une manière indiscutable, du moins d'une manière vraisemblable, par les changements que la maternité apporte dans le caractère de la femme. La rareté du type criminel chez la femme est expliquée par le fait que l'organisme féminin est plus voisin de la moyenne de l'espèce que l'organisme masculin : les anomalies y sont donc moins fréquentes. Cette théorie, si elle n'est pas très explicative, constate du moins un fait intéressant. — Mais si quelques détails séduisent le lecteur, le défilé incohérent de faits quelconques le laisse indifférent : sans chercher une hypothèse *a priori*, MM. Lombroso et Ferrero auraient pu trouver, dans un examen plus minutieux des faits, une explication plus précise, « unique secret des triomphes » scientifiques.

Kategorienlehre, par Édouard von Hartmann, 1 vol. in-8 de xv-556 pages, Leipzig, Haacke, 1896. — Le problème fondamental de la métaphysique allemande en ce siècle est celui que soulève l'opposition, dans l'univers, d'un élément rationnel et logique, et d'un autre élément, illogique et absurde. Chez Hegel, l'illogique, le contingent n'est que l'apparence, le principe idéal, au contraire, est l'absolu; pour Schopenhauer, inversement, c'est la volonté absurde qui est érigée en

absolu. Une tentative de conciliation a été poursuivie par M. de Hartmann, dans tous ses ouvrages, et en particulier dans la « Doctrine des catégories » qu'il nous donne aujourd'hui, ouvrage qui est, nous dit-il dans un Avant-Propos, à sa « Philosophie de l'Inconscient » ce que la « Logique » de Hegel est à la « Phénoménologie ». M. de Hartmann distingue, dans les choses, trois sphères : subjective et idéale (les consciences individuelles), objective et réelle (la nature), métaphysique (l'esprit inconscient), et cherche tour à tour la valeur, l'applicabilité de toutes les catégories dans ces trois sphères. La table des catégories, ou fonctions inconscientes de synthèse intellectuelle, que d'ailleurs il ne prétend ni arrêter *ne varietur*, ni épuiser dans sa totalité, ne coïncide pas avec la table kantienne : elle comprend, outre un certain nombre des « catégories », les « formes de l'intuition », et certains « principes ». — De plus toutes les catégories ne subissent pas le même traitement et ne sont pas toutes, au même titre, restreintes au monde des phénomènes. Par exemple, l'*intensité* (une des catégories de l'idée perception) implique la notion d'action volontaire : or il y a une Volonté absolue; la spatialité (catégorie de l'intuition) est au contraire, le contenu primitif de l'idée; mais, dans le système de M. de Hartmann, l'Idée hégélienne est un absolu comme la volonté schopenhauerienne. De même encore, pour considérer les trois « catégories de la pensée spéculative », la *causalité* est une catégorie qui ne trouve d'application que dans l'ordre des phénomènes; la *finalité* suppose encore une relation entre l'*antilogique* (la volonté, la contingence) et le *logique* (la fin, l'idée); l'opposition de ces deux termes ne se trouvant résolue que par la troisième catégorie, la *substantialité*, relation du *logique* (l'attribut) à l'*alogique* (la substance), l'alogique servant de conciliation entre le *logique* et l'*antilogique* dans l'univers. — Conception, à plusieurs égards critiquable de la catégorie : car l'optimisme de Hegel, en plaçant comme on l'a dit, l'absolu, le *noumène*, dans la catégorie kantienne, imposait du moins à la pensée humaine le *devoir* de chercher des catégories, de résoudre le contingent, le naturel, en éléments logiques et rationnels; en plaçant le principe de la conciliation universelle au delà même des deux termes du problème : la catégorie formelle et la matière de la catégorie, la doctrine de M. de Hartmann court risque de donner à ceux qu'il convaincra une fausse satisfaction intellectuelle peut-être trop voisine du quiétisme, trop semblable à un arrêt du travail de l'intelligence.

System der Werttheorie, I Band, *Allgemeine Werttheorie*; **Psychologie des Begehrens**, von Ch. von Ehrenfels, 1 vol. in-8, xxiv-277 p. — Leipzig, Reisland. L'auteur remarque l'importance théorique et pratique de la notion de valeur (elle est, par exemple, l'âme de la doctrine marxiste) et il se propose de chercher pourquoi nous attribuons de la valeur aux objets et aux actions. Son étude doit embrasser toutes les espèces de valeurs : la valeur morale des actes comme la valeur économique des choses. Mais il ne publie aujourd'hui que sa théorie de la valeur en général. Sa thèse capitale, c'est que la valeur dépend de nos désirs. Les choses n'ont pas de valeur objective. « Nous ne désirons pas une chose parce que nous lui reconnaissons une valeur, mais nous lui attribuons une valeur parce que nous la désirons. » L'étude psychologique du désir doit donc donner le principe de la théorie de la valeur. Nous nous bornons à indiquer cette thèse, la *Revue* devant publier une analyse plus complète du livre de Ehrenfels.

Das Ideal des « Ewigen Friedens » und die soziale Fraze, *zwei Vorträge*, von Dr Ludwig Stein, ord. Professor der Philosophie an der Universität Bern, 1 vol. in-12 de 65 pages, Berlin, Reimer, 1896. — Le rêve que Kant avait formé, à la fin du siècle dernier, en moraliste, M. L. Stein le remet à point, en « sociologue ». Peu importe si ce sera pacifiquement, ou au prix d'une guerre, la paix européenne sera prochainement réalisée : singulier fatalisme, par parenthèse, et qui ne ressemble que de loin au véritable déterminisme scientifique. Peu importe si ce sera par l'érosion des côtes, ou par un affaissement de terrain, je sais que ce terrain sera bientôt recouvert par les flots : vous n'en savez rien, à moins de savoir si les côtes sont rongées, ou si le terrain s'affaisse. Elle se réaliserait sans guerre, poursuit M. Stein, n'était le génie turbulent, et surtout l'esprit mauvais, démocratique, qui anime la France : si donc toutes les nations d'Europe étaient gouvernées par des Louis XIV, des Napoléon, des Bismarck, la solution pacifique de toutes les questions internationales serait, à en croire M. Stein, très avancée! D'ailleurs M. Stein ne prévoit ni ne désire la suppression du service militaire obligatoire, dont il chante les louanges, et qui restera nécessaire pour assurer à l'Europe pacifiée, avec les vertus et la force nécessaires, la domination sur le reste du globe; — et ne prévoit ni ne

désire la fin des luttes de classes, à l'intérieur des mêmes nations. Tentant une conciliation de la loi de Tarde et de la loi de Dürkheim, il pense que « la polarité sociologique consiste en ceci que les *groupes* tendent à une unification de plus en plus compréhensive, tandis que les *individus* se séparent les uns des autres psychologiquement d'une manière toujours plus accusée ». La lutte subsistera, heureusement pour la race; seulement elle perdra la forme de la guerre.

Philosophy of Theism, *being the Gifford lectures delivered before the University of Edinburgh*, in 1895-96, second Series, par Alexander Campbell Fraser, LL. D., 1 vol. in-8 de XIII-283 pages, Edinbourg et Londres, Blackwood, 1896. — Dix leçons de « théologie naturelle »; cinq sont consacrées au problème de l'existence divine, cinq au problème du mal. La méthode employée est semi-spéculative, semi-morale. La croyance à la succession régulière des causes et des effets dans la nature implique la croyance à un ordre divin des choses : d'où une confirmation de la foi morale en un Dieu personnel et rémunérateur; — l'ordre de la nature est lui-même un miracle, le plus grand de tous; d'où la possibilité du miracle, entendu comme dérogation à l'ordre naturel. Cette méthode est-elle très sûre, rationnellement? N'est-elle pas plus précieuse pour le sermonnaire que pour le philosophe? Pourquoi (p. 62) M. Campbell Fraser attribue-t-il à Locke la preuve de Dieu *a contingentia mei*, que Locke a copiée chez Descartes?

Personalism i Projectivism f Metaphisiké Lotsé, par J. Ozé, 1 volume in-8 de VIII-476 p., Jourieff (Derpt), chez Matissenne, 1896. — M. Ozé qualifie projectiviste toute doctrine qui transporte et projette dans le non-moi des qualités, des déterminations propres au moi : sont projectivistes l'opinion commune qui attribue aux objets extérieurs la couleur ou la résistance et la thèse philosophique qui leur accorde l'existence substantielle. Le terme personnalisme s'applique aux doctrines qui, en donnant le moi pour une substance, s'appliquent à une critique sévère de la connaissance objective. M. Ozé étudie à ce double point de vue l'œuvre de Lotze; l'écrivain russe en expose les principes avec plus de clarté que Lotze lui-même ne l'avait fait. Seul, le moi semble posséder la substantialité parce qu'il peut, par le fait de conscience, ramener à l'unité la diversité de ses états; l'univers matériel ne se compose pas de substances : il n'existe que des rapports ou plutôt des correspondances d'actions entre des points métaphysiques, sans rapport de causalité entre eux. La régularité des phénomènes de la nature nous oblige à considérer le monde comme l'existence d'un Être absolu; les actions réciproques des choses, dès lors parfaitement compréhensibles, deviennent les modifications internes de cet Être, et, comme la conscience est pour nous condition de la substantialité, nous le douerons de conscience. Les lois mécaniques nous apparaissent comme des manifestations de sa volonté souveraine. M. Ozé ne consacre qu'un chapitre à la critique de ce système; il présente des observations justes, mais on regrette qu'il n'ait point signalé toutes les difficultés de cette doctrine. Cette hypothèse ne rend compte de rien; il s'agit de montrer comment se concilient l'un et le divers, le devenir et le permanent dans le sein d'un être quelconque. Que l'on suppose une pluralité d'objets distincts ou un être dans lequel nous percevons des parties, le problème reste le même. M. Ozé a du reste si bien présenté les objections de Lotze contre cette conciliation qu'elles se représentent à l'esprit, dès que nous entendons parler de l'Être absolu. M. Ozé voulait-il écarter ce genre d'observations, que ne reprenait-il pour son compte cette critique assez directe? Mais s'il ne se proposait que de faire connaître l'ensemble des travaux de Lotze, de les exposer avec méthode et avec érudition, il a parfaitement réussi.

REVUES

Archiv für systematische Philosophie (1896). — L'ensemble des articles ne révèle ni unité de recherches, ni unité d'esprit. Les théories varient de l'hégélianisme à l'empirisme; les sujets traités vont de l'ontologie pure aux questions sociales, où domine l'influence du récent livre de Stammler (*Wirthschaft und Recht*). Le compte rendu de Tönnies sur les publications sociologiques de 1893-94 débute par une claire exposition des sources de la sociologie contemporaine; l'auteur lutte pour introduire le meilleur du marxisme dans l'enseignement officiel; mais les idées de Lewis H. Morgan le rendent injuste pour tout livre contraire, comme celui de Westermarck, à l'hypothèse du communisme et de la promiscuité primitive. Le compte rendu des publications théologiques, par A. Baur, ne signale aucune spéculation originale, mais une série de discussions et de compromis entre les doctrines opposées qui font de la foi une connaissance ou la réduisent au sentiment.

Ier Trimestre. — I. Stadler (*Classification des sciences*), critique la « classification dans toutes les dimensions » tentée par Raoul de la Grasserie, puis celle de Wundt, calquée sur « le développement naturel de la division du travail ». Suivant une vue de Kirchhoff il définit toute science : une *description* complète et simple des phénomènes, procédant par *comparaison* et *dénomination*, et mesurant son exactitude au *sentiment* de sécurité intellectuelle qu'elle engendre. Il ramène à ce type la recherche même des causes; prétend ne fonder la division des sciences que sur la diversité de leurs objets; — mais réintroduit indûment celle des « points de vue ». De là résulte un tableau exact, parce qu'il ne s'écarte pas des classifications courantes; mais pourquoi inscrire l'économie politique au titre « Téléologie? »

II. R. Lehmann (*Psychologie de la Métaphysique*) part d'un système-type, celui de Schopenhauer, où il a raison de voir plus qu'une *cosmologie*. La part respective des facteurs intellectuels et sentimentaux dans la position et les solutions des problèmes métaphysiques, — les rapports de la métaphysique et des religions, — l'évolution qui transporte les émotions attachées d'abord à une doctrine sur des doctrines très différentes, sont établis par le témoignage, un peu sommaire, de l'histoire. — Mais une théorie des motifs du développement métaphysique peut-elle se dégager d'une métaphysique latente qui en infirme les résultats? Pour éviter tout jugement partial, une connaissance de l'esprit métaphysique devrait être, au lieu d'abstraite, intuitive, et ne pas relever de la science, mais de l'art.

III. Dittenberger (*Sur la loi psychophysique*) développe et contrôle avec soin les formules analytiques de la loi de Weber et de ses corollaires. Il montre qu'on ne saurait passer de cette loi à la loi logarithmique de Fechner sans introduire des infiniment petits de sensation et d'excitation; mais l'expérience dément une telle continuité. Dittenberger discute ensuite les objections élevées contre toute relation mathématique entre excitation et sensation, et les interprétations purement physiques ou physiologiques, ou psychologiques, de la loi de Weber.

IV. Christian d'Ehrenfels (*De la définition de la valeur à la loi de motivation*) redouble les difficultés inhérentes à toute théorie psychologique de la valeur, en introduisant l'idée d'objet, au lieu de se renfermer dans les faits de conscience. De plus, partant du principe contestable de la tendance au bonheur, il croit déterminer la valeur d'un objet par son rapport au plaisir et au déplaisir sentis et imaginés; mais ce ne sont là que des signes, souvent variables et trompeurs (v. Ribot), de la tendance et du désir. L'auteur pose le désir même comme « un cas spécial du cours des représentations »; mais la psychologie affective va démentant de plus en plus ce principe herbartien.

IIe Trimestre. — I. Jules Bergmann (*Le concept d'existence et la conscience du Moi*) éclaire l'idée d'une existence indépendante de la pensée par des développements logiques que ses citations de Hume et de Kant, mieux comprises, lui auraient épargnés; plus intéressante est (*3e trimestre*) sa discussion de la théorie du Moi chez Fichte et Herbart. D'après lui, l'être est posé avec chaque représentation, mais n'appartient à un objet que s'il fait partie intégrante de sa compréhension, — non, à vrai dire, comme un prédicat, mais comme une détermination qui est, à l'ensemble des prédicats, dans le rapport du général au particulier. Cette détermination n'est pas la même, selon qu'il s'agit d'une chose, du monde, ou du Moi. L'existence d'une chose consiste dans sa propriété d'être une partie du monde existant; — l'existence du monde, dans celle d'être le Tout contenant mon Moi qui le pense comme existant; l'existence enfin de mon Moi, dans l'identité du Moi, objet de ma conscience, avec le Moi, sujet; ou, en dernière analyse, dans ma conscience de moi.

II. M. J. Monrad (*Idée et Personnalité*), encore soucieux, au bout de cinquante ans, de dépasser la philosophie positive de Schelling (1842), oppose au Dieu conçu comme pure contingence, un Dieu qui tient à la fois de Platon, d'Aristote, de Hegel, tous les attributs de la pensée : Intelligible, Intelligence, union de l'Idée absolue et de la Personnalité parfaite.

III. Toutes les difficultés que F. Staudinger (*Sur quelques points capitaux de la philosophie kantienne*) relève dans la critique de la raison pure, viennent de ce que, confrontant sans cesse les définitions kantiennes avec celles du réalisme et du sens commun, il transforme les oppositions ainsi découvertes en contradictions internes, aidé d'ailleurs par l'ambiguïté de telle ou telle phrase isolée.

Staudinger examine ensuite la théorie d'une *causalité de la liberté* qui reste si obscure dans la Critique de la Raison pratique. Ses objections sont assez pénétrantes pour provoquer une réplique de Natorp (la loi morale est-elle une loi naturelle?). A la différence des criticistes français, le néo-kantisme allemand (Cohen, Natorp

étend la loi de causalité à toutes les actions humaines, sans exception. Dès lors la loi morale ne se distinguera plus de toute autre que par le caractère de *motivation* propre à la volonté. La volonté ne subit la causalité qu'en se posant des fins; les causes qui poussent à l'unification de la connaissance amènent à concevoir un seul *royaume des fins*; cet idéal individuel doit enfin être concilié avec ceux des autres individus; et c'est, la dit Staudinger, le point où la notion de société force à dépasser la morale de Kant. La loi morale est une loi naturelle, la loi de conciliation entre les fins de volontés nécessairement déterminées. Natorp maintient pourtant l'originalité du vouloir, différent de la causalité mécanique, et de la loi morale, différente des lois physiques. C'est de la loi logique qu'il préfère la rapprocher : l'idée de fin (τέλος) ne s'appliquant correctement qu'à une fin dernière, les diverses formes de l'idée morale ne sont pas autant d'idéaux pareillement légitimes, mais des approximations de la moralité absolue. Celle-ci réside dans l'accord de la volonté avec soi-même, et dans les vertus qui s'en déduisent immédiatement.

IV. Ludwig Stein (*Transformations du concept de propriété*) conçoit la propriété comme « produit de l'évolution sociale », donc comme changeante et non stable. Il montre par l'histoire comment se sont amoindris les droits du maître sur l'esclave, du créancier sur le débiteur, et comment l'usage des choses possédées a été chargé peu à peu de restrictions et de servitudes au profit de la communauté. En même temps que le concept de propriété croissait en extension, jusqu'à s'appliquer dans les villes à l'eau, à l'air, à la lumière, il diminuait en compréhension. Ainsi, à la main-mise concrète d'un individu sur une chose, a succédé le droit abstrait, impersonnel, de quelques sociétés restreintes, sur les profits du travail collectif. Et ce que cette notion juridique a d'artificiel aide à sentir ce qu'elle a d'injuste. Pourtant l'auteur se plaint de l'indifférence des masses à l'égard des progrès accomplis, et parle de contrat libre entre ouvrier et patron.

IIIe trimestre. — I. Natorp (*Esquisse d'une théorie de l'éducation de la volonté, IIIe partie*) applique à la morale sociale le principe de l'accord de la volonté avec soi-même et la distinction des trois formes d'activité : instinct, volonté, raison. Aussi, entre les deux termes admis par Stammler, le travail producteur — matière — et le droit — forme de la société —, il intercale l'organisation technique du travail qui seule provoque le besoin d'une réglementation morale. Aux trois degrés d'activité correspondent trois classes ou plutôt trois états, que relie une continuité de plus en plus parfaite. La classe éducatrice doit diriger la société, selon la loi fondamentale de la conscience, vers l'unité de fin.

II. Benno Erdmann (*Fondements psychologiques des rapports du langage à la pensée*) donne un bref historique et une bonne analyse du problème. Toutes les relations possibles entre les éléments acoustiques, moteurs, optiques, graphiques et significatifs du langage, sont représentées en un tableau, qui pourtant ne répond pas encore au détail de l'expérience, s'il est vrai que jamais une de ces relations n'apparaît isolément. Pourquoi l'auteur fonde-t-il son explication sur le schéma psychiatrique de Wernicke, tout en avouant que même de plus compliqués (Charcot) ne rejoignent encore pas la réalité?

IVe trimestre. — Bergmann (*Théorie du complementum possibilitatis chez Wolf*) montre la contradiction impliquée dans l'effort de Wolf pour maintenir la différence entre le possible et le réel, tout en définissant comme réel tout objet complètement déterminé. L'objet de cette critique est dogmatique; mais l'intérêt en demeure historique; aussi est-il à regretter que la théorie de Wolf soit isolée de celle de Leibniz, qu'elle reproduit, et de celle de Kant, qu'elle a contribué à provoquer.

II. Charlier (*Le monde est-il fini ou infini dans l'espace et dans le temps?*) demande une réponse à la métaphysique, — aux principes de la science; — et à l'expérience. La discussion de Kant et de Spencer n'est ni complète, ni profonde. Comment le principe de la conservation de la matière, présenté comme une loi expérimentale, peut-il prouver l'infinité dans le temps? Et la limitation du monde dans l'espace est-elle *démontrée,* parce que toutes les nébuleuses se rattachent à la voie lactée?

PRIX WELBY

Une modification aux conditions du concours : les envois des concurrents seront reçus jusqu'au 1er janvier 1898.

Une addition à la liste des membres du jury : la France sera représentée sur cette liste par M. Émile Boirac, docteur ès-lettres, professeur agrégé de philosophie, 27, rue de Berlin, Paris.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE MARS 1897)

LIVRES NOUVEAUX

Principes de Métaphysique et de Psychologie, leçons professées à la Faculté des lettres de Paris, 1888-94, par P. Janet, 2 vol. in-8 de VIII-650 et 620 pages. Paris, Delagrave.

C'est avec une véritable reconnaissance que nous devons accepter ce « testament » d'un penseur dont la vie a été consacrée tout entière à la recherche philosophique et dont l'esprit curieux et ouvert n'est demeuré étranger à aucun des problèmes essentiels de la métaphysique, de la psychologie et de la morale.

Les vingt premières leçons (introduction à la science philosophique) traitent de l'essence de la philosophie et de ses rapports avec les différents ordres de la connaissance, avec la théologie d'une part, et d'autre part avec diverses sciences. — Le livre premier (de l'Esprit) s'ouvre par une discussion du problème de la responsabilité philosophique (à propos du *Disciple* de P. Bourget) et s'achève par l'examen des problèmes relatifs à la théorie de la connaissance. Le second livre est consacré aux passions ; le troisième livre à la volonté ; le quatrième à Dieu, considéré dans son idée et dans son rapport avec le monde et avec l'homme ; le cinquième au problème de la réalité du monde extérieur ; le sixième à l'idéalisme sous ses diverses formes. Dans un appendice, qui est la partie la plus actuelle et non pas la moins intéressante de l'ouvrage, M. Janet publie une série d'études critiques sur les principaux philosophes de la France contemporaine. — Un même esprit anime toutes les parties de cet ouvrage, considérable par le nombre de problèmes discutés : esprit de mesure et d'impartialité, d'indépendance et de tolérance.

Essai sur les fondements de la connaissance mystique, par E. Récéjac, docteur ès lettres. Alcan, 1897 ; 1 vol. in-8, 306 pages.

M. Récéjac, dans cette thèse de doctorat, a entrepris d'établir la réalité, et de déterminer les caractères de la connaissance, ou plutôt de l'expérience mystique. Le compte rendu de la soutenance, que l'on trouvera plus loin, donnera une idée assez exacte de ce travail : bornons-nous à en résumer l'idée essentielle. — L'empirisme, le positivisme et le criticisme, loin d'écarter l'Absolu, nous amènent à le poser, mais à le poser comme inconnaissable.

M. Récéjac est d'accord avec les kantiens pour condamner les tentatives du rationalisme, et admet avec eux que l'Absolu ne peut entrer dans la conscience que par des voies dialectiques. Mais l'entendement pur est-il le tout de la conscience ? Le tort du criticisme a été de tenir la vérité « étroitement renfermée dans la conscience rationnelle » ; il faut au contraire, et c'est là le fondement du mysticisme, « laisser la vérité se faire *dans la conscience totale* ». (p. 26). Qu'est-ce donc qui caractérise le fait mystique ? C'est une expérience de l'Absolu, que nous prenons dans notre liberté, qui est ce qu'il y a d'infini, de divin en nous : là nous saisissons « un être tout à la fois *excessif* et *identique* au moi : il est assez grand pour que ce soit Dieu ; il est assez intérieur pour que ce soit moi » (p. 46). — Dans cet état, ce n'est pas une faculté spéciale qui s'exerce, « c'est tout l'esprit » (p, 112). De là vient que l'Absolu s'exprime en nous avec des éléments empruntés à la conscience empirique, et qui deviennent alors des symboles. La connaissance mystique est donc essentiellement symbolique. Ces symboles sont d'ailleurs absolument quelconques ; ils sont, par eux-mêmes, indifférents à ce qu'ils expriment : ils ne peuvent donc être détachés de la conscience du mystique pour prendre une valeur

objective et devenir des rites, des dogmes, des sacrements. — M. Récéjac met les actes moraux au nombre des symboles qui expriment l'Absolu. La moralité a sa source dans l'inspiration mystique : c'est l'action de l'Absolu en nous, qui seule peut expliquer les faits de désintéressement complet, de pure bonté ; c'est en nous tournant vers l'Absolu qui est au fond de nous, et non en suivant les impératifs du dogmatisme et les préceptes de l'empirisme, que nous agissons moralement.

C'est là un effort curieux pour définir psychologiquement et pour justifier métaphysiquement le mysticisme. M. Récéjac a-t-il atteint ce double but ? Nous n'oserions l'affirmer. — 1° Il réduit le fait mystique à un symbolisme incommunicable. Or, il semble bien que les symboles n'aient jamais été pour les vrais mystiques qu'une préparation à l'extase, à l'intuition directe et adéquate de Dieu. Aussi bien, pourquoi M. Récéjac a-t-il cherché les éléments de son étude psychologique chez saint Augustin plutôt que chez Plotin, sainte Thérèse, Jacob Bœhme ou maître Eckart ? Saint Augustin n'a été qu'un demi-mystique, et M. Récéjac cite de lui (p. 133, note) une admirable page, qui témoigne précisément, croyons-nous, de ses vains efforts pour arriver à l'intuition mystique : « Je me suis efforcé de saisir Dieu, dit-il, dans ma propre intelligence, au-dessus de toutes les images des choses ; mais au moment où j'arrivais à ce siège de l'être, je ne pus fixer mon regard, et impuissant je retombais dans les pensées vulgaires. » (*Conf.* x, 7). — 2° Défini d'une façon aussi incomplète, le mysticisme a-t-il l'intérêt que M. Récéjac lui attribue ? Pour les Alexandrins ou pour Jacob Bœhme, l'extase constituait une connaissance véritable de l'Absolu, susceptible de prendre la forme d'une explication systématique de la genèse des choses. Les symboles mystiques de M. Récéjac ne donnent au contraire qu'une expérience toute personnelle et incommunicable de l'Absolu. Cette intuition privilégiée ne saurait donc, pour lui, ni fonder une métaphysique ni même apporter aucune lumière à la métaphysique. Mais on peut se demander de plus si cette intuition répond bien à son objet, si c'est bien l'Absolu qu'elle donne à la conscience du mystique sous un revêtement de symboles. En pressant un peu la pensée de M. Récéjac, on s'apercevrait sans peine que, selon lui, les symboles ne sont pas véritablement des « expressions de l'Absolu » : ils traduisent bien plutôt les efforts de l'Imagination pour se représenter un Absolu qui échappe complètement à l'intuition. « Le caractère mystique des symboles doit être ainsi défini : un *effort* pour concevoir l'Absolu dans une représentation adéquate, *non à l'Absolu*, qui est inconnaissable, *mais à notre propre conscience* » (p. 130). N'est-ce pas là la définition de l'anthropomorphisme ? Et ne sommes-nous pas ainsi aux antipodes de ce que l'on entend d'ordinaire par mysticisme ?

Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire par Auguste Sabatier, professeur de l'Université de Paris, doyen de la Faculté de théologie protestante, 1 vol. in-8 de xvi-412 pages. Paris, Fischbacher.

Christianity and Idealism, par John Watson, professor of moral philosophy in Queen's University, Kingston, Canada, 1 vol. in-8 de xxxiii-216 pages. New-York, Macmillan.

L'idée religieuse est une idée confuse, et les progrès de la réflexion tendent à la détruire. Mais l'idée confuse ne se laissera jamais totalement réduire en idées distinctes : d'où la nécessité, périodique, d'une autre démarche de la raison : la réflexion travaille à organiser l'idée confuse, à refondre les religions existantes sur le plan des plus récentes découvertes dans l'ordre philosophique, scientifique et moral. Le catholicisme n'avoue pas la nécessité de ce travail de refonte des dogmes ; le protestantisme, tout au moins sous sa forme libérale, proclame qu'il y a là une obligation pour la conscience religieuse. Nous assistons aujourd'hui à deux tentatives de ce genre, dues à deux protestants, l'un Français, l'autre Américain.

M. Sabatier cherche à réaliser l'accord entre la dogmatique chrétienne et les derniers résultats de ce qu'il appelle « la méthode psychologique et historique ». Ce qu'il appelle psychologie, ce n'est d'ailleurs pas la psychologie soit associationiste, soit positive ; c'est une psychologie rationnelle, avec des éléments kantiens, qui, mettant en lumière l'opposition, chez chacun de nous, d'un moi empirique et d'un moi rationnel, nous révèle l'essence même de la vie religieuse. Quant au produit de la méthode historique, c'est la théorie évolutioniste : M. Sabatier réimprime à ce sujet une conférence théologique qui avait fait sensation il y a quelques années, où il affirme la nécessité pour la dogmatique chrétienne d'*évoluer*. Remarquons cependant que cette évolution doit constituer un progrès (la religion est, nous dit M. Sabatier, dans son essence, *progressive*, *téléologique*, *symbolique*) ; or ce n'est pas l'histoire, c'est l'interprétation rationnelle des don-

nées de l'histoire qui peut seule nous dire si, où il y a évolution, il y a décadence ou progrès. Les mots « psychologie » et « histoire », dans le titre du livre de M. Sabatier, prêtent donc à une équivoque, que peut seule lever la lecture de l'ouvrage. Le vrai titre serait, à notre sens : « Philosophie de la Religion conforme à la doctrine de Kant et de Fichte ».

M. Watson, dans une série de conférences prononcées devant le public de l'Université de Californie, insiste sur le caractère synthétique du vrai Christianisme : il démontre, dans la première partie de son cours, que le Christianmise se doit à lui-même de l'emporter en compréhension sur l'idéal hellénique, sur l'idéal judaïque, et sur l'idéal scolastique. Dans la seconde partie, plus spéculative, il plaide la cause de l'idéalisme, en particulier contre les agnostiques et les évolutionistes, et termine par cette déclaration, où retentit comme un lointain écho de la théologie hégélienne. « Le Christianisme d'aujourd'hui doit s'affranchir de la conception étroite de la vie par laquelle le Protestantisme a tendu à limiter son principe. Il doit reconnaître que l'idéal de l'humanité chrétienne comprend en soi l'idéal grec de pensée claire et de beauté, aussi bien que l'idéal judaïque de justice, et l'idéal romain de légalité et d'ordre, les harmonisant tous par l'esprit divin de l'amour de Dieu et de l'homme, sur la base de ce libre esprit qui nous est venu principalement de nos ancêtres teutoniques. »

L'éducation intellectuelle dès le berceau, par Bernard Pérez, 1 vol. in-8 de 340 pages. Paris, Alcan.

Dans cet ouvrage, destiné à compléter son premier ouvrage sur « l'Éducation morale dès le berceau », M. Pérez étudie successivement l'éducation des sens (y compris la motilité et la phonation), de la mémoire, de l'attention, de l'abstraction et de la généralisation, de la comparaison, du jugement, du raisonnement, de l'imagination; suivent des chapitres sur le dessin, la musique, le sentiment de la nature, la tendance dramatique, la composition littéraire. L'auteur se place constamment au point de vue pratique; c'est donc surtout pour les éducateurs et les pédagogues pratiques que son ouvrage présente de l'intérêt et de l'utilité.

La question morale à la fin du XIXe siècle, par Paul Dupuy, professeur à la Faculté de Médecine de Bordeaux, 1 vol. in-8 de 452 pages. Paris, Reinwald.

On pourrait reprocher à M. P. Dupuy son inexpérience du métier d'écrivain : mais ce ne serait là qu'un reproche tout extérieur, et la gaucherie d'expression et de composition d'un homme qui n'a pas passé par l'école aurait son charme, si M. Dupuy savait conclure, et ne paraissait pas avoir plié sous le poids de ses connaissances et de ses lectures. L'*Introduction* est consacrée à la philosophie de la nature et au problème de la vie, et M. Dupuy démontre bien l'impuissance, au moins actuelle, des méthodes scientifiques à trancher le problème, mais il ne conclut pas, et nous laisse en face d'un problème. Puis M. Dupuy, après un examen rapide de nos origines morales, judaïque et gréco-romaine, passe en revue les différents systèmes de morale contemporains : tous s'opposent au système des « principes de 1789 » en ce sens que leurs auteurs ont été des métaphysiciens sans le savoir, tandis que les constituants ont su qu'ils faisaient de la métaphysique. Mais M. P. Dupuy, après avoir posé l'antinomie radicale entre le point de vue du mécanisme et le point de vue de la liberté morale, ne conclut pas; seule, la diatribe véhémente contre « MM. de la Nature » qui termine l'ouvrage permet d'induire qu'il a opté pour la liberté.

Les Pensées de Pascal, *texte critique par* G. Michaut, *6e fascicule des* Collectanea Friburgensia, 1 vol. gr. in-4, de XC-469 pages. Fribourg (Suisse), 1895.

De cette nouvelle édition des *Pensées* on ne sait ce qu'il faut louer davantage : la beauté matérielle de l'œuvre typographique, la libéralité généreuse de l'université qui en a pris à sa charge les frais considérables, ou la méthode aussi ingénieuse que patiente et rigoureuse suivie par l'éditeur. M. Michaut a démontré qu'un progrès dans la publication des textes des *Pensées* était possible après les travaux de Faugère, de Havet et de Molinier; il a fait mieux, il a réalisé ce progrès. Prenant pour point de départ de son travail le manuscrit original et les deux copies de la Bibliothèque nationale, il a non seulement complété et corrigé quelques pensées imparfaitement déchiffrées par ses devanciers, mais il n'a pas découvert, dans ces textes définitivement épuisés, croyait-on, par la sagacité des littérateurs et des paléographes, moins de quinze pensées absolument inédites. Quant au plan adopté pour le classement des *Pensées*, en reproduisant purement et simplement l'ordre du manuscrit original, M. Michaut a rendu, croyons-nous, aux amis de Pascal le plus signalé service; il leur offre un Pascal authentique, dans un désordre qui, offre cet avantage de n'interposer entre l'écrivain et son lecteur aucun système philosophi-

que, littéraire ou religieux plus ou moins ingénieux et factice. M. Michaut montre excellemment dans sa préface, après avoir retracé avec une minutieuse précision la vie de Pascal, qu'on ne sauraient établir le départ des fragments destinés à l'*Apologie* et des simples notes qui n'y auraient pas figuré ou dont l'emploi était resté indécis dans l'esprit de Pascal, — qu'à plus forte raison il est arbitraire, inutile et quasi sacrilège de tenter une reconstitution du plan de l'apologie. Au reste ceux que dérouterait cette méthode si sûre et si modeste, trouveraient dans l'excellent commentaire critique qui accompagne le texte fragment par fragment et dans des tables de concordance très complètes, tous les éléments nécessaires pour comparer le présente édition avec le manuscrit original, les deux copies, les deux éditions anciennes de Port-Royal et de Bossut et les trois éditions modernes de Faugère, Havet et Molinier. Nous formulerons seulement moins qu'une réserve, un simple vœu pour les rééditions à venir de ce beau travail : une table analytique des matières aurait rendu plus attrayant le maniement de ce gros volume tant aux lecteurs désintéressés qu'aux chercheurs que tenterait la tâche peut-être chimérique, mais toujours séduisante, de rebâtir sur une base matérielle désormais solide le chef-d'œuvre inachevé de Pascal.

L'Idée et le Fait en biologie, par Durand de Gros, 1 broch. Alcan, 1896.

En laissant de côté les revendications de l'auteur, si justifiées qu'elles paraissent, et relatives à la paternité de quelques-unes des plus importantes théories de la biologie contemporaine, cette brochure constitue un intéressant plaidoyer contre l'école de la pure expérience en faveur de l'hypothèse, de l'invention, de l'idée, non seulement en physiologie, mais dans toutes les sciences expérimentales. Et ce n'est certes pas nous qui nous inscrirons en faux contre la thèse de l'auteur, soutenue avec beaucoup de verve et de logique.

Hobbes Leben und Lehre, par Férd. Tönnies, 1 vol. in-8 de xiii-232 pages. Stuttgart, Friedrich Frommans, 1896. — M. Tonnies, éditeur du « Behemoth » de Hobbes, nous avertit, dans son avant-propos, de ne chercher dans le présent travail qu'un ouvrage élémentaire et populaire. La partie relative à la vie du philosophe (pp. 1-71) est complète et intéressante. Dans la seconde partie, relative à la doctrine, on trouvera une analyse détaillée des polémiques de Hobbes au sujet du problème du libre-arbitre. On trouvera trop écourtée l'exposition de la doctrine politique de Hobbes, ainsi que de son nominalisme logique. Au fond, les deux théories se tiennent chez Hobbes, et c'est le nominalisme politique qui command l'autre. C'est parce que Hobbes a été frappé d'abord du caractère conventionnel des lois politiques, qu'il est arrivé à considérer les définitions mathématiques comme de simples conventions, des définitions de mots, nées de l'arbitraire de l'esprit humain. M. Tönnies ne nous fait pas du tout comprendre ce progrès de la pensée de Hobbes lorsqu'il écrit : « Pour bien saisir ce nominalisme anthropologique par rapport aux concepts moraux, on doit savoir, que le nominalisme théologique de Duns Scot et d'Occam l'avait, dès longtemps, précédé. » Trop de digressions historiques, d'ailleurs, et de dissertations critiques, déplacées dans un ouvrage aussi court, et souvent, ce qui est plus grave, dépourvues d'intérêt (en faisant exception pour les réflexions judicieuses, pp. 214, sqq., sur l'idée moderne de l'état).

Saggi di filosofia, par De Sarlo, vol. II. 1 vol. in-8 de 260 pp. Turin, Clausen, 1897.

En rendant compte du premier volume de ces *Essais*, nous avions insisté sur une étude considérable relative à l'idée de loi ; c'est le complément de cette étude qui constitue encore l'essentiel du deuxième volume sous le titre de *Morphologie de la connaissance*. Ses premières recherches avaient amené l'auteur à définir la loi comme l'expression de ce qu'il y a d'intelligible dans l'univers ; mais le problème de la loi se confond alors avec le problème même de la connaissance, et celui-ci avec le problème du jugement. D'où la reprise de la question à ce nouveau point de vue : Quelles sont les diverses formes de la connaissance et leurs rapports? Une morphologie de la connaissance est-elle possible, c'est-à-dire une classification scientifique des diverses espèces de jugements ou de lois? — Établissant fortement, à la suite surtout de Bradley, qu'il n'y a pas de jugement purement sensible et portant sur le pur particulier, mais que tout jugement est déjà l'affirmation d'un rapport intelligible, c'est-à-dire universel, nécessaire et absolu ; et d'autre part que toute loi, même issue de l'expérience, implique la croyance à un ordre de la nature, à une vérité universelle et absolue des phénomènes, M. de Sarlo arrive à distinguer trois espèces de lois ou de jugements : les lois d'assimilation et les jugements énumératifs, qui consistent à percevoir les objets

c'est-à-dire à les assimiler à d'autres et à les déterminer par leurs qualités; les lois de relation, et les jugements hypothétiques (lois scientifiques proprement dites), qui déterminent les objets par leurs relations mutuelles; les lois systématiques, avec les jugements systématiques disjonctifs, qui nous font saisir le rapport de filiation nécessaire des qualités ou des objets, et établissent des rapports de détermination ou d'exclusion nécessaires entre eux. Mais c'était là ne considérer que ce qu'expriment les jugements ou les lois : on peut se placer au point de vue de leur origine logique, d'où une nouvelle classification, où figurent en premier lieu les lois constructives ou fonctionnelles, celles qui résultent d'une activité propre du sujet et aboutissent donc au nécessaire et à l'absolu; et de ce premier genre sont d'une part les lois mathématiques, d'autre part les lois normatives, qui expriment, dans l'ordre esthétique, moral ou logique, les nécessités mêmes de la nature humaine. Puis viennent les lois analogiques et les lois inductives, qui dérivent encore de l'activité unificatrice de l'esprit, mais dans les cas où celle-ci, ne pouvant agir seule, s'applique à l'expérience et la rend possible, en nous en affirmant à l'avance l'ordre et l'intelligibilité. Enfin, les lois déductives, qui ne représentent que l'autre face du procédé inductif.

De tout cela il résulte qu'il y a unité et continuité dans la connaissance; qu'elle ne consiste pas à saisir hors d'elle quelque chose d'étranger à elle, ou à y appliquer ses formes rigides, mais à découvrir, dans le réel qui la pénètre et lui est identique en nature, ce que M. de Sarlo appelle « l'universel concret », ou l' « individuel », c'est-à-dire le principe de production à la fois actif et intelligible, c'est-à-dire l'*essence*, c'est-à-dire la *loi*. Et c'est pour cela qu'elle consiste toujours « à déterminer, à objectiver, à universaliser », et que son office propre est de « fixer le réel ».

Cette forte étude (un peu confuse seulement par endroits) est accompagnée d'un article de moindre portée sur le *Problème esthétique*, et d'un travail critique sur Bradley, de qui l'auteur semble avoir subi grandement l'influence, et par lui de toute l'école idéaliste anglaise et de Green avant tous, bien qu'il semble en ignorer l'existence.

Il problema delle origini del diritto, par S. Fragapane, 1 vol. in-8 de 296 pages. Rome, Erm. Loescher, 1896.

Après un exposé historique un peu long et inutile, l'auteur établit que, si la tentative de déduire les lois sociologiques de lois psychologiques plus simples, que préconisait Stuart Mill, ne peut aboutir, selon lui, qu'à des constructions arbitraires, les prétentions d'évolutionistes trop fougueux à réduire les faits sociaux aux lois les plus primitives de la vie organique, et à trouver, comme l'un d'eux, « la base physiologique de la justice dans l'irritabilité de la cellule nerveuse » sont anti-scientifiques au premier chef. La sociologie doit en effet partir de données précises historiquement établies, et, puisque « toute recherche psychologique conclut à un fait social, et toute recherche sociologique à un fait psychique vivant dans les consciences individuelles », ces données premières seront, pour le problème juridique, l'intelligence humaine d'un côté, la vie sociale de l'autre. On arrive alors à cette grande loi qu'il y a parallélisme et interaction entre les transformations morales et les transformations sociales, entre les institutions et les idées, et le droit nous apparaît comme appartenant à une phase déjà toute consciente, et se constituant au moment où un groupe d'hommes, après avoir obéi jusque-là à telle ou telle coutume que lui imposait la superstition religieuse ou la tradition ancestrale, en vient à imposer à autrui, avec réflexion, cette même manière d'agir, et substitue à la contrainte morale des conseils, des reproches, de l'exemple, une contrainte positive. Il ne faut donc pas parler d'une phase antéjuridique de l'humanité à laquelle aurait succédé une phase juridique : il y a là bien moins un moment de l'évolution des groupes sociaux dans leur ensemble, qu'un moment de l'évolution de chaque coutume ou manière d'agir particulière. « Le droit est le moment de la conscience pour tous les rapports qui naissent incessamment du jeu des forces sociales. » D'où cette conséquence qu'il n'y a de justice ou de droit qu'où il y a fonction et pouvoir positif; mais qu'inversement jamais la contrainte à elle seule ne constitue le droit, et que le pouvoir, qu'on se figure d'ordinaire comme purement arbitraire, subit toujours, à une époque donnée, l'empire des idées morales et sociales du groupe sur lequel il agit, et ne peut agir qu'en vertu de ces idées. Et de là enfin cette conclusion que la vie sociale, et le droit qui en dérive, créent seuls la personnalité morale de l'individu, c'est-à-dire « la capacité de se distinguer comme élément d'un système parmi tous les autres éléments coopérants ». « La capacité de se sentir partie distincte du tout social est en rapport direct avec la pénétration éthico-sociale que l'individu a subie. »

Sans contenir de théories très neuves et malgré l'illusion qu'il y a à prétendre se passer de la déduction psychologique en semblable matière, ce livre a le rare mérite d'être de la sociologie à peu près pure, c'est-à-dire de rester à égale distance de la métaphysique et de la philosophie générale d'un côté, et de la simple histoire de l'autre.

Storia compendiata della filosofia, par C. Cantoni, 1 vol. in-8 de 517 pages, Milan, Ulric Hœpli, 1897.

Ce qui peut surtout intéresser un lecteur français dans un manuel scolaire italien, c'est d'y étudier les conséquences de la diversité du point de vue, et d'y chercher l'indice d'aberration d'optique nationale toujours possible. Contentons-nous donc d'indiquer que le livre de M. Cantoni, beaucoup plus chargé de dates et de noms que ne le sont d'ordinaire nos livres de classe, consacre quelques pages à Descartes, et deux longs chapitres à Vico; s'étend très longuement sur la philosophie du moyen âge, et condense en de très courtes pages tout l'exposé de la philosophie antique. Que son ordonnance ou la nôtre soit d'ailleurs la meilleure, il n'en est pas moins infiniment probable que nous ignorons beaucoup trop la philosophie italienne; et il n'en reste pas moins certain que ce petit livre, sans être trop superficiel, est clair et complet, quoiqu'il devienne parfois, peut-être, un peu difficile pour des débutants.

REVUES

Revues catholiques. — « A moins d'être solipsite, il devient de plus en plus difficile de prétendre que le mouvement philosophique restauré par Léon XIII n'existe pas. » Et, en effet, les pays de langue française comptent trois *Revues* consacrées à développer et à propager ce mouvement.

L'*Institut supérieur de Philosophie, de Louvain*, fait paraître tous les trois mois la *Revue néo-scolastique*. En dehors du curieux et obscur article de M. Hallez, *le Temps et la Durée*, et de l'intéressante exposition des *Principes de Métagéométrie ou de Géométrie générale* par M. Mansion, elle contient généralement soit des études historiques, résumés de cours professés dans les Universités belges, soit des études de sociologie. Même la *Revue néo-scolastique* vient, pour mieux marquer sa préoccupation des questions sociales, de s'adjoindre un bulletin mensuel, la *Revue sociale catholique*; dans le comité de rédaction figure à côté des professeurs des Universités catholiques, M. Cyrille van Overbergh, directeur des affaires provinciales et communales, chef du cabinet du ministre de l'intérieur et de l'instruction publique. C'est dire que la *néo-scolastique* n'est pas pour nos voisins un objet de curiosité spéculative; elle doit fournir le principe d'une organisation sociale; entre l'hérésie libérale et l'hérésie socialiste, moins éloignée, au moins pour un temps, de celle-ci que de celle-là, la doctrine de saint Thomas orientera l'activité politique d'un peuple. Comment un tel phénomène peut-il se produire? comment une conception du moyen âge, renouvelée elle-même de l'antiquité païenne, conviendra-t-elle à la société actuelle? La solution est beaucoup plus simple qu'on ne pourrait le croire. Il suffit d'amener cette conception à un tel degré de généralité qu'elle soit unanimement acceptée par tous les esprits et qu'elle s'adapte avec le même succès à toutes les formes de la société. Tel est le procédé qui apparaît dans les articles publiés par la *Revue* et qui se retrouve, plus sensible encore, dans l'exposé, d'ailleurs clair et intéressant, que M. Edmond Crahay a fait de la Politique de saint Thomas d'Aquin (Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain).

D'après saint Thomas « le pouvoir appartient légitimement à qui a la capacité de l'exercer... La fin essentielle de l'État, cela a été démontré, consiste à faire régner l'Ordre et le Droit parmi les individus et les groupes et à les assister ou les suppléer aux tâches qui les écraseraient ». Et bien des lecteurs seront étonnés et charmés d'avoir si longtemps professé le thomisme sans le savoir.

La *Revue thomiste* est plus spéculative : elle est l'organe des dominicains français et étrangers, ce qui ne veut pas dire qu'elle se confine dans la théologie pure : à côté d'expositions dogmatiques : *Théorie de la Providence* par le P. Villard, ou *l'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, par le P. Froget, à côté de recherches historiques : *Polémique averroïste de Siger de Brabant et de saint Thomas d'Aquin* par le P. Mandonnet, ou de recherches géographiques : *Surabondance des indications touchant le mythe de l'Eden*, figurent agréablement des études sur les *Petites écoles poétiques contemporaines*, par Claude des Roches, ou sur les salons de peinture : *L'idéal de nos peintres*, par le P. Sertillanges. Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est l'effort fait par le P. Gardeil pour suivre de très près le mouvement de la pensée contemporaine, pour dépister les traces de thomisme qui

peuvent se retrouver dans les *cours*, dans les *revues*, dans les *livres*, pour ramener enfin à sa doctrine de prédilection les penseurs qui s'en écartent encore. C'est ainsi que le P. Gardeil critique tour à tour M. Ribot, M. Fouillée, M. Boutroux, et comme sa discussion a le mérite de remonter aux principes de saint Thomas, elle a aussi cet intérêt d'en mettre dans une pleine lumière le fondement et la portée. Mais puisque le P. Gardeil nous a reproché de traiter avec trop de légèreté les principes de la philosophie thomiste, nous citerons les arguments qu'il donne sur les points essentiels : « Et quelle répugnance y a-t-il donc à ce qu'il existe pour manifester l'objectivité essentielle des choses, un réactif spécial, un procédé spécifique, incommunicable, et que l'on ne puisse pas juger, parce qu'il est le juge né de tous les autres : *l'Évidence*?... Il n'est pas davantage démontré que les principes fondamentaux du dogmatisme, le principe de causalité en particulier, soient des jugements synthétiques. Dans l'idée d'effet est impliquée analytiquement l'idée de cause. Un effet n'est pas « ce qui arrive à l'existence ». Un effet est un effet, c'est-à-dire une réalité que l'esprit perçoit par intuition comme étant le fond, l'essence des choses qui arrivent. La *novitas essendi* n'est que l'enveloppe de l'effet : elle contient des éléments hétérogènes, dont l'intuition abstrait l'élément formel et commun, l'ordre à la cause. Voilà ce qui a trompé Kant... Quelle est la garantie de cette analyse? Je réponds : l'intuition, toujours l'intuition. »

Les *Annales de Philosophie chrétienne*, qui commencent leur soixante-septième année, sont ouvertes très libéralement à tous les penseurs catholiques, qui y traitent les sujets les plus variés. Recherches d'érudition, thèses esthétiques, discussions scientifiques s'y côtoient avec les études consacrées aux questions religieuses proprement dites. Il serait impossible d'analyser ces articles, qui eux-mêmes sont déjà souvent des analyses. Par exemple, les pages très intéressantes où M. Lechalas examine de près, avec l'autorité que l'on sait, le *Cours* de M. Boutroux sur l'*Idée de loi naturelle*. Signalons une tendance qui se manifeste aussi dans la *Revue thomiste*, la préoccupation des problèmes ultra-scientifiques, qui touchent au domaine du mystérieux; une série d'articles qu'un prêtre de l'Oratoire, Louis Lescœur, poursuit en ce moment même sur *la Science et les Faits surnaturels contemporains*, doit le conduire à un *criterium* définitif du miracle divin opposé au merveilleux catholique. — La plus considérable des études de philophie pure qu'aient publiée les *Annales* est celle que M. de Margerie a consacrée à la *Philosophie de M. Fouillée*. Elle est inspirée par un sentiment très élevé de l'impartialité philosophique et de la libre discussion; elle est claire et sur un sujet où il y a quelque mérite à l'être; la critique est plus d'une fois pénétrante : M. de Margerie met fortement en lumière la difficulté que nous avons de comprendre comment, si toute conception de la liberté est théoriquement illusoire, l'idée de liberté peut devenir efficace et pratiquement vraie; pourtant nous ne devons pas dissimuler qu'il subsiste une disproportion choquante entre le ton décisif de certains jugements, et la banalité superficielle du spiritualisme éclectique qu'un écrivain aussi autorisé que le doyen de la Faculté catholique de Lille devrait se faire scrupule d'opposer à un penseur comme M. Fouillée. — Enfin les *Annales* ont publié au cours de l'année 1896 une longue lettre de M. Maurice Blondel : *Les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, sur laquelle la *Revue de Métaphysique et de Morale* a déjà eu occasion d'attirer l'attention de ses lecteurs. C'est un effort vigoureux pour ranimer la vie intellectuelle du catholicisme. Ce que n'eût pu tenter un pur philosophe sans devenir suspect d'attaquer le catholicisme lui-même en signalant la faiblesse de l'apologétique moderne, M. Blondel l'a fait avec une probité et un courage sans défaillance; il a montré que, de toutes les tentatives contemporaines, les unes, partant de la science, de la morale et de la philosophie, ne faisaient qu'y annexer, par un lien extérieur autant qu'arbitraire, les vérités du christianisme; les autres, supposant démontrée une doctrine inspirée du dogme, ne rejoignaient pas la pensée contemporaine; il a tenté de marquer le point essentiel où, sans se confondre, la recherche philosophique et la démonstration religieuse trouvaient leur unité. Si la critique de l'Apologétique était juste, il devait arriver que M. Blondel ne fût pas compris; et c'est ce qui est arrivé. Dans la *Revue Thomiste* le P. Schwalm, dans les *Annales* l'abbé Gayraud ont vivement résisté à M. Blondel, en foudroyant le kantisme, mais M. Blondel n'est pas kantien, et en transformant en soupçons d'hérésie tous les points par où sa conception de l'apologétique s'écarte de la conception traditionnelle ce qui revient à dire que, si on tient pour vraie l'apologétique traditionnelle,

la critique de M. Blondel est fausse. D'autre part, le R. P. Laberthonnière prend la défense de M. Blondel dans un premier article que les *Annales* viennent de faire paraître dans leur numéro de *Février*. Il y aura donc pour nous lieu de revenir sur ce débat important dont ne saurait se désintéresser quiconque participe à la vie spirituelle de l'humanité.

Philosophical Review (mars 1896-janvier 1897). F. C. S. Schiller, *Lotze's Monism*. — Il y a contradiction entre la rigueur dialectique avec laquelle Lotze soumet à une critique toute négative la relation de cause à effet, d'un à multiple et la facilité avec laquelle il découvre, ou croit découvrir, dans un monisme spiritualiste, la solution de ces difficultés. En réalité, selon M. F. C. S. Schiller : 1° ce monisme ne supprime aucune des difficultés proposées ; 2° l'identification, chez Lotze, de l'idée d'absolu avec la notion religieuse de la divinité est arbitraire; 3° la théologie de Lotze lui est, en définitive, inutile, puisqu'elle n'aboutit à la solution d'aucun problème moral, ni du problème du libre arbitre, que Lotze résout sans considérations de cet ordre, ni du problème du mal, qu'il déclare insoluble pour qui ne recourt pas à un acte de foi.

Prof. Walter Smith. *The Category of Substance*. — Critique du substantialisme vulgaire : l'idée de substance a pour origine le sens du toucher (idée de réalité) et les sensations musculaires (idée du corps propre du sujet ; idée de réalité indépendante) ; elle n'a donc pas de valeur métaphysique. Critique du substantialisme scientifique : le témoignage direct de la conscience contredit le principe de la conservation de l'énergie, qui ne conserve plus dès lors qu'une valeur symbolique. « Nous pouvons dire que ce n'est pas par des formules ou catégories abstraites comme telles que nous atteignons l'essence du monde. Les idées abstraites, même lorsqu'elles sont développées en idées de lois, ne représentent que des symboles. Le monde est peut-être connaissable, il consiste peut-être, comme nous l'enseigne un animisme épuré, dans une hiérarchie spirituelle. Mais, s'il est cela, il ne peut être connu que par sympathie. »

Prof. Hiraral Haldar, de Berhampur College, Bombay. *Some Aspects of Hegel's Philosophy*. — Plaidoyer pour Hegel, défendu contre quelques critiques contemporains. Hegel a continué et développé la critique kantienne : la réciprocité du sujet et de l'objet implique une unité plus haute, où l'être et la pensée soient identiques. Il est faux que Hegel ait voulu tirer l'être de la pensée, l'objectif du subjectif ; faux qu'il ait cru à la présence dans la Nature d'un élément contingent, irréductible à la pensée. D'ailleurs les infirmités de sa Philosophie de la Nature ne sont que les imperfections inhérentes à tout système humain.

Docteur Frank Sharp. *The Limitations of the Introspective Method in Ethics*. — La méthode objective a triomphé en psychologie ; il serait temps de l'introduire en morale. Les contradictions des moralistes ne proviennent que de l'application de la méthode introspective, en vertu de laquelle le sens individuel est érigé en arbitre des problèmes moraux.

Prof. Henry Calderwood. *The relation of Intuitionism to the Doctrine of self-Realisation*. — Il y a cinquante ans, les adversaires de l'utilitarisme en Angleterre étaient les intuitionistes, les partisans d'un sens moral immédiat et inné ; aujourd'hui ils introduisent en morale les procédés de la dialectique hégélienne et la notion de « self-realisation », réalisation de soi, de la personnalité dans sa plénitude. M. Calderwood cite Green et Bradley, Dewey, d'Arcy, Mackenzie et Muirhead. Aussi bien contre les objections de Sidgwick (point de vue utilitaire) que contre la prétention de la nouvelle école à dépasser cette forme vieillie de la morale rationnelle, il défend l'intuitionisme, qui, chez lui, se rapproche sensiblement de la morale de l'impératif catégorique. Article intéressant à titre de document sur l'état actuel de la spéculation morale en Angleterre.

Prof. J. H. Hyslop. *The fourth dimension of Space*. — Critique des partisans de la quatrième dimension à un point de vue non mathématique, mais logique. M. Hyslop part de ce principe logique que le « transfert d'un prédicat d'une idée à une autre est limité aux cas où il y a entre ces idées idendité qualitative ». Or, si la quatrième dimension n'est que quantitativement distincte des trois dimensions, la géométrie non euclidienne n'est plus qu'une modification de la géométrie euclidienne. Si elle est qualitativement différente, pourquoi l'appeler « dimension », plutôt que toute autre chose ? L'illusion consiste au fond à prendre l'espace comme sujet logique, dont les dimensions sont des propriétés, au même sens où l'on dit de l'homme qu'il possède les propriétés d'être raisonnable, ou sociable ; — pourquoi dès lors, l'espace n'aurait-il pas d'autres propriétés inconnues ? Mais l'espace n'est pas un tel sujet logique : l'espace n'*a* pas de dimension, l'espace *est* dimension. L'auteur discute ensuite avec plus

de détail, mais sans introduire d'idée fondamentale nouvelle, les articles donnés par Helmholtz au *Mind* sur la question et conclut : « J'ai cru que cette discussion logique approfondie pourrait servir de viatique contre toute une métaphysique délirante qui se fonderait sur l'autorité d'hommes comme Helmholtz et Riemann; l'occultisme est ravi en extase par la doctrine d'une quatrième dimension, et se dispense de l'obligation d'en prouver l'existence, en invoquant l'autorité d'hommes de science, présumés sains d'esprit.

Antonio Llano. *Morality the last Dogmas.* — La Moralité est le dernier des dogmes, dans l'ordre des temps ; et ce dogme est, comme tous les dogmes, voué à périr. M. Llano pose en loi que « l'évolution (ou mieux : la dissolution) de la moralité va du devoir au droit, celui-là décroissant dans la mesure où s'accroit celui-ci. Puis donc que l'état futur de l'humanité est un état d'amoralité, il y aurait tout intérêt à éviter dès maintenant, l'emploi de tous les mots empruntés à la terminologie morale. C'est en ne suivant pas cette règle que les philosophes naturalistes s'exposent, de la part de leurs adversaires traditionalistes, au reproche mérité de contradiction.

Prof. Otto Pfleiderer. *Is Morality without Religion possible and desirable?* — Cet article définit l'attitude du Protestant libéral vis-à-vis de la Morale indépendante (ethical Movement). 1. La Morale indépendante constitue un radicalisme philosophique qui n'est pas sans dangers, au point de vue social : autant dire que, puisque, dans toutes les sociétés politiques, le droit idéal n'est pas réalisé, il faut abolir toutes les institutions d'état destinées à la défense des droits de la société ; 2° la morale indépendante est une doctrine philosophiquement imparfaite : l'autorité inconditionnelle du devoir implique la conviction que le régime du Bien est l'objet d'une volonté Divine, c'est-à-dire, en dernière analyse, requiert un fondement religieux; 3° cependant la morale indépendante a sa valeur : elle exprime la juste répugnance du moraliste vis-à-vis du formalisme religieux et de la confusion, trop fréquente, du point de vue subjectif et religieux avec le point de vue politique. Mais il reste que « l'Eglise, comme organisatrice de la religion, de la comumnauté, est trop puissante pour être affectée par des attaques provenant de sources non religieuses, et entreprises au nom d'intérêts purements temporels. Si l'on veut entrer en campagne, avec quelque espoir de succès, contre le dogmatisme ecclésiastique et la suprématie cléricale, il faut enrôler la religion elle-même, et employer contre des conceptions étroites et obscures des dogmes d'église, l'idéal d'une religion moralement pure et inviolée. »

Prof. J. Clark Murray. *The Idealism of Spinoza.* — Très intéressant article. La philosophie de Spinoza est un idéalisme, malgré les interprétations et apparences contraires. — A. C'est en vertu d'une nécessité intellectuelle que Spinoza pose la substance, les attributs et les modes. — B. Les deux attributs que seuls nous connaissons, pensée et étendue, sont en apparence purement coordonnés l'un à l'autre. En réalité l'étendue est subordonnée à la pensée ; or, « tous les attributs sont définis être ce qu'ils sont en eux-mêmes par ce que l'intelligence conçoit qu'ils sont essentiellement, c'est à dire qu'ils sont définis par leur relation à la pensée. » — Sans doute quant à l'ordre de développement des modes des deux attributs, Spinoza a écrit : « Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. », mais ailleurs, et plus profondément, il définit la relation de cause à effet comme relation intelligible; il définit explicitement la cause comme non un simple antécédent chronologique, mais comme un antécédent logique, dont la conception implique la production de l'effet à titre de conséquence logique. — Et Spinoza distingue entre une association des idées qui correspond à l'ordre de la nature extérieure et une « concatenatio idearum », formée conformément à l'ordre de l'intelligence dans laquelle l'esprit perçoit les choses au moyen de leurs causes premières. Ainsi s'évanouissent les apparences de « sensationalisme » de la psychologie et de la morale spinoziste : la théorie spinoziste de l'action par opposition à la passion est une théorie purement idéaliste. L'effort de tout être pour persévérer dans son être « devient dans l'esprit humain un effort pour atteindre non pas ces idées inadéquates qui lui sont imposées par l'ordre extrinsèque des choses extérieures, mais ces idées adéquates qui sont formées par les lois de son propre ordre intellectuel. Car, comme Spinoza a soin de l'expliquer, une idée ne devient pas adéquate par son accord avec son objet. Un tel accord est une circonstance extrinsèque qui n'a rien à faire avec le caractère essentiel de l'idée elle-même, et par suite l'adéquation de l'idée dépend seulement des caractères internes qu'elle présente.

Docteur Harold Griffing. *On the relations of psychology to other sciences.* — La loi du progrès des sciences a beau être une loi de différenciation, la psychologie n'implique pas moins la coopération

d'une multiplicité de méthodes scientifiques différentes. La conclusion de cet article de méthodologie, c'est que l'unité d'une science n'est pas tant une unité de méthode et de résultat qu'une unité d'objet. « La différenciation des sciences sera, je crois, une différenciation par rapport à la classification plutôt des objets particuliers de connaissance que de nos connaissances ou des méthodes que nous employons. Nous aurons peut-être une science de la *couleur*, plutôt que trois ou quatre sciences traitant de la couleur à des points de vue différents. L'avantage pratique que l'on trouve, même actuellement, à examiner un phénomène à tous les points de vue, est manifesté par le caractère des découvertes de Helmholtz. Si Helmholtz n'avait pas été un grand physicien, il n'aurait pas été le physiologiste et le psychologue qu'il a été ; et s'il avait évité d'employer les méthodes non purement physiques, il n'aurait pas résolu le mystère du timbre. »

Prof. S. E. Meze. *The cause and functions of Conscience.* — Article peu intéressant, mais prétentieux. L'auteur pose en pratique que la conscience morale porte des jugements sur les seules actions volontaires et, inversement, que toutes les actions volontaires éveillent la conscience. Mais, répondrons-nous, ou bien « action volontaire » s'entend au sens vulgaire, alors la théorie n'est pas soutenable; ou bien « action volontaire » se doit entendre en un sens tel que la théorie soit soutenable ; mais alors la théorie se réduit à une pure et simple tautologie.

Prof. A. Campbell Fraser. *Philosophical Faith.* — Ce n'est pas l'entendement logique, ce sont les *besoins* de notre nature rationnelle qui nous permettent d'affirmer l'existence d'une omniscience divine et d'une intelligence infinie. « Cette foi suprême est affaiblie quand elle est faite l'objet d'une démonstration logique. Sa justification est que l'univers de la réalité se dissout dans le doute sceptique et pessimiste quand la foi morale a disparu. Les fondements derniers de la démonstration doivent être incapables de preuve, la réserve intellectuelle est le corrélatif de la *foi philosophique.* »

Prof. A. Seth. *The term « Naturalism » in recent discussion.* — M. A. Seth justifie, contre les protestations de Huxley, (l'Agnostique), de Harrison (le Positiviste), de Wallace (le Hegelien), l'emploi que fait du terme « naturalisme » M. Balfour, dans son récent ouvrage polémique, pour désigner toute doctrine composée de deux éléments : 1° le corps des sciences de la nature; 2° l'affirmation qu'au delà nous ne pouvons rien connaître.

Professor D. G. Ritchie. *The relation of Logic to Psychology* (deux articles). — Une loi logique de la pensée peut, une loi psychologique ne peut pas être violée. Donc la logique est distincte de la psychologie. Mais, d'autre part, la logique ne peut pas être séparée de la théorie de la connaissance (epistemology) ; la logique ne peut éviter de poser les problèmes fondamentaux de celle-ci; et il y a identité entre le criterium suprême de la vérité dans tous les domaines de la connaissance, à savoir la cohérence systématique, et ces « lois de la pensée », qui sont la base de la logique formelle dans son interprétation la plus étroite; et il semble d'autre part difficile de séparer l'épistémologie de la psychologie. Cette contradiction s'explique par le caractère contradictoire de la psychologie elle-même. « En tant que la psychologie est une science spéciale, la logique soutient le même rapport avec elle qu'avec toute autre des sciences spéciales. Mais il est difficile à la psychologie de devenir une des sciences spéciales de la nature ou de demeurer purement et simplement l'une d'elles; la logique et l'épistémologie revendiquent, chacune pour soi, une partie du domaine de la psychologie, et travaillent à la transformer en une « philosophie de l'esprit », différente d'une « science » spéciale « de l'esprit ». — Le second article contient, sur la syllogistique aristotélicienne et sur la logique de Stuart-Mill, une série d'observations de détail souvent intéressantes.

Dr J. A. Leighton. *Hegel's Conception of God.* — Exposition de la philosophie religieuse de Hegel, faite à un point de vue théologique, et dans un esprit hostile à l'interprétation proposée par la gauche hégélienne.

Dr J. D. Logan. *The Aristotelian Concept of φύσις.* — La notion de φύσις avant Aristote. Analyse et interprétation des divers sens de ce terme chez Aristote.

Prof. J. Dewey. *The Psychology of Effort.* — Interprétation du sens de l'effort qui fait songer à l'interprétation des émotions dans l'hypothèse James-Lange. Le sens de l'effort n'est pas purement « psychique » et « spirituel », antérieur à la sensation. Il naît lorsqu'il y a dans la conscience séparation de qualités sensibles habituellement confondues, et qu'il y a entre elles une alternation, une oscillation, accompagnées d'un ton de malaise lorsqu'elles sont séparées, d'un ton agréable lorsque de nouveau elles se confondent, par exemple des sensations oculo-motrices

qui correspondent à la fixation d'un objet par la vue, et des sensations optiques de la lumière et de la couleur. Ou, pour traduire cela en termes psychologiques, il naît lorsqu'il n'y a pas accommodation des *moyens* à la *fin*. L'importance philosophique extrême du phénomène de l'effort provient dès lors non du fait « qu'il serait l'unique indice d'une activité spirituelle libre luttant contre une résistance extérieure et matérielle », mais du fait « qu'il est le point critique du progrès dans l'action, naissant partout où des habitudes anciennes sont en voie de reconstruction ou d'adaptation à de nouvelles conditions ».

ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

Le doyen de la philosophie française, M. F. Ravaisson, était, à la fin de l'année récemment écoulée, désigné pour présider la séance publique annuelle des cinq Académies. Dans une brève allocution, il a insisté sur « la haute pensée qui, il y a un siècle, en ressuscitant et en complétant les Académies d'autrefois, créa le grand corps de l'Institut de France; la pensée de l'union et de la solidarité de toutes les connaissances humaines : pensée que justifie toujours davantage la marche incessante de l'intelligence ». Comment donc ne pas conclure à la nécessité d'un principe unique, « supérieur à toute multiplicité, source première de toute énergie, raison dernière de tout mouvement »? « Ajoutons : si l'on remarque que le mouvement, qui est presque toute la nature, ne s'explique en dernière analyse, ainsi que l'a dit encore Leibnitz, que par un effort intime, comment, sans prétendre à comprendre en son fond l'universel principe, comment ne pas incliner aussi à en reconnaître l'image la plus ressemblante, quoique très imparfaite, dans la puissance mystérieuse que la conscience nous révèle en nous, et où Descartes reconnut le principal de notre être, cette puissance appuyée à l'infini, tendant à l'infini, qui est la volonté?

Quoi qu'il en soit de cette dernière conjecture, répétons une fois de plus, comme une vérité que chaque jour vient confirmer, dont chaque jour vient agrandir la portée : dans ce vaste univers, physique et moral, partout analogie, partout harmonie. C'est assez pour justifier et la création qui fut faite, dans la patrie de Descartes et de Pascal, d'un corps tel que celui de l'Institut, dont les différents membres correspondent aux différents domaines du savoir et l'établissement de la solennité périodique, objet de notre réunion d'aujourd'hui, qu'on pourrait appeler la fête de l'unité intellectuelle. »

THÈSES DE DOCTORAT

M. Récéjac, docteur en théologie de la Faculté de Bordeaux, professeur au lycée du Puy, a soutenu, le 20 janvier 1897, en Sorbonne, les thèses suivantes :

I. *De mendacio quid senserit Augustinus.*

II. *Essai sur les fondements de la connaissance mystique.*

I.

M. *Espinas*, qui a lu la thèse latine en manuscrit, trouve intéressant le sujet choisi par l'auteur. Il est important, en effet, de savoir à quel moment précis de l'histoire des idées morales le devoir de sincérité a été posé comme absolu. Selon M. Récéjac, c'est une idée chrétienne, qui a été formulée pour la première fois, avec netteté et éclat, par saint Augustin. M. Espinas demande à l'auteur de résumer sa thèse.

M. *Récéjac* a été frappé de l'importance qu'a aujourd'hui dans la vie morale le devoir de véracité absolue. Il s'est demandé s'il en avait toujours été ainsi, et il a trouvé, tout d'abord, que la morale ancienne était loin d'attacher le même prix à la sincérité. Les anciens n'ont pas eu l'idée de l'immoralité du mensonge : selon eux, le mensonge n'était immoral que dans la mesure où il pouvait avoir des conséquences funestes. Chez Platon même, le mensonge n'est proscrit que lorsqu'il porte atteinte aux idées : mais en réalité Platon s'attaque à l'erreur bien plutôt qu'au mensonge. — La doctrine du mensonge ne prend une forme catégorique qu'avec le christianisme, pour qui il y a union entre la conscience humaine et la conscience divine. C'est à saint Augustin qu'il faut faire honneur de cette doctrine. Pour lui, le mensonge est un péché absolu; c'est une division établie au sein de l'âme entre la croyance, et une proposition qui la contredit; ou plutôt c'est notre volonté qui entre en conflit avec notre croyance. Cette importance qu'Augustin attache au mensonge vient de sa théorie de l'identité du vrai et de l'être : le mensonge, c'est l'opposition à ce qui est. Au fond, le mensonge c'est le Diable, c'est la lutte du Diable contre Dieu; il consiste pour l'homme à prendre hors de soi le principe de sa vie. M. Récéjac a

suivi l'histoire de cette doctrine au moyen âge et dans les temps modernes. La théologie chrétienne n'a jamais cessé de s'en inspirer, mais en en tirant parfois d'étranges conséquences, comme la théorie de la restriction mentale.

M. *Espinas* doute que M. Récéjac ait démontré entièrement l'idée maîtresse de sa thèse. Pour Platon, il a raison, et Platon fait même, dans certains cas, du mensonge une institution politique. Mais l'auteur a négligé certains textes de Cicéron, où le mensonge paraît bien formellement proscrit : notamment, un passage du *De officiis*, où Cicéron déclare qu'il faut éviter non seulement les mensonges, mais même les réticences.

M. *Récéjac* estime néanmoins que Cicéron se plaçait encore au point de vue utilitaire et social.

M. *Espinas* signale encore la maxime stoïcienne selon laquelle « il faut rester toute sa vie d'accord avec soi-même ». — En tous cas, l'auteur ne lui paraît pas avoir assez expliqué ce changement de point de vue. Les anciens faisaient reposer tout devoir sur la solidarité sociale. Avec le christianisme, nous sommes en présence d'une société fondée uniquement sur l'aquiescement de tous ses membres à un même credo : la sincérité absolue en est donc la condition même d'existence. De plus, saint Augustin accorde à l'homme la liberté : mais cette faculté n'a pas d'autre rôle que de se plier aux vérités vues par la raison, qui est d'essence divine. Alors le devoir de vérité devient un devoir contracté, non pas entre nous et les autres hommes, mais entre nous et Dieu. C'est une doctrine de solitaires, et ainsi s'explique que le mensonge ne peut jamais être excusé par un service rendu à un autre homme.

M. *Récéjac* est d'accord avec M. Espinas. Augustin se représente la Vérité comme un être transcendant, qui a ses intérêts personnels : il se la représente mystiquement comme une personne, qu'il offenserait s'il la sacrifiait passagèrement, fût-ce même pour sauver la vie d'un autre homme, ou la chasteté de son propre corps.

M. *Espinas*, après avoir fait ressortir le caractère égoïste de cette doctrine, reconnaît que cette idée du devoir absolu de sincérité est bien une idée chrétienne : lorsque l'idée chrétienne fléchit, ce devoir fléchit aussi, et, au XVIIIe siècle, Rousseau se fait le théoricien du mensonge. — M. Espinas demande enfin à l'auteur s'il estime qu'Augustin a connu directement Platon.

M. *Récéjac* se rallie aux conclusions de la critique contemporaine, qui a établi qu'Augustin n'a connu Platon que par ses initiateurs alexandrins, sauf peut-être pour le *Timée*.

M. *Gebhart* félicite l'auteur d'avoir bien montré que toute la théologie chrétienne du moyen âge vient de saint Augustin; il demande si saint Augustin s'est appuyé dans sa doctrine du mensonge, sur la parole évangélique : *Ego sum veritas et vita*.

M. *Récéjac* ne se souvient pas d'avoir rencontré cette parole employée en ce sens : mais, au fond, c'est bien là la doctrine augustinienne.

M. *Gebhart* a toujours été frappé, en lisant Augustin, de la hantise du Diable. Saint Augustin est toujours resté un peu manichéen, en ce sens que la terreur de l'Enfer et du Démon lui est sans cesse présente, et inspire sa théologie. M. Gebhart termine en opposant à la doctrine égoïste d'Augustin la doctrine beaucoup plus large et plus humaine de Schopenhauer, pour qui il y a des mensonges indifférents à la vie morale, et même des mensonges nécessaires : cette doctrine justifie, par exemple, le secret professionnel.

M. *Brochard* signale quelques erreurs dans les citations et les interprétations de différents textes de Platon. L'auteur renvoie (p. 21) à des textes (*Philèbe*, 16 E; *Républ.*, 596 A) qui n'ont aucun rapport avec l'idée exprimée. Un autre renvoi (p. 4) à la *Républ.*, 379 ABC, et au *Timée*, 53 AB, repose sur une identification injustifiée du non-être, principe de l'erreur et du mensonge, et de la matière physique. — Enfin M. Récéjac prétend (pp. 4 et 72) que Platon identifie les mythes avec des mensonges, en s'appuyant sur les seuls textes où Platon parle du mensonge (*Républ.*, II, *fin*). Or, dans ce passage, il est question uniquement des fictions des poètes, qui sont en effet mensonges, et non des *mythes* de Platon lui-même : ces mythes ne sont sans doute pas « la science », mais l' « opinion vraie », c'est-à-dire déjà la vérité.

M. *Récéjac* se range à cette interprétation; il a seulement voulu dire que, selon Platon, cette façon mythique de s'exprimer ne convient pas au θεός et serait pour lui un ψεῦδος.

M. *Brochard* rappelle que l'auteur a montré (ch. V, *De fictione allegorica*) qu'Augustin, au rebours de Platon, a considéré la fiction allégorique comme supérieure à l'expression directe de la vérité. Cette manie de l'allégorie semble provenir notamment de Philon le Juif, qui en a fait un abus déplorable. Saint Augustin, lui aussi, a multiplié les allégories au point

qu'il a voulu obscurcir les paraboles mêmes de l'Evangile, trop claires à son gré. Quelles peuvent bien être les raisons pour lesquelles Augustin, si sévère pour le mensonge, a préféré la fiction à la science ? Celles qu'indique l'auteur paraissent peu sérieuses (Augustin a voulu se conformer aux mystères, — exercer l'esprit, etc.).

M. *Récéjac* estime qu'il y a une raison plus profonde. Les symboles servent à traduire sous forme de connaissance un fond impensable que l'intelligence pure ne saurait saisir directement. Ils sont l'image d'une vérité incompréhensible, et représentent en ce sens le plus haut degré de connaissance pour nous. Le symbole, c'est la métaphore appliquée à Dieu.

M. *Brochard* demande à l'auteur ce qu'il entend par « logique mystique ». M. Récéjac dit, qu'en créant des allégories, on ne tient pas compte de ceux à qui on s'adresse, on veut seulement s'entendre soi-même, et que « c'est là la logique mystique », — deux termes qui paraissent bien absolument incompatibles.

M. *Récéjac* pense que, dans l'état mystique, on s'entend soi-même par des procédés tout autres que ceux qu'on emploie pour se faire entendre des autres. Le mystique cherche à prendre conscience de son moi profond et suit une logique au moins négative, qui consiste à ne pas se contredire.

M. *Brochard* croit que c'est là la logique de tout le monde. — En terminant, il insiste à son tour sur les dangers que présente la théorie trop absolue de saint Augustin. Elle conduit d'ailleurs Augustin lui-même à de singuliers raisonnements. Comment justifie-t-il par exemple le mensonge de Jacob, qu'il ne peut pas condamner ? Il dit que Dieu décida que ce ne serait pas un mensonge : rien ne ressemble moins à une explication.

II

M. Séailles loue M. Récéjac d'avoir essayé d'apporter quelque lumière sur le mysticisme, dont on parle tant aujourd'hui sans savoir ce que c'est. Nous avions eu la thèse du pharisaïsme : selon cette thèse, comme la nature ne peut combler l'infini de l'âme, il faut qu'en vertu d'une sorte de contrat passé avec Dieu, l'infini se réalise dans un certain nombre d'actes définis et sacramentels. M. Récéjac, au contraire, ne croit pas à l'efficacité des pratiques matérielles par elles-mêmes : tout symbole, tout rite, tout dogme n'est valable qu'en tant qu'il est agissant, et il doit se recréer sans cesse, en toute âme, par la force du sentiment religieux. C'est ce sentiment qui est tout ; il est capable de créer pour chaque âme des symboles qui lui sont propres et ne peuvent s'en détacher : et par là, chaque homme doit être à lui-même son Christ.

M. Récéjac a vu dans le mysticisme quelque chose d'irréductible. Ni l'empirisme, ni le positivisme n'ont prouvé que l'absolu doit nous rester fermé ; le criticisme a établi seulement qu'il ne pouvait pas entrer dans l'entendement par des voies dialectiques, et ruiné ainsi la tentative du rationalisme. Le mystique aborde l'absolu par voie d'amour et d'imagination. L'absolu lui apparaît non comme méconnaissable ou inconnaissable, mais comme *désirable*. De l'application de sa liberté à son imagination jaillit toute une série de faits originaux. Toutefois, l'application directe du désir à l'imagination, c'est la folie, si l'on prend désir dans un sens quelconque : une condition essentielle du mysticisme, c'est donc l'épuration du désir, la *sainteté*. Le désir ainsi compris devient le principe d'une activité originale qui aboutit, au moment où la pensée dialectique se perd dans la contemplation, à la création des *symboles*.

M. Séailles demande en quoi consiste cette pensée symbolique.

M. Récéjac. — Dans l'état mystique, le langage ordinaire, la parole intérieure cesse, car le langage est un fait social. Lorsque toute expression manque au mystique, la pensée symbolique se produit : le mystique objective sa pensée, non sous des symboles convenus entre tous, mais selon des images qui n'ont de valeur que pour lui et qui sont pour lui à la fois « impression » et « expression » ; c'est le sens du mot de Pascal : « Dieu sensible au cœur ». — Ainsi l'objet mystique n'entre pas dans l'entendement. On ne peut donc pas parler ici d' « objectivité », au sens ordinaire du mot : mais l'objet mystique n'est pas le subjectif pur, au sens de faux et d'individuel. Le mot objectivité doit être remplacé par celui d' « excessivité » : ce que voit le mystique, c'est le fond impensable de l'être : il saisit l'infini que la volonté a en elle-même, dans l' « autonomie ». C'est en cela que consiste l'aliénation mystique : elle se produit, par exemple, dans les actes moraux qui exigent un désintéressement complet de soi.

M. Séailles se demande si ce mysticisme est bien dans la grande tradition des mystiques. Oui, en ce que, pour M. Récéjac, l'intuition mystique est une *action* : toutefois, pour l'auteur, cette intuition n'éclaire pas le mystère, ne fait

qu'en constater la réalité. — Les grands mystiques ont eu une ambition plus haute. Les néoplatoniciens pensaient que, dans l'extase, le principe qui a servi à l'explication dialectique des choses est vérifié par l'expérience mystique. — Pour Jacob Bœhme, la connaissance mystique est une présence réelle du divin qui reproduit en nous l'évolution naturelle des choses : sa philosophie est « une hallucination métaphysique » (Boutroux).

M. Récéjac pense que, si le mystique voulait définir son état de conscience dans son rapport avec l'inconnaissable, il échouerait.

M. Séailles demande si, dans la création des symboles, l'initiative vient de la raison ou de l'imagination. Il y a, à ce sujet, des passages qui semblent contradictoires.

M. Récéjac. — L'initiative vient de la raison pratique ou du cœur. Il y a un point de transcendance, où la raison cesse d'être elle-même, où il y a identité entre ce qui est la raison en nous et l'autonomie pure, l'infini en soi-même : c'est ce nouvel état qui se traduit par des symboles.

M. Séailles. — Ces symboles sont des images qui nous donnent le sentiment de notre identité avec l'absolu : mais si nous voulions, d'après l'auteur, leur donner une valeur fixe, nous retomberions dans le pharisaïsme. Les vrais mystiques, au contraire, attachent une valeur objective à leurs visions. Dire que c'est par des symboles, par des illusions que se fait la révélation la plus haute, n'est-ce pas donner du mysticisme une explication qui tend à tuer le mysticisme, comme la définition spencérienne de l'altruisme tend à tuer l'altruisme? — En réalité, selon les grands mystiques (ainsi sainte Thérèse), quand on en est encore aux symboles, on n'est pas encore au point culminant de l'acte mystique, qui est l'extase, la suspension de toutes nos facultés.

M. Récéjac croit que, même au dernier point de l'extase, on n'est pas encore entièrement détaché du sensible.

M. Séailles trouve que M. Récéjac donne au mot symbole un sens nouveau, quand il arrive à la vie morale. Le symbole réside alors dans l'acte moral lui-même : c'est l'acte par lequel nous faisons entrer l'idéal conçu dans la trame même des choses; le symbole est devenu comme le langage de l'absolu par rapport au relatif. Mais alors le symbole ne trahit plus l'idée : il est l'idée devenue vivante; il n'y a plus là d'hallucination, et M. Séailles se demande si l'on ne pourrait pas aboutir ainsi à un rationalisme moral.

M. *Récéjac* n'accepterait pas ce point de vue : l'idée ne peut pas entraîner le cœur; c'est pourquoi on ne peut ramener les faits mystiques à la dialectique, rendre l'absolu aux prises de la raison.

M. *Janet* estime que cette thèse aurait beaucoup gagné en intérêt, si l'auteur avait plus souvent cité les écrivains mystiques.

M. *Récéjac* n'a pas jugé nécessaire de multiplier les citations, parce que la méthode des mystiques est toujours la même au fond.

M. *Janet.* Selon l'auteur, l'amour caractérise le mysticisme. Mais il caractérise aussi la religion. Qu'est-ce donc qu'il y a de plus dans le fait mystique que dans le fait religieux?

M. *Récéjac* établit entre le fait mystique et le fait simplement religieux la même destination qu'entre l'intuitif (Pascal) et le discursif (Descartes).

M. *Janet* trouve inexacte cette distinction. Il semble bien plutôt que le chrétien est celui qui voit Dieu à travers des symboles, et que le mystique est précisément celui qui veut aller droit à Dieu en s'affranchissant des symboles. — Il aurait fallu aussi mettre mieux en lumière le caractère d'absolu désintéressement du mystique, qui, disait Fénelon, ne doit même pas penser à la vie future. — M. Janet termine en rapprochant la conception de Dieu de M. Récéjac de celle de Feuerbach : Dieu, ce sont nos propres puissances revêtues du caractère de l'absolu.

M. *Gebhart.* — L'auteur a eu raison de définir le mysticisme par la liberté, d'y voir un élan irrésistible de l'âme vers Dieu. Mais il s'arrête à mi-chemin, aux symboles; peut-être n'a-t-il pas assez pratiqué les grands mystiques du moyen âge. Selon Scot Erigène, par exemple, l'Ancien Testament n'était qu'une suite de figures. Avec le christianisme, on s'élève à la région des symboles, ou, plus clairement, des sacrements, qui communiquen la vérité d'une façon plus pathétique. Mais Scot annonçait que l'humanité atteindrait un jour à la communication parfaite avec Dieu, et que ce jour-là tous les voiles sacramentels ou symboliques seraient déchirés. Cette doctrine est devenue, au XIIIe siècle, la doctrine de la venue du Paraclet. M. Gebhart reproche à M. Récéjac de s'être arrêté à la phase intermédiaire des symboles, sur lesquels il ne s'explique d'ailleurs pas clairement.

M. *Récéjac* n'a fait que ce qu'il a cru pouvoir faire, toute pensée discursive et tout symbole ayant disparu, il ne resterait rien.

M. *Boutroux* a été très vivement intéressé par ce sujet très beau, très actuel et très obscur. Mais il trouve que le mysticisme a été imparfaitement défini, et surtout imparfaitement distingué de la foi. Ne semble-t-il pas que la foi consiste à croire sans voir, tandis que la connaissance mystique consiste surtout à voir?

M. *Récéjac* partage cet avis. Descartes, par exemple, a la foi à l'infini, à Dieu. Le mystique cherche à dépasser la foi : et, à mesure que les symboles, sous l'influence du désir, lui donnent une intuition plus intense, c'est un sentiment qui succède à la foi.

M. *Boutroux*. — Cette thèse n'est qu'une transposition mystique du kantisme. Or Kant met une barrière très haute entre la croyance et l'intuition : la connaissance, pour lui, est enfermée dans le champ de la nature. La mysticisme suppose de toute nécessité quelque chose de transcendant : on n'est mystique qu'au moment où l'on prétend franchir le champ de la nature, et il faut pour cela disposer d'une faculté autre que la raison. Tous les mystiques ont parlé d'une faculté spéciale, qu'ils appellent par exemple « le cœur », « le sentiment ». Le sentiment « pur », c'est-à-dire détaché des choses terrestres, est une lumière qui éclaire le monde suprasensible, absolument fermé à la raison. Tous les mystiques admettent qu'il y a là une solution de continuité. Sans doute, une fois avec Dieu, on peut redescendre à la nature : mais pour s'élever à Dieu, il faut une rupture avec le monde, grâce au sentiment qui est une source de connaissances transcendantes.

De plus, l'auteur conçoit le mysticisme comme une synthèse de la liberté et de la nécessité. Ce problème philosophique, qui est kantien, a été inconnu des mystiques. Le mystique croit sortir du monde de la nécessité pour entrer dans le monde de la réalité. Il a (cela apparaît déjà chez Philon) l'idée de la cause productrice, de la cause conçue comme la réalité dont les choses sont sorties. Le mystique croit qu'on peut pénétrer par certains procédés jusqu'à la source des choses : il y a donc une certaine connaissance qui résulte de l'extase mystique. Au fond, l'esprit mystique n'est pas autre chose que l'esprit révolutionnaire.

Enfin l'autonomie kantienne s'appuie sur la nature, sur la raison. Le mystique, au contraire, renonce à sa nature pour s'unir à Dieu : et c'est de Dieu que, par la grâce, l'autonomie descend en lui, loin que la nature puisse s'y élever. Jacob Bœhme distingue entre l'individualité et la personnalité. Il faut renoncer à l'individualité pour acquérir la personnalité, qui ne veut venir que de Dieu.

M. *Récéjac*. — Ce que le mystique retrouve en Dieu, c'est encore son autonomie : ainsi le mystique n'a pas le sentiment de mourir à lui-même en s'unissant à Dieu.

M. *Espinas*, après avoir loué la hardiesse de la thèse, constate que M. Récéjac ne qualifie pas nettement le fait mystique, ne dit pas nettement si c'est une connaissance ou non. La pensée paraît être au fond qu'il y a des fonctions mentales très hautes, où l'esprit agit cependant d'une façon spontanée, à la manière de l'instinct : mais cette question, d'ordre psychologique, n'a pas été élucidée. — De plus, quel est le rapport du symbole à l'absolu qu'il exprime? Pourquoi un symbole est-il choisi de préférence à un autre?

M. *Récéjac* a constaté que les mystiques s'attachaient indifféremment à tous les détails de la conscience empirique pour leur faire exprimer l'absolu. Le symbole est libre : son lien avec l'absolu, c'est la liberté qui le crée. Il y a là d'ailleurs un danger : et c'est pourquoi la purification du désir est la seule garantie du mysticisme.

M. Espinas a été déçu par les conclusions morales de cette thèse. Selon M. Récéjac, autrui n'a empiriquement aucun droit : c'est seulement en nous tournant vers l'absolu que nous conférons à autrui des droits. C'est là une doctrine d'isolement, comme celle de saint Augustin.

M. Récéjac ne croit pas, en effet, au pouvoir de la bonté naturelle pour fonder la moralité : c'est pourquoi il fait appel à la bonté mystique. Chacun doit se donner à soi-même sa morale. Il y a là sans doute un danger : aussi est-il nécessaire de conserver l'emploi de la raison à l'origine de l'acte mystique. De plus, cette intuition n'étant pas donnée à tout le monde, il faut maintenir la morale rationnelle malgré tout.

M. Espinas compare les faits d'impulsion morale dont parle M. Récéjac à des faits pathologiques étudiés par Delbœuf.

M. Récéjac remarque que l'hallucination mystique est une aliénation qui ne supprime ni la raison ni la liberté. Ici, le sentiment de n'être plus soi est accompagné d'un sentiment d'accroissement indéfini de liberté.

La Faculté déclare M. Récéjac digne du grade de docteur.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE MAI 1897)

LIVRES NOUVEAUX

La modalité du Jugement, Thèse présentée pour le doctorat par Léon Brunschvicg. 1 vol. in-8, 246 p. Alcan, éditeur 1897. — La philosophie critique consiste essentiellement dans la réflexion sur l'activité de la pensée, c'est-à-dire dans une théorie de la connaissance. Or, la réflexion découvre dans le concept qui, une fois fixé par le langage, paraît être un élément simple, un acte d'affirmation qui la crée, c'est-à-dire qu'il est un produit du jugement; elle découvre encore dans le raisonnement syllogistique une transformation d'un jugement donné (Socrate est homme, et, comme mortel, est une partie de la compréhension d'homme, Socrate est mortel). Donc la théorie de la connaissance consiste dans une théorie du jugement. Mais dans le jugement lui-même, les catégories de quantité, de qualité et de relation n'intéressent que la formulation et comme l'expression grammaticale du jugement. Le jugement est tantôt un rapport entre deux concepts, et tantôt non; il peut même n'être pas un rapport; le seul caractère qui lui soit essentiel, c'est qu'il affirme l'être; et la question essentielle est de savoir comment il l'affirme, si c'est d'une manière simplement possible, ou réelle, ou nécessaire. Ainsi la philosophie critique se ramène essentiellement à une théorie de la modalité du jugement. Mais il ne servirait de rien de se borner à reconnaître des formes diverses de cette modalité : une logique purement formelle est stérile. Il s'agit de savoir à quel signe on peut reconnaître dans chaque jugement sa vraie modalité. La logique ne se distingue pas de la philosophie au point de vue critique. Ç'a été le vice de la logique aristotélicienne et scolastique de faire consister l'analyse logique de la pensée dans une analyse de formes grammaticales du λόγος. Car, en même temps qu'elle se condamnait ainsi à son œuvre de classification stérile, elle condamnait du même coup la métaphysique, par cela qu'elle s'en séparait, à s'égarer à la recherche de vaines entités et à s'immobiliser dans une fluctuation incessante du réalisme à l'idéalisme ontologique. Kant, en fondant la critique, a mis fin à cette erreur; et il a posé en termes définitifs le problème général de la connaissance. Malheureusement la logique transcendantale n'a été pour la plus grande partie qu'une transposition de la logique scolastique; partie du jugement, elle en est venue aussitôt à subordonner les jugements, à des concepts à priori, et elle a entraîné la critique à agiter à son tour la question de la réalité de ces concepts, tour à tour dans la voie idéaliste de la critique de la raison pure et dans la voie réaliste de la critique de la raison pratique. Cependant il est clair que la critique ne consiste pas à créer de nouveaux jugements et à étendre notre connaissance, mais simplement à découvrir la raison des jugements formés par l'expérience et par la science. L'œuvre de Kant est donc à reprendre.

Cette œuvre consiste dans la détermination de la valeur de ce verbe être par laquelle la pensée s'affirme et se réalise : car elle s'applique aux jugements pratiques comme aux jugements théoriques, à ceux qui sont impliqués dans l'action volontaire, comme à ceux que le langage énonce. Elle ne saurait sans doute être aussi lumineuse et rigoureusement déterminée que la philosophie conceptualiste et intellectualiste s'est plu à l'imaginer. La voie de la vérité est lente, obscure et détournée parce que l'esprit qui s'y avance est l'esprit de l'homme et non l'esprit absolu. Il s'affirme lui-même, dans son unité, et c'est la forme de l'intériorité; mais ainsi il ne saisit que le vide. Il affirme la réalité immense qui l'enveloppe,

et c'est la forme de l'extériorité; mais ainsi il ne saisit que les ténèbres. Il essaie alors d'affirmer un peu de cet être objectif en le ramenant progressivement à son unité intérieure; et dans cette forme mixte, qui est celle de tous les jugements, il affirme, selon les degrés de cette composition même, le nécessaire, ou le simplement réel, ou le possible; mais il les affirme toujours avec une restriction pareille, en sorte qu'au fond de ces modalités relatives se retrouve toujours la vraie modalité du jugement humain : la modalité de la possibilité. Notre esprit ne peut se reposer dans la certitude. Il est condamné à chercher sans cesse; il ne fait que s'élever d'une probabilité partielle à une probabilité plus haute et plus étendue. Et il en est ici du jugement pratique comme du jugement théorique. Car l'unité de l'esprit maintient nécessairement un parallélisme parfait entre les démarches de la forme spéculative et celles de la volonté morale. Comme la pensée cherche d'abord à embrasser la réalité par une suite de jugements dans une perception totale, de même la volonté cherche à atteindre une pleine satisfaction par une sorte d'accord avec le monde extérieur. Et comme il arrive au moment où la pensée, avertie par l'analyse expérimentale de la relativité de l'objet, s'élève à l'idée universelle, sans pouvoir s'y maintenir d'ailleurs, et finit par s'employer laborieusement à mettre tant bien que mal d'accord ses perceptions avec les conditions intelligibles de sa nature, tout de même il arrive que la volonté amenée à la conscience de sa liberté intérieure par la tristesse de ses joies sensibles, conçoit la loi de sa vraie nature, cherche un instant à s'y fixer, et se résigne enfin à la poursuivre à tâtons dans la vie pratique et sociale, toujours inadéquate à son rêve de perfection intérieure. La philosophie critique est dualiste : logiquement, elle nous interdit d'identifier absolument le fait et l'idée; moralement, elle nous en impose la distinction. Le Dieu intérieur marque des signes d'une incurable imperfection tous les actes de notre esprit.

Tel est, à peu près, le dessin de ce livre, où le lecteur goûtera le fruit rare d'une immense lecture et d'une pensée originale. Pour nous, nous ne savons qu'y louer le plus : l'incroyable abondance des idées, ou la sagesse précoce qui tient en bride la puissance spéculative et la tempère par un sens sérieux et profond de la vie. Du reste il est d'une lecture difficile; la pensée y est extrêmement dense; la marche en est comme dérobée; il ne livre son sens qu'au moment où on achève de le lire. Nous relevons ces particularités, parce qu'elles servent à caractériser l'esprit du jeune écrivain; et aussi, avouons-le, parce que, sans elles, il serait bien difficile de s'expliquer pourquoi, malgré l'éclat de la soutenance, le témoignage de la plus haute satisfaction, accordé très souvent à des travaux de moindre importance, sinon d'un moindre mérite, a été précisément refusé à la thèse de M. Brunschvicg.

De l'Erreur, par Victor Brochard, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, 2e édit. Un vol. in-8, 281 p. Paris, Alcan, 1897. — **Essai sur le génie dans l'Art**, par Gabriel Séailles, directeur des conférences de philosophie à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, 2e édit. Un vol. in-8, xii-313 p. Paris, Alcan, 1897. — **Histoire de la philosophie européenne**, par Alfred Weber, professeur à l'Université de Strasbourg, 6e édit. Un vol. in-8, xii-591 p. Paris, Fischbacher, 1897. — Nos lecteurs nous reprocheraient de prétendre leur faire connaître, fût-ce en quelques lignes, des ouvrages auxquels ils ont ou déjà fait ou déjà réservé une place dans leurs bibliothèques. Ils savent avec quelle conscience M. Weber met à profit le succès croissant de son très utile ouvrage pour en améliorer les détails. Quant aux deux thèses, dès longtemps épuisées, qui ont commencé la réputation de leurs auteurs, elles paraissent, croyons-nous, sans modification à la rédaction primitive : la simultanéité de leur publication fournira au lecteur l'occasion de reprendre l'étude de l'intelligence humaine par les deux cas limites de l'erreur et du génie, et de mieux voir ainsi et l'étendue et la complexité du problème.

Les mensonges conventionnels de notre civilisation, par Max Nordau, traduit par *H. Dietrich*. Un volume in-8 de 354 pages. Paris, Alcan, 1897. — On connaît le talent et la manière de M. Max Nordau; un talent de satiriste vigoureux, voire même brutal; une manière assez originale, qui consiste à adapter les thèses vulgaires de l'évolutionnisme à la critique éthique et esthétique. Dans cet ouvrage aujourd'hui célèbre — traduit dans plusieurs langues et arrivé à sa 15e édition allemande, — c'est contre la société moderne, dans tout ce que ses coutumes, ses institutions et ses idées ont de factice, de suranné et d'anachronique que sont dirigées des attaques, assurément fort brillantes. De là le titre. Mensonge religieux, mensonge politique, mensonge économique, mensonge matri-

monial, etc. : autant de chapitres où l'on nous découvre la fragilité et la fausse apparence de raison des fondements sociaux actuels. La religion est devenue une grimace d'hypocrisie, la hiérarchie sociale et les institutions politiques un système de conventions absurdes, sinon nuisibles, le régime économique une erreur et un danger, le mariage, comme il se pratique, une duperie et une cause de dégénérescence.

La généreuse indignation que respirent ces pages, l'effort de sincérité et le désir de justice qu'elles révèlent méritent d'être loués. M. Nordau a l'ardeur communicative. Mais au nom de quels principes combat-il? Il faut posséder une certaine dose de naïveté pour croire et vouloir faire croire que les théories de la biologie et la psychologie empirique justifient de pareilles critiques et que c'est en se réclamant d'elles qu'on peut affirmer la nécessité d'une prochaine révolution ou rénovation sociale. On s'imaginerait plutôt lire une paraphrase, accommodée au goût du jour, des « immortels principes ». Et, en ceci, l'auteur n'est ni plus conséquent ni plus philosophe que les socialistes de réunions publiques. Mais il a du moins sur eux l'avantage d'être à l'abri de tout soupçon de réclame électorale. Cela suffit pour le rendre sympathique. Cela ne suffit pas pour faire de son livre, ce qu'il prétend être, un catéchisme de vérité.

Paradoxes sociologiques, par Max Nordau, traduit par *A. Dietrich*. Un volume in-18 de 182 pages. Paris, Alcan, 1897. — L'idée maîtresse de ces *Paradoxes* ne diffère pas de la précédente. Notre société vit automatiquement; elle est un réseau d'habitudes désormais inutiles et malsaines qui entravent le développement normal de l'humanité. Mais, en détournant nos regards d'un passé en corruption, nous devons avoir foi dans l'avenir et dans l'avènement d'une civilisation future, où la race blanche, devenue maîtresse de toute la terre, s'épanouira dans une prospérité durable. Faut-il encore ici demander d'où procède tant d'optimisme? On le chercherait en vain. Le courageux bon sens dont M. Nordau fait preuve chaque fois qu'il s'attaque à un préjugé ou à une injustice, ou bien dénonce une hypocrisie, n'est guère un principe d'optimisme; c'est plutôt une source de perpétuel mécontentement. Si les racines de notre arbre social plongent aujourd'hui dans un fumier d'erreur et de mensonge, pourquoi en serait-il autrement demain? On nous répond : en vertu des lois de l'évolution. Le paralogisme est évident. L'état présent n'est-il pas normal comme l'état futur et aussi légitime? une phase déterminée de l'évolution n'a-t-elle pas, au même titre que les autres, droit (puisque l'on nous parle de *droit*) à l'existence? Alors à quoi sert-il de récriminer? Mais, en fait, M. Nordau a son idéal que la biologie ne lui a pas enseigné et qui l'inspire à son insu. C'est à lui que nous devons les justes aperçus et les éloquents réquisitoires qui resteront le meilleur de son œuvre.

Études d'économie sociale (Théorie de la répartition de la richesse sociale), par Léon Walras, 1 vol. in-8, VIII-464 p. Lausanne, F. Rouge, et Paris, F. Pichon, 1896. — M. Léon Walras a consacré sa vie à l'élaboration d'une doctrine économique et sociale, où il a distingué trois parties : l'étude des lois naturelles de la valeur d'échange et de l'échange, ou théorie de la richesse sociale; l'étude des conditions les plus favorables de l'agriculture, de l'industrie, du commerce, du crédit, ou théorie de la production de la richesse; et l'étude des meilleures conditions de la propriété et de l'impôt, ou théorie de la répartition de la richesse. La première de ces parties a été traitée dans ses *Éléments d'économie politique pure* (actuellement en 3e éd.) : mais obligé de renoncer à exposer dans deux traités correspondants les deux autres, qu'il appelle *Economie politique appliquée* et *Économie sociale*, M. Walras se résout à réunir simplement, en les complétant, des études, mémoires, etc., déjà publiés, et qui traitent des points principaux de la doctrine, sous le titre d'*Études d'économie politique appliquée* et d'*Études d'économie sociale*. Le premier de ces volumes, encore sous presse, contiendra en outre un résumé général, qu'il convient d'attendre pour apprécier l'ensemble de la doctrine. — Voici brièvement le contenu du second : une théorie générale de la société (p. 23-171), cours professé en 1867-68, où l'auteur, parti du fait de la volonté libre de l'homme comme un fait d'expérience, et concevant par suite une science sociale normative et déductive, étudie, pour déterminer l'idéal social, la distinction et la concordance de l'intérêt et de la justice, la séparation et la conciliation de l'individu et de l'Etat; un court exposé de cette méthode (p. 175-202), méthode de conciliation ou de synthèse (du communisme et de l'individualisme), écrit en 1868; une théorie de la propriété dans la forme analytique et mathématique, parue dans la *Revue socialiste* en 1896 (p. 206-246), destinée à relier à la théorie générale de la société, ou théorie de l'idéal social, la théorie de la

réalisation de l'idéal social, ou théorie mathématique du prix des terres et de leur rachat par l'État, p. 267-350, où l'auteur recherche par sa méthode mathématique les moyens d'arriver à la nationalisation du sol, afin d'affranchir de l'impôt le salaire du travail, légitime objet de propriété individuelle; diverses études (377-462), déjà publiées ailleurs, sur la théorie de l'impôt, qui, pour des raisons de doctrine propres à l'auteur, est inséparable de la théorie de la propriété; enfin M. Walras réimprime une étude où il rend justice à H-H. Gossen, ce précurseur longtemps méconnu de l'économie politique mathématique.

Principes de sociologie, par Franklin H. Giddings, traduit de l'anglais et précédé d'une préface par le vicomte Combes de Lestrade, Paris, Giard et Brière, 1897, 1 vol. in-8, xi-362 p. (Bibliothèque sociologique internationale). — Ce livre, dont la notoriété de l'auteur laissait beaucoup attendre, a été déjà fort lu, remarqué et critiqué dans sa version anglaise. La version française, qui, à la vérité, n'est pas sans reproche, accroîtra sans doute ce succès. Le livre premier est une méthodologie générale : l'auteur, au courant des derniers travaux parus en France, en Allemagne et ailleurs, les critique pour fonder ensuite sa propre théorie : pour lui « le fait subjectif élémentaire et original dans la société est la *conscience de l'espèce* »; le domaine de la sociologie proprement dite se distingue de celui des sciences sociales particulières au moins en ce qu'elle étudie les faits primaires et les éléments mêmes de la société, alors que ces sciences se donnent le fait de l'association humaine; ni la méthode déductive autrefois employée, ni la méthode historique qui a été ensuite en faveur ne sont suffisantes, elles doivent être combinées et régénérées dans une méthode surtout psychologique. Les livres II et III (les éléments de la structure de la société, et l'évolution historique de la société) sont principalement consacrés à rassembler des faits et des témoignages. Le livre IV (lois et causes du processus social) en dégage les conclusions. — Cet ouvrage mérite d'être examiné de plus près qu'on ne peut le faire ici.

Socialisme et science positive (Darwin-Spencer-Marx) par Enrico Ferri, Paris, Giard et Brière, 1897, 1 vol. in-8, 220 p. — M. Ferri, après avoir, comme criminaliste, fait ses réserves contre le socialisme (*Socialisme et criminalité*, 1883) a fait une adhésion entière au socialisme scientifique ou marxiste, depuis qu'il a été connu en Italie. Darwinien et spencérien convaincu, il a voulu démontrer que le marxisme était le complément nécessaire dans l'ordre social de la rénovation accomplie par Darwin et Spencer dans l'ordre scientifique. Le socialisme scientifique tend, non pas à une égalité chimérique entre tous, mais seulement à une égalité relative et initiale, qui permettra le développement intégral et approprié de chaque individu; il reconnaît, dans l'histoire, des formes successivement différentes de la lutte pour l'existence, et constate dans la société présente le triomphe des plus adaptés, les plus adaptés à un milieu vicié ne pouvant être que viciés eux-mêmes; et les lois du retour à la moyenne, dans l'hérédité, l'empêchant de craindre une sélection aristocratique indéfinie. La science, dont l'effet est, quoi qu'on dise, de détruire la religion, a rendu possible la substitution d'une foi socialiste et d'un idéal humain. Elle a subordonné l'individu à l'espèce. Elle a illustré la théorie marxiste de la lutte des classes par l'exemple de la lutte entre les espèces. Le socialisme marxiste, à la différence de l'orthodoxie, a introduit dans l'économie le principe de la relativité et le souci de l'évolution; le retour annoncé à la propriété collective est conforme à la loi de régression apparente, constatée dans l'évolution religieuse, politique, etc.; chaque phase d'une évolution, continuant celle qu'elle remplace, en garde le meilleur : l'avènement du socialisme ne détruira donc pas la liberté conquise par la précédente révolution; le socialisme scientifique sait qu'une transformation sociale, instantanée et arbitraire, est impossible, que la violence individuelle ne sert de rien; il est révolutionnaire en ce sens qu'il attend un changement radical dans la constitution économique de la société, mais il l'attend de l'évolution nécessaire de la société actuelle. Ces arguments sont loin d'avoir tous la même valeur; mais il suffit peut-être d'avoir montré en gros qu'on n'oppose pas valablement au socialisme la science contemporaine : ne serait-il pas dangereux pour le socialisme même de se rendre solidaire d'une théorie biologique, ou même d'une théorie philosophique, en faveur aujourd'hui, demain renversée par une autre plus satisfaisante?

Problèmes sociaux contemporains, par Achille Loria, avec une préface de René Worms. 1 vol. in-8°, 174 f. Paris, Giard et Brière, 1897, Bibliothèque sociologique internationale, n° VIII (version française par Eugène Laurent). — C'est un cours exotérique,

professé en 1894 à l'usage d'un public non initié, qui, avec une exposition vivante et dans une langue colorée, montre : comment l'inégalité économique grandissant dans notre société à côté de l'égalité politique et juridique fait de la question économique la question sociale par excellence; comment l'introduction de la méthode historique attribue au système de la liberté économique illimitée, au régime de la propriété individuelle, etc., une valeur d'utilité et même de nécessité, mais seulement à un moment donné et pour un temps; comment le régime économique présent attend une révolution, dont on peut espérer seulement qu'elle sera peut-être sans violence. Il serait injuste de discuter les théories propres de M. Loria à propos d'une œuvre de vulgarisation (comment concilie-t-il au juste sa doctrine de la prépondérance de l'élément économique, avec l'influence accordée (p. 26) au facteur juridique de l'égalité devant la loi, avec la conception finaliste et éthique (indiquée p. 57) de la science économique? — on ferait aussi des réserves sur le rôle attribué à la suppression de la terre libre (p. 70-74) dans la genèse de la propriété capitaliste, à l'accroissement de population (leçon 7) dans l'évolution économique). Tel qu'il est, ce livre est une lecture d'initiation, facile et intéressante, propre à détacher des dogmes de la prétendue orthodoxie, et à éveiller une curiosité critique.

Essais sur la conception matérialiste de l'histoire, par Antonio Labriola, professeur à l'université de Rome, avec une préface de G. Sorel. Paris, Giard et Brière, 1897, 1 vol. in-18, 348 p. (Bibliothèque socialiste internationale, III). — Que les interprétations comme les critiques du matérialisme historique ont jusqu'ici péché par méconnaissance ou par ignorance de la véritable doctrine, voilà ce que prétend montrer M. Labriola, en nous la présentant pour la première fois complètement et exactement : son livre aurait gagné à être mieux écrit, moins confusément composé, et débarrassé d'une intention et d'un ton polémiques souvent injustes et toujours désagréables (M. Sorel, dans sa préface, prend vivement à partie M. Rouanet et M. Jaurès). M. Labriola fait sortir le matérialisme historique du *manifeste du parti communiste* (de Marx et Engels, 1847) dont ce serait suivant lui l'originalité durable, et en suit le développement dans un historique un peu touffu. Le matérialisme historique n'a rien à voir avec le darwinisme social, ni avec d'autres théories de ce genre; il n'est pas une interprétation économique de l'histoire, laquelle est seulement une œuvre d'abstraction analytique; il n'est pas la subordination des facteurs idéaux aux facteurs matériels dans le développement humain, la théorie des facteurs historiques étant seulement une méthode d'abstraction, utile aux débuts d'une science aussi complexe, mais incapable d'expliquer la réalité organique de l'histoire; il consiste essentiellement à affirmer que la forme de la production des moyens immédiats de la vie dans une société donnée, détermine, en premier lieu et directement, le reste des rapports économiques et les rapports juridiques et politiques entre les hommes, en second lieu et indirectement, la tendance et en grande partie les objets de l'art, de la religion, de la science. Mais 1°, l'histoire pouvant et devant même, de l'aveu de M. Labriola, tenir compte des causes prochaines, c'est-à-dire de mobiles religieux, moraux, idéaux, etc., lesquels sont bien une réalité, dire qu'en dernière analyse l'infra-structure économique les conditionne tous, est-ce autre chose que faire une hypothèse générale indémontrée et indémontrable? Et 2° la forme de la production ne serait-elle pas encore à son tour une supra-structure, et l'élément dernier de l'économie ne serait-il pas en somme d'ordre psychologique (conscient ou non)? Il resterait à la théorie marxiste de l'histoire l'honneur d'avoir attiré vivement l'attention sur un ordre de causes très important, mais non pas exclusif, d'avoir désormais rendu impossible un intellectualisme trop facile, d'avoir été ainsi utile et vraie *à son heure* : — application à elle-même du principe qu'elle a contribué à poser, la relativité des sciences morales.

Sociologie et morale, deux années d'enseignement sociologique, par Marcel Bernès; Paris, Giard et Brière, 1896, 1 vol. gr. in-8, 168 p. (Extrait de la *Revue internationale de Sociologie*). — Programme d'un cours de sociologie générale professé à la faculté des lettres de Montpellier en 1894, et en 1894-95. Dans une première série de leçons, M. Bernès s'est efforcé de dégager la conception et de montrer l'utilité présente d'une sociologie générale, distincte sans être indépendante des sciences sociales spéciales, différente, par la méthode comme par l'objet, de toute autre science dont on a voulu la rapprocher (biologie, psychologie, etc.) : ainsi l'auteur passe en revue les principales théories et les principales controverses nées autour de la sociologie, c'est un guide consciencieux, soucieux

d'exactitude dans l'exposé, et de mesure dans l'appréciation. La théorie propre mérite un examen particulier. — Dans une seconde série de leçons, M. Bernès a voulu étudier la morale au point de vue sociologique : mais c'est non une étude de la morale concrète et objective des faits moraux, des mœurs, ainsi qu'on aurait pu s'y attendre après les travaux de la science éthique contemporaine, mais une étude sur l'évolution des idées morales d'après l'histoire de la philosophie morale.

L'Émigration des femmes aux colonies. — Allocution de M. LE COMTE D'HAUSSONVILLE et discours de M. J. CHAILLEY-BERT à la conférence donnée le 12 janvier 1897 par l'Union coloniale française, in-16. — **Les Grèves et la Conciliation**, par ARTHUR FONTAINE. Une brochure in-16, 92 p. — (*Questions du temps présent*. Paris, Colin, 1897). — Ces deux brochures de propagande, dont le titre dit assez l'objet et le but, sont également remarquables par l'esprit philosophique, si en tout ce qui touche aux questions sociales l'esprit philosophique est un esprit de solution, et de solution vraie, c'est-à-dire fondée sur des principes moraux. M. Chailley-Bert montre comment la *Société d'émigration féminine aux colonies*, en favorisant le développement de la famille aux colonies, améliore la situation de la famille dans les métropoles par la compensation d'un défaut et d'un excédent. En mesurant d'une façon précise l'importance de la question des grèves, en faisant connaître et en appréciant à leur valeur exacte les résultats obtenus dans la vue de la conciliation, M. Fontaine conquiert invinciblement à lui le lecteur, par la simplicité même de son exposition, par l'impartialité de sa critique, par le désintéressement et la hauteur de sa pensée. Il donne en même temps l'exemple d'un esprit guidé à la fois par l'information la plus étendue et la plus sûre comme par le souci de l'harmonie supérieure dans la vie de l'individu et dans la vie de la société; nous ne voyons pas d'exemple qui de nos jours soit plus utile à méditer et à suivre.

La morale de Kant, *Étude critique* par ANDRÉ CRESSON, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur agrégé de philosophie au lycée d'Alençon (Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques). Un vol. in-18, VIII-204 p. Paris, Alcan, 1897 — M. Cresson s'est renfermé étroitement dans le cadre de son sujet : il a résisté à la tentation d'étudier le kantisme tout entier, et il a porté toute son attention sur les ouvrages de morale : la *Critique de la Raison pratique* et le *Fondement de la métaphysique des mœurs* analysés dans le premier chapitre (la *Forme de la vie morale*), *la Doctrine de la vertu et la Doctrine du droit*, résumées très utilement pour le lecteur français, qui en général les ignore, dans le second chapitre : la *Matière de la vie morale*. A ce parti pris l'exposition gagne singulièrement en clarté et en netteté, mais en revanche il n'est pas sûr que l'*examen critique* (chap. III) n'y perde quelque peu de sa force persuasive. S'interdisant de remonter aux principes mêmes de la doctrine, M. Cresson est obligé de prendre l'offensive, d'opposer à la morale de Kant sa propre morale, de déclarer celle-là fausse parce que celle-ci est vraie, et c'est un procédé contre lequel ne manqueront pas de protester les partisans de Kant. Émus par la sévérité des critiques que M. Cresson fait à la morale kantienne, sans les voiler par aucune espèce de précaution oratoire, ils se demanderont si l'auteur n'en a pas restreint la portée en la comparant seulement, comme le voulait le programme académique, aux morales antérieures (chapitre IV : *la situation de la morale de Kant dans l'histoire, comment elle explique son insuffisance*). Puisque l'œuvre de Kant apparaît, suivant l'observation pénétrante de M. Cresson lui-même, comme oscillant entre la transcendance et l'immanence, il faut tenir compte, pour la juger sans injustice, de l'avenir qu'elle prépare, autant, sinon plus, que du passé qu'elle rappelle. C'est en Fichte que le kantisme devient, cette fois sans équivoque et sans retour en arrière, une doctrine de l'autonomie spirituelle, et c'est en Fichte que le kantisme se justifie, historiquement, et peut être logiquement.

La psychologie dans l'opéra français (Auber, Rossini, Meyerbeer). Cours libre professé à la Sorbonne par LIONEL DAURIAC, professeur à l'université de Montpellier. Un vol. in-18, 162 p. Paris, Alcan, 1897 — M. Dauriac a entrepris, comme on sait, de donner une forme précise et une base solide à cette partie de l'esthétique qui est encore à l'état de *desideratum* : la psychologie musicale. Les très intéressants articles parus dans la *Revue philosophique* montrent que l'entreprise est en bonne voie. M. Dauriac, pour préparer le public à ses théories, a pensé avec raison qu'il fallait partir des faits, s'appuyer sur l'analyse et au besoin sur l'exécution d'ouvrages connus; c'est dans cette vue qu'il a inauguré un cours d'*Esthétique musicale appliquée*, et qu'il publie aujourd'hui les leçons faites pendant le dernier semestre de l'an dernier,

et qui portent sur la *Muette de Portici*, *Guillaume Tell*, *Robert le Diable*. A vrai dire il serait difficile de décider, dès aujourd'hui, si dans ces spirituelles et brillantes causeries, M. Dauriac n'a pas un peu cédé au plaisir de réhabiliter le vieil opéra français, s'il n'a pas fait de la *critique musicale* proprement dite, autant que de la *psychologie*; il n'est que juste d'ailleurs, pour répondre à cette question, d'attendre la suite de ces conférences et la conclusion théorique que M. Dauriac en tirera.

Éloge historique de Nicolas Lobatchevsky, par le professeur Vassilief, président de la Société physique et mathématique de Kazan; traduit du russe par Mlle Fichtenholtz (40 p. Paris, Hermann, 1896).

Cet éloge, prononcé dans la Séance solennelle de l'Université impériale de Kazan, le 22 octobre 1893, à l'occasion du centenaire de Lobatchevsky, contient une biographie très instructive du grand mathématicien russe. Il nous fait mieux connaître, non seulement le savant, mais encore l'administrateur, le pédagogue et l'homme. Il replace Lobatchevsky dans son milieu, dans cette Université de Kazan (*ultima Musarum Thule*) qui venait d'être fondée quand il y entra comme élève, et où il déploya comme professeur et comme recteur une prodigieuse activité. Il fait un portrait très vivant de cet esprit curieux, ouvert et hardi, de ce caractère fier et indépendant, ennemi de la routine et des préjugés. Enfin il explique la genèse des idées si originales de Lobatchevsky, d'une part, en indiquant la possibilité d'une influence indirecte de Gauss sur le savant russe par l'intermédiaire de Bartels, leur maître et ami commun; d'autre part, en montrant combien les professeurs de la jeune Université s'intéressaient au mouvement philosophique contemporain. Selon M. Vassilief, ce n'est pas par fantaisie ou par paradoxe que Lobatchevsky a conçu sa Géométrie non euclidienne, mais par esprit critique, pour prouver que le postulatum d'Euclide n'est pas une vérité nécessaire et que l'idée d'espace n'est pas *a priori*. Peut-être est-il permis de croire que Lobatchevsky n'a pas ruiné, comme il le pensait, la critique de Kant ni même l'esthétique transcendantale, et de trouver quelque peu téméraire l'espoir que des mesures astronomiques pourraient décider des propriétés de « l'espace physique de notre expérience ». Toujours est-il que Lobatchevsky, comme ses maîtres et ses collègues, était au courant des questions et des doctrines philosophiques de son temps et qu'elles ont inspiré ses recherches si fécondes et si intéressantes pour les philosophes de toute école. C'est là un excellent exemple, qui mériterait d'être suivi même ailleurs qu'en Russie. M. Vassilief regrette que l'Université de Kazan, à son origine, ne fût pas répartie en facultés, ce qui nuisait à l'ordre et à la division du travail; mais les barrières qui séparent encore les facultés dans nos Universités nouvelles ne sont-elles pas plus nuisibles au développement intégral de l'esprit et aux progrès de la philosophie? Quand donc sera-t-il permis aux philosophes et aux savants de se fréquenter et de s'instruire mutuellement? Ne sera-t-il pas possible de trouver en France, au xxe siècle, ce que l'on trouvait à Kazan au commencement du xixe : des philosophes savants et des savants philosophes ?

Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendlændischen Denken bis Kant, par Jonas Cohn (261 p Leipzig, Engelmann, 1896). — Cette *Histoire du problème de l'infini dans la pensée occidentale* est un travail de seconde main, par lequel l'auteur a voulu se préparer à traiter ce problème pour son propre compte. C'est un ouvrage clair, bien composé et d'un esprit judicieux, mais forcément superficiel, étant donné qu'il passe en revue tous les philosophes classiques; encore l'auteur regrette-t-il, dans son zèle d'érudit, de n'avoir pu remonter jusqu'à la philosophie hindoue. Bien plus, il croit devoir rechercher l'origine du problème de l'infini dans la pensée primitive et « préphilosophique », en particulier dans les dogmes relatifs à la création, à la fin du monde et à la vie future; avec une confiance un peu naïve dans la psychologie comparée, il interroge l'ethnographie et l'histoire des religions, et rapporte consciencieusement les croyances des Cafres et des Maoris (p. 9 et 11.) C'est encore en psychologue qu'il paraît vouloir résoudre l'antinomie à laquelle l'idée d'infini a donné lieu de tout temps : elle s'explique, selon lui, par le conflit de deux tendances de l'esprit humain : d'une part, l'entendement, pour former ses concepts a besoin de limitation; d'autre part, il tend à répéter sans fin la même opération et à dépasser toutes les limites qu'il pose. Aussi les opinions professées sur ce sujet dépendent-elles non seulement de la logique et de la raison, mais encore et surtout des sentiments poétiques et religieux; et c'est ce qui explique que les anciens et les modernes aient attribué à l'idée d'infini une valeur et une dignité si inégales. Seulement, l'auteur est en-

traîné par là à mêler au problème logique et « épistémologique » de l'infini une foule de considérations métaphysiques et théologiques qui y furent autrefois associées, et qui ne font que le compliquer et l'obscurcir. En outre, il lui est difficile d'exposer l'opinion des grands philosophes touchant l'infini sans résumer l'ensemble de leurs doctrines, dont cette opinion dépend et ne peut s'isoler; mais c'est là un défaut inhérent au genre même, et qui montre que l'histoire des idées et des problèmes, abstraction faite des penseurs et des systèmes, est une œuvre factice et artificielle. De cette vaste « doxographie » se dégagent néanmoins deux conclusions intéressantes : la première, c'est que la question de l'infini tient au cœur des systèmes métaphysiques, de sorte qu'on peut les caractériser par la solution qu'ils en donnent; les rationalistes sont en général infinitistes et les finitistes sont presque toujours des empiristes. La seconde, c'est que l'histoire de ce problème est intimement liée au développement des mathématiques : les grands mathématiciens du XVIIe siècle ont tous été plus ou moins infinitistes; au contraire, les finitistes du XVIIIe siècle (3e partie, ch. IV) ignoraient les mathématiques; c'étaient, selon M. Cohn, des esprits retardataires ou rétrogrades (p. 192). Cela prouve bien que les progrès de la philosophie sont solidaires de ceux de la science : c'est la science qui pose les problèmes philosophiques, et, comme elle réfute ou condamne sans retour les solutions fausses, elle prépare et suggère de nouvelles et meilleures solutions. Aussi nous demandons-nous si cette compilation historique, d'ailleurs fort utile et fort intéressante, était bien nécessaire pour traiter théoriquement le même sujet; il nous semble que l'auteur trouverait plus de lumières et de ressources dans l'étude des mathématiques modernes que dans celle des philosophies anciennes. Quoi qu'il en soit, nous attendons avec intérêt l'ouvrage qu'il nous a promis, et nous espérons qu'il y manifestera davantage son originalité.

Die Lebensanschauungen der grossen Denker. *Eine Entwickelungsgeschichte der Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, par Rudolf Eucken, 2e édit. remaniée, 1 vol. in-8 de 492 p.; Veit et Cie, Leipzig, 1896. — Le plan général de ce bel ouvrage n'a pas été changé. Eucken étudie les conceptions de la vie qui se sont produites aux différents moments de l'histoire de la pensée européenne. Le problème, bien posé par les Grecs, est celui-ci : l'individu n'est-il qu'un mode ou qu'une phase de l'Être universel, ou est-il une personnalité morale en relation avec un Être transcendant (point de vue spéculatif)? doit-il être subordonné à la vie de l'ensemble, ou vivre d'une vie indépendante, conforme à son idéal intérieur (point de vue pratique)? Les Grecs, et notamment Aristote, ont cru résoudre le problème, en conciliant les deux points de vue. La venue du christianisme donne une vive impulsion à la vie morale et intérieure; mais le monde antique trop affaibli pour accepter intégralement ce nouvel idéal, impose vite au christianisme les formes rigides de son intellectualisme : de là l'église catholique. La Réforme même ne réussit point à réaliser l'émancipation de l'individu, car la Renaissance donne une force nouvelle à l'intellectualisme antique. En même temps se développe cette hâte fébrile d'agir, ce besoin de presser le progrès qui est encore une caractéristique de l'âge moderne. En vain Kant dresse, en face de ce « dynamisme », son admirable doctrine de la dignité de la personne humaine et de la vie morale : il n'en assure point le triomphe; aujourd'hui même le « dynamisme » est porté à son degré extrême par les apôtres de l' « Evangile du travail ». La conciliation se fera-t-elle jamais? Eucken ne la croit possible que si l'on subordonne et la vie intellectuelle et le mouvement de la civilisation à une vie religieuse personnelle et libre, que si l'on substitue la foi dans le « miracle intérieur et spirituel » à l'attente du « miracle physique ». C'est donc dans une restauration ou plutôt dans un achèvement du protestantisme qu'il voit le salut. Nous n'avons point à juger ces conclusions, qui, du reste, ont été développées surtout dans d'autres ouvrages de l'auteur. Bornons-nous à constater l'intérêt que donne à ses études historiques le point de vue tout spécial où il s'est placé; la méthode n'est pas sans inconvénients, mais elle est neuve, originale, vivante, bien faite pour atteindre le but qu'il s'est proposé : rattacher aussi étroitement que possible la philosophie à la vie générale. Elle est d'ailleurs supérieurement appliquée (voir entre autres les études sur Platon, Aristote, Plotin, Augustin, Spinoza et Kant).

Dans cette nouvelle édition, Eucken a remanié surtout les chapitres consacrés aux temps modernes, qui ont reçu plus de développement. Il a cherché, de plus, à rendre l'exposition plus « objective », et à mieux replacer les penseurs dans leur milieu social, non pas tant pour les expliquer par ce milieu (Eucken s'élève

contre cette théorie) que pour faire ressortir, au contraire, leur originalité. Ajoutons que le livre, récrit presque entièrement, a gagné encore en beauté littéraire : Eucken a conservé le secret de la langue riche, éloquente et imagée de Lotze.

Man's Place in the Cosmos, *and other Essays* par Andrew Seth, prof. of logic and métaphysics in the University of Edinburgh, 1 vol. in-8 de viii-308 pages. Edimbourg et Londres, Blackwood, 1897. — Collection d'articles polémiques. L'auteur proteste, au nom des doctrines de l'optimisme spiritualiste, contre le pessimisme de Huxley, au nom de la théorie du libre arbitre, contre l'automatisme de la « nouvelle psychologie » (en particulier chez Münsterberg). Il critiqu chez Bradley, à propos de son ouvrage de *Métaphysique*, l'indécision entre deux méthodes, l'une aboutissant à l'exclusion des contradictions sensibles (spinozisme), l'autre à la conciliation de ces contradictions (hégélianisme) dans l'absolu. Il traite enfin M. Balfour avec sympathie, et cherche à le ramener à l'hégélianisme. Ces essais ne sauraient présenter le même intérêt en France qu'en Angleterre : notre public, qui ne connaît qu'obscurément MM. Bradley et Balfour, s'intéressera moins aux discussions de l'auteur qu'à l'exposition des doctrines adverses. La pensée philosophique, en Angleterre, n'est pas organisée comme elle l'est sur le continent; mais les penseurs isolés y gagnent souvent en verdeur de pensée et en originalité.

REVUES

Archiv für Geschichte der Philosophie, Band IX, 1895-1896. — Le problème à la mode, parmi les érudits, c'est, cette année, le problème de l'authenticité et de la chronologie des dialogues de Platon. Tandis que *Horn* déclare que le Philèbe contient des assertions contradictoires ou des théories contraires au système platonicien, *Apelt* défend son authenticité. *Wirth* assigne au Lysis une date postérieure à 394 et *Lutoslawski*, d'après la « logique » des dialogues, dresse une liste chronologique qui concorde avec celle qu'obtiennent, en suivant une méthode philologique, Campbell, C. Ritter et d'autres savants : l'Eutyphron, l'Apologie et le Criton auraient été composés aussitôt après la mort de Socrate; le Cratyle entre 395 et 385; le Banquet et le Phédon vers 385; le Phèdre et le Théètète vers 378; le Parménide et le Sophiste vers 368; enfin le Politique et le Philèbe de 368 à 358. Parmi les autres questions de pure érudition, signalons une discussion entre M. *Tannery* et M. *Rodier* sur la composition de la Physique d'Aristote, un article de M. *Tannery* sur la date de Diodore d'Aspende, « pythagoricien cynique », et un article de *Meinsura* où l'auteur, après avoir noté « l'insuffisance des biographies de Spinoza » depuis Colerus jusqu'à Van Vloten, annonce une vie de Spinoza (en langue hollandaise), qui doit combler de nombreuses lacunes.

Des idées intéressantes sont émises sur plusieurs systèmes de l'antiquité du moyen âge et des temps modernes. C'est ainsi que *Bidez* (observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide) nous présente Empédocle comme un philosophe moins résolument dogmatique que ses prédécesseurs : il ne se flatte pas d'une connaissance complète des choses; il raille Parménide qui prétendait tenir sa science d'une sorte de révélation. A la méthode à priori de ses devanciers, Empédocle oppose une sorte de méthode expérimentale. Pourtant, il ne renonce pas aux vérités découvertes par Héraclite ou Parménide lui-même : c'est un éclectique : il professe que l'erreur n'est qu'une vérité incomplète. — *K. Joël* (*Le* λόγος σωκρατικός) propose une interprétation nouvelle des « dialogues socratiques » : le Socrate que Platon ou Xénophon mettent en scène n'est pas le Socrate historique, mais un Socrate conventionnel : nul ne conteste que Platon lui attribue des doctrines platoniciennes. Dès lors, pourquoi admettre que les interlocuteurs de Socrate sont fidèlement dépeints? Pourquoi Platon ne placerait-il pas dans la bouche des adversaires de Socrate les doctrines de ses propres adversaires? Protagoras, par exemple, exposerait, dans le dialogue de Platon, non pas la doctrine du Sophiste, soi-disant adversaire de Socrate (Joël remarque d'ailleurs que des disciples de Protagoras furent les amis de Socrate), mais la doctrine d'Antisthène, adversaire de Platon. La thèse est ingénieuse, mais ne saurait être discutée brièvement. — Platon est encore l'objet d'un article de *Sartorius* (Platon et la Peinture). L'auteur rapproche patiemment tous les textes ou fragments des œuvres authentiques ou apocryphes qui font allusion à la peinture ou simplement à la couleur. Il cherche quels peintres sont cités par Platon, quels procédés employaient les peintres de ce temps : combien de couleurs connaissaient-ils? obéissaient-ils aux lois de la perspective? Enfin, il se demande, d'après tous ces textes, si Platon a fait lui-même de la peinture dans sa jeunesse. Mais les textes

ne permettent guère de réponse et si l'auteur croit pouvoir affirmer que Platon a manié le pinceau, son opinion lui est dictée par la composition des paysages du Phédon ou de la République plutôt que par l'abondance et la précision des détails techniques dans les Dialogues.

Deux articles apportent des vues assez neuves sur l'enchaînement des idées depuis l'antiquité jusqu'à la Renaissance. C'est d'abord un travail de *L. Stein* sur « La continuité de la philosophie grecque dans le monde savant des Byzantins ». L'auteur remarque que la philosophie fut conservée, durant le moyen âge, dans trois centres principaux : Paris, Constantinople et Bagdad. Et c'est la rencontre des mouvements partis de ces trois centres qui a produit la Renaissance. Il étudie spécialement le mouvement créé autour de Constantinople : la philosophie grecque y est conservée par une série de penseurs sur lesquels il ne donne pas de détails inédits; elle se propage dans le sud de l'Italie où la langue grecque a été conservée; puis elle se répand dans le nord où se créeront les premières écoles de la Renaissance. — Le second article étudie le problème des Universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle. L'auteur, M. *de Wulf*, établit qu'au IXe siècle, il n'y a, sur ce sujet, que deux doctrines : le réalisme absolu de Scot Erigène et le non-réalisme : on ne doit appeler cette dernière doctrine ni nominalisme, ni conceptualisme : elle est toute négative. Roscelin est un « démolisseur, un critique ». Réfutant la thèse de Scot Erigène, il adopte l'antithèse; et, reprenant la question dans les termes où la pose Porphyre, il déclare que les Universaux, puisqu'ils ne sont pas des substances, « in nudis intellectibus posita sunt ». Abélard ajoute quelque chose à cette doctrine; il affirme que les concepts existent dans l'esprit; est-ce à dire qu'il soit conceptualiste? Non, si l'on entend par ce mot une doctrine qui nie la réalité objective des concepts : Abélard ne se pose pas cette question. Enfin, après Abélard, on complète la doctrine qui sera le « réalisme modéré » de saint Thomas : les concepts ont un « fondement » dans les choses extérieures, mais tiennent leur essence formelle d'une opération mentale. Du IXe au XIIIe siècle, le non-réalisme évolue donc vers le thomisme.

Peu de travaux sur la philosophie moderne. *Grunwald* publie un certain nombre de manuscrits trouvés à la bibliothèque de Hambourg et relatifs à Descartes, Spinoza, Leibnitz, Fichte, Schelling, Jacobi ainsi qu'à des philosophes moins importants. Les textes les plus intéressants paraissent être les lettres de Schelling. Ce métaphysicien s'y montre hostile à l'à priori : « Philosopher, dit-il, c'est explorer les voies de Dieu, ou de l'Être qui a été, qui est et qui sera. Dans ce domaine les recherches sont aussi et même plus nécessaires que dans l'histoire de la terre, la géologie ou n'importe quelle autre histoire. C'est la paresse qui fait reculer devant les recherches, tout résoudre par la raison pure... » En revanche, il s'intéresse si vivement aux sciences expérimentales que les expériences de Galvani l'empêchent de dormir pendant plusieurs nuits. — *Saenger* cherche l'explication du succès de la philosophie de John Stuart Mill. Après une critique peu originale de ce système, l'auteur conclut en montrant que Mill a uni le rationalisme du XVIIIe siècle à l'historisme du XIXe : formule dont l'évidence et l'intérêt sont contestables.

La grande nouveauté, dans ce volume de l'*Archiv*, c'est l'apparition des problèmes sociologiques. *Stein* consacre une étude à la « Philosophie sociale du roman politique ». Deux idées générales s'en dégagent : le roman politique apparaît aux époques troublées; la découverte de nouvelles parties du monde suscite des utopies. La première loi paraît juste : le siècle de Platon et de Xénophon (Cyropédie), celui de Thomas Morus, celui de Bacon (Nova Atlantis), celui de Morelly et de Rousseau, celui de Cabet ou de Bellamy sont des siècles troublés. Mais est-ce le roman politique qui trouble son temps ou les troubles du temps qui suggèrent le roman politique? La seconde loi devrait être généralisée : toute grande découverte, économique, scientifique aussi bien que géographique, peut susciter des idées utopiques. — Enfin, le « mouvement sociologique contemporain en France » est étudié par Madame *Eveline Wróblewska*. L'auteur insiste surtout sur l'œuvre de M. Tarde, qui paraît analysée avec assez d'exactitude. Après des critiques dont la valeur est douteuse, elle reproche aux lois de l'imitation d'expliquer des phénomènes qui se produisent dans des sociétés déjà formées, mais de ne pas expliquer la formation des sociétés. Quant aux autres sociologues français, ils sont négligés. L'œuvre de M. Durkheim est indiquée dans le paragraphe qui annonce l'apparition du Devenir Social; et elle est caractérisée en ces termes : « Durkheim affirme, contrairement à la plupart des sociologues, que cette science doit devenir purement pratique, empirique. Donner des règles pratiques aux hommes d'État,

telle doit être sa tâche. » On conviendra que des appréciations de ce genre donnent du mouvement sociologique français une idée insuffisante.

Mind (juin 1896, avril 1897), *The contrary and the disparate*, by F. H. Bradley. — Dans cette étude de psychologie métaphysique et de logique, qui a tous les défauts et toutes les qualités de ce qu'écrit généralement M. Bradley, étant à la fois tortueuse et subtile, M. Bradley essaie de démontrer que les contraires ne sont pas tels en soi, mais seulement lorsqu'on essaie d'unir les deux termes en un point qui n'admet pas de diversité externe. Alors il y a simple rapprochement externe, (*conjunction*), et la contrariété des termes positive. Mais il faut aller plus loin : il n'existe pas de rapprochement externe pur et simple, si ce n'est pour notre intelligence abstraite, superficielle, et unilatérale. La « conjonction » externe et la contradiction appartiennent au monde non de la vérité, mais de l'apparence.

The place of the concept in logical doctrine, by J. H. Muirhead. — L'ancienne logique suivait l'ordre : concept, jugement, raisonnement; la nouvelle logique commence par le jugement où elle voit l'acte primitif de la pensée ; et, dans la proposition complète, formée d'un sujet, d'une copule, et d'un prédicat, la copule n'apparaît plus comme un simple lien extérieur entre les deux autres termes, elle est l'élément essentiel. Pourtant, tout jugement est un mouvement de la pensée, qui tend à s'expliciter, et qui doit avoir son point de départ dans quelque *réalité* primordiale. M. Muirhead essaie de démontrer : 1° que la logique bien comprise est la science des formes que prend la réalité, conçue comme possession intellectuelle, lorsqu'elle se développe dans l'esprit individuel; 2° que cette « réalité comme possession intellectuelle » est ce que l'on entend ordinairement par notion, et, de quelque façon que nous choisissions, en tant que logiciens, de la dénommer, doit être regardée comme antérieure au jugement non pas de la même manière que les briques et le mortier sont antérieurs à la maison, ni même que la graine est antérieure à la plante, ou que la conscience de la volonté et de la personnalité est antérieure aux actions par lesquelles nous essayons de l'exprimer. La *notion* est au concept, produit du jugement, ce que l'implicite est à l'explicite, la puissance à l'acte.

Some Problems of Conception, by L. T. Hobhouse. — Il faut distinguer deux genres d'universaux, ou concepts généraux : 1° la qualité abstraite, qui s'applique toujours avec la même signification; qui est « un concept cristallin parfaitement dur », par exemple « squareness », la propriété d'être un carré; 2° le principe organique, où l'élément commun se trouve altéré par les différences spécifiques : par exemple la formule commune à toutes les sections communes représente une ellipse, si la somme de certains coefficients est négative; une hyperbole, si positive; une parabole, si égale à zéro. A ces deux genres d'universaux correspondent deux formes de méthode et de raisonnement (la syllogistique d'une part; la méthode inductive et la « déduction concrète » de Mill d'autre part). La déduction des deux genres d'universaux a d'ailleurs une importance philosophique en ce sens qu'elle permet de réhabiliter, au moins en partie, la notion aristotélicienne de l'*essence* (analogue au *principe organique*).

Voluntary action, by G. F. Stout. — Réponse à un article antérieur de M. Shand, qui, par une analyse subtile dont les conclusions étaient purement négatives, avait essayé de démontrer que la décision volontaire est une différenciation irréductible, indéfinissable, de l'effort. M. Stout pense que la distinction de la volition et du désir est exprimable; « c'est le côté connaissance de notre nature qui donne un caractère déterminé au côté effort. L'effort qui trouve sa définition, en termes de connaissance, dans le jugement : j'essaierai d'atteindre telle ou telle fin « est une volition ». Quant à l'action involontaire, elle est, à la différence de l'action volontaire, le produit d'un moi superficiel et partiel, non du moi profond et total. En terminant l'auteur opte pour le déterminisme. « Lorsque nous disons que nous devons adopter une certaine ligne de conduite, nous ne voulons dire que nous sommes doués de libre arbitre, nous voulons dire : « Je pense, que cette ligne de conduite serait adoptée par un moi idéal. »

On the nature of the notion of externality, by Howard V. Knox. — Discutant d'abord l'ouvrage de Pearson, *the Grammar of Science*, puis quelques textes de Green, l'auteur plaide, contre le sensationalisme de Mill, puis contre le transcendantalisme kantien, pour la théorie de la réalité du monde extérieur, en tant qu'extérieur à la pensée.

Variety of Extent, Degree and Unity in Self-Consciousness, by Sophie Bryant. — Série d'analyses psychologiques relatives aux différentes formes de la conscience de soi, émotionnelle ou active, morale ou intellectuelle.

An attempt at psychology of instinct, by

Alice Julia Hamlin. — Miss Hamlin emploie, pour parvenir à une définition de l'instinct, une méthode en quelque sorte statistique. Sur les cinq questions : si l'instinct est un procès conscient, quelle est la relation de l'instinct aux excitants externes et organiques, quel est le rapport de l'instinct à l'intelligence, de l'instinct à la volonté, quelle est l'importance de l'élément affectif dans l'instinct — elle recueille les opinions, toutes les opinions. Ces opinions sont si diverses qu'il lui arrive d'avouer « qu'elle ne peut essayer de mettre de l'ordre dans ce chaos ». Voici pourtant à quel résultat aboutit ce procédé mécanique de recherche : « Pour le psychologue, l'instinct est un complexe conscient dans lequel les éléments perceptifs sont plus ou moins voilés par le ton fortement affectif de l'état mental et par l'impulsion à des actions que l'animal accomplit sans conscience de leur fin, au moyen d'un mécanisme que lui fournit son organisme physique. »

Consciousness and biological evolution, by Henry Rutgers Marshall (2 articles). — Prétentieuse et stérile esquisse d'un système général de philosophie biologique. L'auteur accepte la théorie du parallélisme entre les phénomènes psychologiques et physiologiques et l'assimilation de la société à un organisme. Cela n'est pas nouveau; et la tentative de M. Marshall pour « énoncer une grande masse au moins des phénomènes de variation organique dans les corps vivants entièrement en termes de ce que l'on sait de l'interaction des forces dans le monde dans lequel ces corps vivants existent », ne présente pas non plus, dans le détail, quoi que l'auteur doive en croire, rien d'original. Signalons cependant une définition de l'instinct, sans élément psychologique, l'instinct étant « l'influence exercée par l'agrégat en tant que tout sur l'élément isolé »; et la vue suivant lequel le raisonnement serait l'aspect psychique de l'influence sur nous du principe de variation sociologique.

The Religious Instinct, by H. Rutgers Marshall. — Article faisant suite aux précédents, et présentant aussi peu d'intérêt. L'auteur y développe longuement cette idée que deux forces luttent en chacun de nous : force tendant à restreindre dans les limites du type la variation organique, force poussant l'organisme à rompre avec ces contraintes. La religion est un exemple important, dans l'ordre social, des forces du premier genre.

The function of religious expression by Henry Rutgers Marshall. — Troisième article, qui va plus droit au fait, et présente plus d'intérêt que les précédents. M. Marshall part de ces deux principes que l'instinct religieux correspond à la prédominance en nous des tendances non individualistes, et que ces tendances sont à leur *minimum* d'intensité dans la vie solitaire. Il essaie donc de déduire des conditions de la vie solitaire les principales expressions de l'instinct religieux : jeûne, mortifications, initiations à des rites secrets, prière (conséquence des hallucinations), sacrifice, célibat. Ainsi l'isolement même de l'individu devient une force utile au développement de la vie de société.

The relation of Sociology to Philosophy, par B. Bosanquet. — La sociologie n'est pas nouvelle : elle date de Platon. La sociologie d'ailleurs ne saurait se constituer contrairement à l'idéal antique, comme science positive, absolument indépendante de la philosophie. La sociologie, comme science positive, aura cette utilité de nous faire découvrir un intérêt dans l'étude des sociétés les plus primitives et les plus barbares; mais pour porter des jugements sur la valeur des sociétés étudiées, le contrôle de la philosophie demeurera nécessaire.

Conscience, by Henry Sturt. — Contre la théorie « démonique » de la conscience morale. La conscience ne nous commande pas à la manière du démon de Socrate. Notre conscience morale est une projection de notre personnalité; elle varie avec l'état de civilisation, avec la profession, etc. La manière dont l'individu moral vise à conformer sa conduite sur les exigences de sa conscience ressemble de très près à celle de l'artiste qui cherche à exprimer son idéal dans ses œuvres.

Ethics from a purely practical standpoint, by M. Bain. — M. Bain défend le point de vue utilitaire en morale contre les réserves d'un utilitaire comme M. Sidgwick, contre les théories, assez différentes déjà, des évolutionnistes, H. Spencer et Leslie Stephen, contre les théories adverses des hégéliens et des néo-kantiens. Il attire l'attention sur la contradiction suivante : la politique, en général, consiste en des calculs d'intérêts, et les politiciens n'invoquent pour ainsi dire pas d'autre critérium que celui de l'intérêt général; « cependant, quoique la méthode de la politique soit celle de l'hédonisme, les partis politiques nomment aux chaires de philosophie ceux qui répudient cette méthode, — c'est-à-dire qui répudient ce principe par lequel seul, en tant que parti, ils vivent, se meuvent, et existent.

Evolution and Psychology in Art, by Dr Colley March. — L'auteur, qui renvoie en commençant à sa propre définition de l'art : « L'art est l'emploi méthodique de la sensation pour développer l'émotion, comme la science est l'emploi méthodique de la sensation pour promouvoir la pensée », distingue dans l'art cinq éléments : 1° l'artifice, 2° le traitement artistique, 3° l'ornement, 4° l'embellissement, 5° l'art proprement dit (*fine art*). Il fait l'historique de ces cinq éléments, et essaie de démontrer que partout l'utilité est à la source du sentiment esthétique, en apparence désintéressé.

On the Interpretation of Platos Parmenides (3 articles), par A. E. Taylor. — M. Taylor considère le *Parménide* comme chronologiquement antérieur au *Sophiste* et au *Politique*, et comme dirigé contre la théorie mégarique de l'Un; il ne voit pas dans 132 D, la preuve que voudraient y voir MM. Jackson et Archer Hind d'une évolution dans l'idéalisme platonicien, Platon ayant, selon ses interprètes, substitué sur le tard à la théorie de la μέθεξις la théorie de la μίμησις. — Quant au fond, sans voir jamais dans ce dialogue un essai de dialectique au sens hégélien, il trouve cependant dans le *Parménide* une conclusion positive. C'est la seconde hypothèse (142 B, 155 E) qui serait vraie.

SOUTENANCE DE THÈSE.

M. Léon Brunschvicg, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur de philosophie au lycée de Rouen, a soutenu, le 19 mars 1897, devant la Faculté des Lettres de Paris, les deux thèses suivantes :

I. Qua ratione Aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit.

II. La modalité du jugement.

I

M. *Brunschvicg* résume sa thèse latine. Il a été frappé, en étudiant Aristote, d'une dualité d'inspiration. D'une part, la physique et la métaphysique s'attachent à l'objet dans sa réalité concrète dans son devenir, et elles ont recours à un procédé de nature inductive; d'autre part la logique a pour base le syllogisme parfait, qui déduit une conclusion de principes universels et abstraits. Comment concilier cette dualité? Telle est la question dont M. Brunschvicg a cherché la solution. Pour cela il s'est référé à la formule aristotélicienne : le moyen terme est cause; il a déterminé les applications qu'elle comportait dans les différents ordres de causes et il a montré comment dans chaque ordre de causes on passait, grâce à un mécanisme de conversions, du syllogisme imparfait, tout proche de l'observation concrète, au syllogisme parfait, type de la science intelligible. Dans la conclusion, s'appropriant une théorie de M. Lachelier sur les rapports de la conversion et du syllogisme, il aboutit à cette doctrine que la conclusion étant non une opération immédiate et se justifiant par elle-même, mais un syllogisme véritable, le lien de la logique et de la métaphysique, tel qu'Aristote l'avait conçu, est rompu; la logique s'accorde avec l'histoire pour rejeter la conception de la science aristotélicienne.

M. *Boutroux* fait l'éloge de la thèse latine, pour le fond comme pour la forme. Il signale cependant quelques négligences : p. 39, emploi de *hoc est quod*; p., 33, emploi de *continet*; ailleurs, *animale* pour *animali*; p. 24, n° 5, référence inexacte; p. 34, idem : le mot « ἄμεσος ἀρχη » ne se trouve pas dans le texte mentionné.

En quel sens M. Brunschvicg a-t-il pu dire que Dieu est un syllogisme? C'est une formule paradoxale, et de plus en contradiction avec la définition de la νόησις.

M. *Brunschvicg* a simplement voulu dire que c'est la même fonction de la pensée (rapprochement de l'intelligible et du réel) qui s'exerce d'une part dans l'homme par le syllogisme et qui s'exerce d'autre part en Dieu, mais sans essence intermédiaire, sans moyen terme.

M. *Boutroux*. — M. Brunschvicg s'est demandé comment le moyen terme représente la cause, et a cherché la solution de cette question pour les diverses sortes de causes avec beaucoup de subtilité. Mais peut-être a-t-il un peu raffiné. 1° Pour la cause matérielle, par exemple, il s'efforce de montrer comment l'induction nous la donne. Mais on ne voit pas comment le moyen terme de l'induction classique peut être considéré comme une cause matérielle. 2° Pour la cause finale. M. Brunschvicg dit qu'on ne peut pas y arriver. Cela serait bien étrange pour Aristote, qui ramène les trois causes (efficiente, formelle et finale) à l'unité. Je suppose qu'on me demande pour quelle cause j'écris. C'est : 1° parce que j'ai du papier et un crayon; 2° parce que je meus mon crayon sur le papier; 3° parce que je sais écrire; 4° pour soulager ma mémoire. Il y a là un quatrième *parce que* que peuvent parfaitement donner le syllogisme et l'induction.

M. *Brunschvicg*. — Le but de l'induction est de tirer un genre des individus. Par conséquent, le cheval, l'âne, le mulet

représentent la *matière* dont est tiré le genre des « animaux sans fiel ». La matière en tant que matière n'est jamais directement saisissable : elle n'est obtenue qu'en faisant abstraction, dans les individus, de ce qui est intelligible. Par conséquent, l'induction qui va de l'énumération des parties à la détermination d'un genre correspond au mouvement par lequel l'esprit aboutit à une essence.

M. *Boutroux*. — Mais il pourrait très bien y avoir un lien nécessaire entre « animal sans fiel » et « vivre longtemps » : il faudrait montrer que cela est une cause matérielle.

M. *Brunschvicg*. — Il y a opposition entre la cause matérielle et les trois autres causes : tandis que dans les autres on peut arriver à un principe de syllogisme, ici on ne peut en saisir un directement. L'induction fait sortir le genre des individus, ce n'est pas une liaison du même ordre que le syllogisme proprement dit.

M. *Boutroux*. — M. Brunschvicg a rapproché (p. 35) la définition du syllogisme, et dit que la définition enveloppe un syllogisme. Mais Aristote dit au contraire que la définition est convertible et que c'est ce qui fait sa différence capitale avec le syllogisme.

M. *Brunschvicg*. — La définition peut être entendue uniquement dans le sens de l'intelligible pur : et, en ce sens, elle correspond à la majeure. Mais, comme οὐσία, elle comprend en plus quelque chose de réel, et correspond par là à la mineure.

M. *Boutroux*. — Resterait que ce syllogisme serait sans conclusion; il semble plus naturel de dire que la définition est le moyen terme.

M. Boutroux arrive maintenant à la théorie de M. Lachelier. Il est frappé de ce fait que, dans Aristote, il n'y a rien de tel que de ramener la conversion à un syllogisme et que de chercher aux diverses figures des principes distincts. Il trouve au contraire que, pour Aristote, la définition engendre la convertibilité de la proposition qu'elle exprime; quant aux autres propositions, la convertibilité ressort de même immédiatement, sans moyen terme. — Peut-on dire du moins que cette théorie est conforme à l'esprit, sinon à la lettre de la doctrine aristotélicienne? On dit, pour l'établir, qu'Aristote fait une différence capitale entre le sujet et le prédicat, et qu'il s'agit précisément ici d'une substitution de sujet à prédicat et de prédicat à sujet. Ce raisonnement repose sur cette idée qu'Aristote identifie le point de vue métaphysique et le point de vue logique. Mais c'est cette idée qui paraît à M. Boutroux exagérée. Selon Aristote, la métaphysique a ses méthodes, la logique a les siennes. Ce qui est moyen terme au point de vue métaphysique peut très bien devenir petit terme au point de vue logique. Aristote ne fait donc nulle difficulté pour admettre qu'un même terme puisse être tour à tour sujet et prédicat, pourvu que cela soit conforme aux règles logiques. Quand il s'agit de logique, on n'a nul besoin de songer à la réalité des termes, mais seulement au mécanisme du raisonnement. Le point de départ est la réalité, le point d'arrivée est la réalité : mais le passage de l'un à l'autre est purement logique.

M. *Brunschvicg*. — Aristote a pu constituer une théorie logique fondée sur la conversion comme opération immédiate. Mais il prétend tirer de là la science. Dans ces conditions, on est en droit de se demander ce que vaut cette application de la logique à la métaphysique. Or les opérations logiques ont une valeur de réalité parce qu'elles représentent l'ordre véritable, le sujet correspond à la substance, le prédicat à ses attributs, et toute la théorie d'Aristote consiste à déterminer le point de coïncidence entre une logique et une métaphysique, entre l'ordre de la connaissance et l'ordre des choses en soi. Alors, la logique syllogistique d'Aristote, en tant que science séparée, doit être écartée, car, au début, les deux ordres ne coïncident pas, puisque la conversion est considérée comme une opération immédiate.

M. *Boutroux*. — Ainsi la théorie de la conversion serait le point de contact entre la métaphysique et la logique. Si la conversion est conçue comme une opération immédiate, l'ordre de la connaissance se constitue indépendamment. Au contraire, si la conversion est syllogisme, alors toute la philosophie d'Aristote, dont la théorie de la conversion est la base, s'écroule. M. Lachelier n'a pas prévu cette conséquence de sa théorie; son but était au contraire de restaurer la logique aristotélicienne en face de la méthode cartésienne. Et, en effet, sa théorie ne présenterait un danger que si l'on disait que la conversion est nécessairement une opération métaphysique, que si l'on identifiait, en un mot, le syllogisme et la démonstration. Alors le syllogisme supposant des prémisses, si elles ne peuvent être établies que par des syllogismes, il y a cercle. Aristote, au contraire, et M. Lachelier après lui, ont nettement distingué le syllogisme, opération toute formelle, qui n'a pas affaire à la vérité, et la démonstration, où il faut s'occuper de la matière des propositions, faire une conversion légitime non

seulement au point de vue logique, mais encore au point de vue réel.

M. *Brunschvicg*. — Le principe de la démonstration aristotélicienne ainsi présentée est un principe universel : le νοῦς atteint directement l'essence générale. Or toute la question est de savoir si c'est là une opération primordiale. Si oui, au-dessus du syllogisme il y a une opération atteignant directement la vérité métaphysique. Mais il y a, selon Aristote, une αἴσθεσις τοῦ καθόλου : ce νοῦς est donc une appréhension de l'objet métaphysique. Or il semble qu'on retrouve dans cette opération une induction instantanée et une conversion instantanée. Alors de deux choses l'une : ou bien cette induction suffit, et notre science est une science du concret en tant que connu; ou bien il faut retourner de l'individuel, principe de connaissance, à l'universel, principe d'existence, et toutes les difficultés reparaissent.

M. *Boutroux*. — C'est une exagération de dire que les modernes ont substitué une méthode nouvelle au syllogisme. Descartes se borne à déclarer que le syllogisme n'est pas une méthode d'invention : c'était la pensée même d'Aristote. Leibnitz a relevé le syllogisme; Kant l'a maintenu. L'invention ne se fait pas par syllogismes mais une chose trouvée peut se formuler en majeure d'un syllogisme. Dans les *Réponses aux deuxièmes objections*, Descartes formule sa doctrine en syllogismes. Dans l'enseignement des mathématiques, on fait énormément de syllogismes.

M. *Waddington* regrette que M. Brunschvicg ne montre pas pour Aristote l'enthousiasme dont il fut saisi lui-même, il y a un demi-siècle, lorsqu'il fut appelé à enseigner les *Analytiques*. Il lui reproche d'avoir amoindri Aristote en ne distinguant pas entre le syllogisme et la démonstration.

M. *Brunschvicg* croit avoir fait cette distinction sous une autre forme. Il a d'abord considéré la démonstration parfaite sous la forme du syllogisme en *barbara*; puis, en étudiant les divers ordres de causes, le syllogisme métaphysique, le syllogisme dialectique et le syllogisme logique.

M. *Waddington* 1° estime qu'il est plus ingénieux qu'exact de dire que, du moment qu'Aristote distingue quatre sortes de causes, le moyen terme doit prendre ces quatre formes. — 2° Comment peut-on établir en particulier que le moyen terme est cause matérielle dans « l'exemple » qui est pour Aristote un argument oratoire?

M. *Brunschvicg*. — 1° Aristote pose comme un principe constant que le moyen terme est cause (cf. II° *Analyt.* », II, 2), et d'autre part, pour lui le mot cause ne doit jamais être pris dans un sens général. Il résulte de là qu'il y a lieu de rechercher dans le détail cette coïncidence du moyen terme et de la cause. — 2° Dans l'*exemple* on va d'un cas particulier à un autre cas particulier; il n'y a pas de moyen terme; c'est une forme dialectique qui est commencement d'induction en ce qu'elle fournit quelques-unes des parties dont l'ensemble constitue la matière du genre.

M. *Waddington* se demande ce que la réduction à l'absurde vient faire dans le chapitre où le moyen terme est considéré comme forme.

M. *Brunschvicg* n'a pas considéré seulement le syllogisme parfait de la forme, mais les syllogismes imparfaits qui peuvent y acheminer. Or dans le cas où, par exemple on ne peut pas démontrer directement que l'animal respire, on peut démontrer que le non-animal ne respire pas : la réduction à l'absurde a donc sa place ici. La « privation » est, pour Aristote, un aspect de la cause formelle.

M. *Waddington* maintient que le syllogisme est méthode de science : car les mathématiques ne procèdent pas autrement, et Aristote, fondateur de la syllogistique, a été un savant de premier ordre.

M. *Egger* loue M. Brunschvicg d'avoir résolu la question du latin par la méthode de Diogène, en s'en servant bien. Il le loue aussi de sa subtilité constante, mais trouve un peu inquiétante la dialectique hardie avec laquelle il se sert de M. Lachelier, aristotélicien, pour « démolir » Aristote. Il estime paradoxale cette affirmation (*p. 47*) que l'induction baconienne n'est pas autre chose que le syllogisme de la 2° figure, et que la déduction cartésienne n'est de même que le syllogisme de la 3e figure.

M. *Brunschvicg* a essayé d'établir dans sa thèse française que le syllogisme de la 2e figure est caractérisé par l'élimination des circonstances accessoires : or c'est aussi la caractéristique de l'induction, qui n'en diffère qu'en ce qu'elle prend des cas particuliers et pose leur généralité comme tenant lieu de l'universalité. — D'autre part l'identification de deux propriétés par un sujet constant caractérise à la fois le syllogisme de la 3e figure, où le moyen terme est deux fois sujet, et la déduction mathématique.

M. *Egger*. — Quand on parle des méthodes inventives qui ont remplacé le syllogisme, c'est être incomplet que de s'en tenir à l'induction baconienne et à la déduction cartésienne. Le vrai fonda-

teur de la science moderne fut Galilée, qui, entre l'expérimentateur Bacon et le mathématicien Descartes, a appliqué la mathématique à la physique. Mais alors à quel syllogisme rapporter le raisonnement de Galilée?

M. *Brunschvicg* pense que la méthode de Galilée étant un mélange des deux autres, on aurait affaire sans doute à un syllogisme composé.

M. *Egger* trouve qu'il est exagéré de prétendre (*sub fine*) que la morale se meut dans l'universelle affirmative. La maxime universelle suffit à formuler les devoirs négatifs : mais les devoirs positifs demandent des maximes tout à fait précises et particulières.

M. *Brunschvicg* rappelle que le syllogisme d'Aristote est un perfectionnement de la dialectique socratique, qui reposait uniquement sur les idées morales. Il a cru qu'on pouvait prendre le parti de Socrate contre Aristote, et voulu montrer que le syllogisme trouve son application surtout en morale, parce que la morale part d'affirmations générales, au lieu que le général est le terme, non le principe de la science.

M. *Egger* estime qu'il y a plus de propositions universelles dans une morale déterministe, comme celle de Socrate, que dans une morale de la liberté.

M. *Brunschvicg* mettrait plutôt l'opposition entre la morale de la raison et la morale du sentiment.

II

M. *Brunschvicg* résume sa thèse française (voir supplément page 1.)

M. *Brochard* loue une thèse qu'il trouve remarquable par le choix du sujet, par l'indépendance et la subtilité de la pensée, par la somme de connaissances dont elle témoigne et par l'élégante simplicité du style. — Il signale d'abord un « lapsus » de logique formelle, p. 22. M. Brunschvicg, considérant le syllogisme en *felapton*, intervertit les deux prémisses, et obtient ainsi un nouveau syllogisme, qu'il déclare conforme aux règles de la logique classique, et qui est cependant manifestement faux : il se sert de cet « experimentum crucis » pour prouver l'impuissance de la logique classique. Mais ce syllogisme est parfaitement proscrit par la logique classique, en vertu de la règle : « *Latius hos...* »

Les conclusions métaphysiques de cette thèse sont, en somme, le probabilisme : il n'y a pas de certitude. Mais on peut se demander si elles sont bien enchaînées et si M. Brunschvicg a le droit d'être même probabiliste. Il nous montre l'esprit humain placé entre deux pôles, également inaccessibles : l'intelligible et le donné. Partant du pôle de la réalité, de ce qu'il appelle « le choc », il établit que le « jugement de pure extériorité » est impossible, et s'élève, à ce propos, contre la théorie des jugements primitifs de Cousin. Vient ensuite le *cela est*, le premier jugement que nous portions sur une sensation éprouvée : M. Brunschvicg conclut que la modalité de ce jugement est la possibilité. Il aboutit à la même conclusion en ce qui concerne le « jugement de prédication », comme : *ceci est bleu*, et le « jugement normal » comme : *ce rideau est bleu*. Nous arrivons maintenant aux jugements qui ont pour type : *ce rideau est*; arrivés là, nous tenons enfin la réalité. Pourquoi ce jugement est-il privilégié? C'est parce que l'objet ainsi affirmé fait partie d'un ensemble, d'un univers où tout est enchaîné. Mais ce qui fait de l'univers une réalité, ce n'est pas l'ensemble bien lié; il ne s'agit pas ici du travail d'enchaînement de la science : il ne s'agit que de la réalité telle que nous la percevons. Or la raison pour laquelle, selon l'auteur, les jugements précédents sont, simplement possibles, c'est que les données sur lesquelles porte l'affirmation ne sont pas *pures*, elles sont déjà façonnées par le travail de l'esprit. Mais, ici encore, est-ce que l'esprit n'a pas travaillé? De l'aveu même de M. Brunschvicg (p. 130-132), le monde tout entier est l'œuvre de l'esprit. Ce monde, il est vrai, l'esprit l'extériorise, le pose comme objet réel, en prenant le mot « réalité extérieure » dans son sens ordinaire. Mais de quel droit se fait ce passage? Il n'y a d'autre motif que celui-ci : il faut choisir entre « oui » et « non », et, à moins d'être fous, nous choisissons « oui ». Encore, cette réalité affirmée pour des motifs si étranges, ne sommes-nous pas bien sûrs de la tenir : p. 135, M. Brunschvicg explique en effet que ce monde extériorité est affirmé comme réel par le « cela est », qu'il nous a précisément donné comme n'atteignant pas la réalité.

M. *Brunschvicg* accepte l'épithète de probabiliste, mais dans un sens tout spécial. Ce qui caractérise le probabiliste, c'est qu'il opine le *oui* plutôt que le *non* pour des raisons insuffisamment probantes, mais ne détermine pas les conditions d'un critère de la vérité. M. Brunschvicg a cherché au contraire un critère lui permettant de doser la vérité des jugements. Ce critère est celui d'une vérité absolue qui n'est pas achevée en nous, mais qui nous sert de mesure. Est-ce que la pensée humaine, qui a conscience de ne pas

arriver au terme de son effort, ne possède pas en elle un principe de vérité auquel elle peut mesurer les propositions concrètes qu'elle atteint? Tel est le problème posé. Sans doute, étant hommes, nous avons toujours devant nous de la vérité à conquérir, et il ne saurait s'agir pour nous de saisir la vérité absolue. Mais le problème est de saisir *le sens* dans lequel il y a vérité : et sur ce point les conclusions de M. Brunschvicg sont parfaitement positives. Il se sépare donc du probabilisme classique aussi bien par ses conclusions que par la façon dont il pose le problème.

Maintenant, en quel sens atteignons-nous la réalité? La difficulté est celle-ci : nous croyons connaître par la perception un univers extérieur; mais l'analyse de la pensée prouve qu'il est impossible d'admettre que quelque chose d'*extérieur* à l'esprit soit donné en même temps comme *déterminé* : toute détermination est œuvre de l'intelligence. Tant que ce *choc* reste purement indéterminé, l'esprit est incapable de saisir son œuvre. Au moment où nous voulons affirmer que nous avons vu un éclair, nous ne sommes plus sûrs de l'avoir vu. Mais arrive un moment où l'esprit a fait de ses perceptions un bloc cohérent, un système; s'est enfermé dans son œuvre : là mon existence m'apparaît comme un fragment de l'existence totale. J'ai donc alors un contenu à mon expérience. L'esprit a bien conscience d'avoir reçu quelque chose d'extérieur, mais en même temps de lui avoir donné un contenu; et sans doute se sentir pris dans un univers, si c'est ne pas pouvoir se refuser à affirmer l'existence de cet univers, c'est aussi ne pas pouvoir démontrer que cet univers est vrai. Aussi bien, s'il y avait ici vérité absolue, aurait-il fallu parler du jugement de *nécessité*. Le jugement de réalité se produit précisément là où il faut choisir entre oui et non. Je dis simplement que ce monde existe dans les conditions de mon existence.

M. *Brochard* remarque que ce que M. Brunschvicg appelle réalité, c'est ce qu'on a toujours appelé possibilité.

M. *Brunschvicg* répond que dans une note (p. 175) il s'est efforcé d'expliquer comment cette affirmation de la réalité n'empêche pas la possibilité dans un sens absolu.

M. *Brochard* se transporte maintenant à l'autre pôle, à l'intelligibilité. D'abord nous ne pouvons pas atteindre « le jugement de pure intériorité », n'étant pas des unités absolues. Vient ensuite « le jugement d'analyse arithmétique »; ici, ce n'est pas seulement la réalité, mais la nécessité que nous atteignons. Tous les autres jugements ont pour modalité la possibilité : laissons-les. La nécessité du jugement arithmétique est-elle bien de la nécessité? L'auteur déclare que cette nécessité ne lie pas les choses et n'existe que relativement à l'esprit, même dans l'arithmétique pure qui ne porte cependant que sur des nombres abstraits. Là encore nous ne sortons pas du sujet : singulier emploi du mot nécessité qui d'habitude appliqué aux jugements, veut dire que les choses ne peuvent pas ne pas s'y conformer. Mais de quel droit reconnaître une nécessité même pour l'esprit? Le jugement, selon M. Brunschvicg, est l'essentiel, le tout de l'activité intellectuelle. M. Brunschvicg, qui est tout près du nominalisme de Hobbes, devrait soutenir avec lui que les jugements arithmétiques sont des conventions arbitraires : il ne donne pas une raison pour établir qu'il y a dans l'esprit une nécessité de formuler ces jugements; et, s'il arrivait à le démontrer, il devrait dire alors que, dans les lois mêmes du jugement, nous trouvons quelque chose de cette réalité absolue qu'il voudrait détruire.

M. *Brunschvicg* croit avoir fourni la démonstration demandée au chapitre III, p. 80 sqq, où il a posé comme loi cette unification absolue des jugements dont le jugement mathématique s'approche le plus. Il a essayé de dissiper l'équivoque inhérente au mot de nécessité, et d'établir que c'est là où la loi est fondée sur l'esprit qu'il y a lieu d'employer ce terme. En écartant la thèse des philosophes qui unissent à la forme même du jugement un contenu immédiat, il n'a pas nié la nécessité; il l'a justifiée, mais du point de vue de l'esprit, qui est pour lui le point de vue de la véritable affirmation.

M. *Janet*, après avoir fait un vif éloge de la thèse, se plaint qu'elle soit trop vaste et comprenne toute la philosophie. C'est trop pour une thèse de doctorat, qui n'est qu'un « exercice scolaire ». Mais aujourd'hui chacun veut construire tout un système : il n'y a plus d'idée commune en philosophie.

M. le doyen *Himly* : — ni même de langue commune.

M. *Brunschvicg* estime en effet que si, dans une science particulière, on peut faire des théories sur un point déterminé, la logique ne saurait être considérée comme une spécialité, à moins de perdre tout contact avec le réel. Il faut remonter à la vie de l'esprit pour bien comprendre les principes du jugement.

M. *Janet*. — Dans sa conclusion, l'auteur déclare que la métaphysique repose

sur la croyance, et échappe à la logique : c'est avancer sans façon des propositions énormes.

M. *Brunschvicg* fait remarquer que c'est une objection qu'il se proposait et qu'il réfute précisément dans la suite.

M. *Séailles* admire, lui aussi, la subtilité de M. Brunschvicg, tout en y trouvant trop de virtuosité. — Dans son 1er chapitre, après avoir posé que la philosophie doit être la *connaissance intégrale*, M. Brunschvicg conclut qu'elle ne peut être que la *connaissance de la connaissance*. Mais, 1° un grand nombre de philosophes nient que la philosophie doive être la connaissance intégrale; et 2° dans cet expression : la connaissance de la connaissance, le mot connaissance est pris successivement dans deux sens, le sens du sujet : réflexion sur les faits internes, et le sens d'objet : la connaissance telle qu'elle est donnée. Or la connaissance au deuxième sens pose de nouveau le problème dont M. Brunschvicg se croit débarrassé.

M. *Brunschvicg* a voulu indiquer par là le progrès dialectique par lequel on arrive à la position du problème. La connaissance intégrale est en effet la condition de la philosophie : mais, pour y parvenir, il y a un intermédiaire, la connaissance même que nous prenons de l'objet. Le rapport de la connaissance spontanée à la connaissance réfléchie constitue la donnée et non la solution du problème.

M. *Séailles* s'attache à la théorie du concept, que M. Brunschvicg, au rebours de la logique ordinaire, subordonne au jugement : par là, il ramène le contenu même de la pensée à l'activité spirituelle. Le concept, dit-il, a tout à la fois une certaine extension (série d'objets), et une certaine compréhension (ensemble de caractères simultanés), et l'acte de concevoir, consistant essentiellement à identifier ces deux rapports, est au fond un jugement. Mais ces deux actes différents existent indépendamment l'un de l'autre; et si au point de vue de l'extension, on peut dire que le concept n'est qu'une série d'images, en revanche, considéré au point de vue de la compréhension, il est le concept véritable.

M. *Brunschvicg* n'admet pas que le concept puisse être considéré comme pure compréhension : s'il en est ainsi, le concept comme fonction d'extension disparaît. On ne pourrait sortir de cette difficulté qu'en niant la réalité des sujets, en considérant qu'il n'y a dans le monde qu'une hiérarchie d'essences intelligibles. En fait, le concept « homme », par exemple, suppose un rapport établi entre des images particulières et des caractères déterminés.

M. *Séailles*. — L'idéal de M. Brunschvicg serait d'arriver à concevoir un rapport sans termes (forme d'intériorité) : là seulement serait l'unité pure. Mais on peut contester qu'au point de vue de l'esprit l'unité soit primitive : ce que l'analyse trouve dans le travail spontané de l'esprit c'est un effort suivi d'une combinaison soudaine. Les idées sont des éléments vivants, qui témoignent d'un concours de cette nature qui nous enveloppe avec cette pensée.

M. *Brunschvicg*. — L'unité est un rapport absolu parce que, si on essaie de la concevoir comme relative à la multiplicité, c'est la concevoir comme l'unité de l'unité de la multiplicité. Mais quand il consiste à identifier deux termes parce que ces termes contiennent séparément de quoi les identifier, le jugement ne fait alors que retrouver une unité intérieure aux idées. — Sans doute, la forme de la spontanéité montre une espèce de travail organisé semblable au travail de la nature : mais il en est ainsi pour le psychologue qui considère la genèse dans l'esprit de l'artiste, non du logicien qui considère le résultat. C'est l'idée à laquelle il aboutit, qui rend raison du travail de l'artiste : et l'unité de cette idée explique le groupement des éléments qui semblent lui avoir donné naissance.

M. *Séailles* passe à la forme d'extériorité. Dire extériorité, semble-t-il, c'est dire deux termes. Or M. Brunschvicg veut qu'on conçoive encore ici un rapport en dehors des termes entre lesquels il est établi. Pour lui, la forme d'extériorité, c'est-à-dire l'être extérieur, est non un donné, mais une pure forme. Ce qu'il nous montre ici, c'est l'être en tant qu'impénétrable à l'esprit : c'est une limite, un choc. — Une forme qui est extériorité, voilà ce qu'on ne comprend pas bien. Comment cette limite qui est la pensée, arrive-t-elle à s'obscurcir elle-même?

M. *Brunschvicg* n'a pas méconnu cette difficulté en faisant de la forme d'extériorité une forme idéale du jugement. Il est dans la nature de l'individu de recevoir du dehors des sollicitations sans pouvoir donner directement un contenu à ce dehors. Kant introduit entre le réel donné et l'intelligible des intermédiaires (formes de la sensibilité et catégories) : mais cette théorie manque de justification logique. Nous sommes dans cette condition que nous pensons les choses comme venues de l'extérieur, et que cependant toute pensée est intérieure. Notre condition est de concevoir un rapport de notre esprit avec l'extérieur sans

jamais pouvoir poser cet extérieur en tant que tel. L'idée d'extérieur, comme celle de déterminé, est une limite idéale.

M. *Séailles.* — M. Brunschvicg arrive ainsi au dualisme de l'intelligible et du réel. Il s'agit avec cela de faire la pensée dont nous vivons. Le jugement, dit-il lui-même, est une synthèse obscure, équivoque, participant de ces deux principes. Cette doctrine est un idéalisme vaincu : M. Brunschvicg fait une théorie très compliquée pour nous enfermer dans un mystère, qui d'habitude est un point de départ pour la philosophie.

M. *Brunschvicg.* — Le caractère de la philosophie contemporaine est de renoncer à l'explication des origines pour déterminer le sens du progrès. Remonter aux origines serait la philosophie d'un créateur. Pour nous, dans l'état actuel de notre connaissance, nous devons faire un départ entre les principes de notre activité interne, non tenter l'explication des choses. Comment débrouiller le chaos au milieu duquel nous sommes? En nous référant à des principes et de ce principe l'un est nous, et l'autre n'est pas nous.

M. *Séailles* trouve ce dualisme étrange : 1° dans le domaine de la spéculation, où il entraîne cette conception d'une science qui se plaque sur un être qui n'est que la négation de la pensée; 2° dans le domaine de la pratique, où il amène la distinction des hommes du dehors et des hommes du dedans, le problème moral consistant à faire évanouir dialectiquement le dehors. Il semble bien plutôt que la vie morale est un effort pour faire soi-même sa nature, et que la science consiste à gagner par l'intelligence sur l'extériorité.

M. *Brunschvicg.* — Notre œuvre morale consiste à développer dans autrui ce qui dans autrui est identique à nous-mêmes. Cette théorie, dualiste dans son principe, est une orientation de l'activité du dehors par l'activité du dedans. Il se réfère aux formules de sa thèse qui semblent à l'avance répondre aux critiques de M. Séailles et donner satisfaction à son désir.

M. *Egger* n'admet pas que l'association par ressemblance soit impliquée (p. 10) dans toute association par contiguïté. On ne voit pas ce que peut être la ressemblance de deux contigus. L'idée de similitude ne peut s'appliquer ni au temps ni à l'espace. Il ne peut y avoir de ressemblance qu'entre des composés *partiellement* identiques.

M. *Brunschvicg* explique qu'il n'a nullement dit que l'association par contiguïté fût, au fond, une association par ressemblance, mais seulement que, pour se produire, elle présupposait toujours une association par ressemblance. Les sensations A et B m'ont été données en contiguïté; la sensation A m'est donnée de nouveau : pour qu'elle rappelle B, il faudra d'abord qu'elle rappelle, par ressemblance, l'ancienne sensation A, qui n'est plus maintenant que le souvenir A'.

M. *Egger.* — L'union de l'universalité avec un concept est, pour M. Brunschvicg, le résultat d'un jugement. Il semble au contraire à M. Egger que l'indétermination du concept non quantifié subsiste quand il est quantifié. En disant « tous », par exemple « tous les hommes », nous faisons simplement passer l'indéfinité d'extension du concept à l'infini proprement dit.

M. Egger ne saurait non plus admettre qu'on prenne pour synonymes les termes d'extériorité et d'objectivité. Externe veut dire spatial; objectif a un tout autre sens.

M. *Brunschvicg.* — L'indéterminé n'est pas plus universel que particulier. Je forme également un jugement quand j'affirme la convenance de homme et de blond, de homme et de mortel; ce n'est que par une réflexion ultérieure que je distingue ces deux jugements, en les caractérisant d'une façon spéciale.

M. Brunschvicg considère comme arbitraire l'assimilation de l'extérieur et du spatial. *Extérieur* est un concept beaucoup plus général que *spatial*, et c'est précisément un point important de sa thèse que de montrer comment l'espace ne peut être qu'une détermination très particulière du rapport primitif d'extériorité; entre les deux se place même le concept de quantité.

La Faculté déclare M. Brunschvicg digne du grade de docteur ès lettres avec *mention honorable*.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE JUILLET 1897)

LIVRES NOUVEAUX.

L'Opposition universelle, *Essai d'une théorie des contraires*, par G. Tarde, 1 vol. in-8° de 451 p. Paris, Alcan, 1897. — Dans la *Préface* qu'il a mise il y a deux ans en tête de la seconde édition des *Lois de l'imitation*, M. Tarde indiquait la place qu'il y avait lieu de réserver aux phénomènes de *contre-imitation* dans l'étude de l'évolution sociale. L'analyse de ces phénomènes l'a conduit à la catégorie d'opposition qu'il a étendue à l'ensemble des phénomènes universels, en même temps qu'il la définissait par le caractère essentiel qu'elle revêt dans la société, c'est-à-dire comme étant une lutte de forces. De là l'originalité de l'ouvrage de M. Tarde. Tandis que les philosophes et les savants qui se sont essayés à la « théorie des contraires » ont cristallisé le monde dans un système d'oppositions logiques, d'antithèses inertes et symétriques, il ne perd pas un seul instant le contact de la réalité concrète; toute opposition est pour lui dynamique; c'est, au sein d'un même genre, sur un terrain commun, l'antagonisme de tendances diverses; opposition est avant tout divergence. Même dans le monde des mathématiques et de la physique M. Tarde retrouve la vie. Mais ce cadre général ne sert pas seulement, comme dit l'auteur, « pour une promenade d'esprit à travers le monde avec une jumelle spéciale en mains », promenade dont il est inutile de dire l'intérêt et le profit à ceux qui ont lu et admiré ses précédents ouvrages; toutes ces riches et fécondes considérations nous mènent à l'examen d'un problème pratique, qui est aux yeux de M. Tarde le problème religieux lui-même. L'opposition a-t-elle une valeur par elle-même? correspond-elle à une loi définitive de l'univers? ou n'est-elle qu'un moyen pour l'adaptation, la condition négative du progrès? Or, pour l'auteur, la contre-imitation n'a rien de positif en soi; elle n'arrête le développement de l'imitation que si elle s'appuie sur une idée nouvelle, sur une invention; imitation et contre-imitation se neutralisent pour laisser surgir l'original et le nouveau. Il y a de la symétrie dans l'univers, et c'est par quoi l'univers se conserve; mais il n'y a symétrie que par à peu près, et c'est pourquoi l'univers se transforme. L'opposition, en dépit de son universalité et de sa perpétuité apparentes, est subordonnée à l'adaptation, qui est la fin véritable. Cette conception générale soutient — en même temps qu'elle se vérifie par lui — un chapitre sur la concurrence et sur la guerre qui comptera parmi les plus belles pages écrites de notre temps. Rien de plus profond, de plus net, de plus bienfaisant que la réponse aux avocats de la guerre pour la guerre. Même, si, en la rattachant à sa théorie de l'opposition universelle, M. Tarde lui a assuré plus de solidité, nous serions presque tentés de le regretter pour ce qu'elle risque d'y perdre en propagation sociale, c'est-à-dire en efficacité morale.

L'évolution des idées générales, par Th. Ribot, professeur au Collège de France, 1 vol. in-8 de 260 p., Paris, Alcan. — Dans cet ouvrage, qui inaugure toute une série de monographies psychologiques, M. Ribot annonce qu'il se place au point de vue du positivisme pur et simple: « Nous entendons rester, écrit-il (p. 155), dans la psychologie pure, éliminer tout ce qui dépend de la théorie de la connaissance et toute autre spéculation transcendante. » Sur la question de « l'origine *première* » des notions abstraites (temps, espace, cause, etc.), M. Ribot renvoie Kant et H. Spencer dos à dos : il n'étudie que « la genèse empirique » de ces notions.

La position est-elle tenable? L'équilibre n'est-il pas instable? N'y a-t-il pas même une sorte d'hypocrisie, à tout le moins inconsciente, à faire précéder d'une pareille déclaration un ouvrage, une série d'ouvrages, tout entiers consacrés à nous raconter l'histoire empirique des notions abstraites? Quelle peut être l'importance philosophique d'un pareil travail historique, si l'on n'admet pas implicitement que tout concept est défini par son histoire? Quoi qu'il en soit de ces réserves, et si vraiment l'on ne prend le volume de M. Ribot que pour un recueil de documents sur l'histoire des concepts, disons que ce livre est accessible à tous, bien informé, écrit dans une langue claire. M. Ribot suit une méthode analogue à celle qu'il avait adoptée dans sa *Psychologie des sentiments*. Les quatre premiers chapitres sont des chapitres d'histoire générale. L'abstraction a passé successivement par trois périodes : période concrète, avant la parole (animaux, enfants, etc., un chapitre curieux sur les sourds-muets) — période concrète-abstraite, après l'invention de la parole, période intermédiaire servant de transition à la troisième période, la période abstraite, dont le raisonnement algébrique, « la manière de penser aveugle ou symbolique », si bien définie par Leibnitz, est le dernier terme. Suivent (chap. V) une série de monographies : évolution des concepts de nombre, d'espace, de temps, de cause, de loi, d'espèce. Et constamment M. Ribot paraît (ou bien peu s'en faut) nous apporter une théorie du nombre, de l'espace, de la cause, etc.; mais aussitôt il se reprend, laisse la question ouverte, la livre aux théoriciens, déclare demeurer un pur historien. On songe à Montaigne, démontrant l'impossibilité de toute théologie naturelle, mais professant, avec une insistance inquiétante, qu'une théologie révélée est possible, que cela seulement ne le concerne pas au point de vue où il se place. M. Ribot serait-il lui aussi un ironiste?

Nature et moralité, par Charles Chabot, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur agrégé de philosophie au lycée de Lyon, docteur ès lettres, 1 vol. in-8 de 287 p., Paris, Alcan, 1896. — C'est sans doute notre faute, et non celle de l'auteur : la thèse de M. Chabot a d'abord été pour nous une déception. Sur la foi du titre, nous avions attendu une étude de la *nature*, une tentative pour en fixer la valeur morale. Or M. Chabot ne nous parle que très rarement et très indirectement de la *nature*; il se place immédiatement dans les notions de la morale théorique, et il ne sort pas du domaine de la discussion théorique. Prenant la morale kantienne comme centre et comme point de départ, il s'efforce de déterminer les rapports de la morale avec la logique, l'esthétique et la métaphysique et il conclut, contre Kant, à l'harmonie de toutes les parties de la philosophie. Approfondir la forme de la moralité, c'est faire reposer l'obligation sur un principe logique; fixer le contenu de la moralité, c'est, avec certaines réserves et certaines modifications dans le concept ordinaire du beau, ramener l'objet moral à une forme du beau; enfin, pour comprendre la vraie valeur du sujet moral, il faut rattacher le système de nos idées morales à une métaphysique. Cet essai de kantisme atténué, ou plutôt réconcilié, qui fait songer au stoïcisme atténué de Panétius, assure à M. Chabot la sympathie du lecteur. M. Chabot a profondément compris quelles conditions s'imposent à toute éthique moderne, qu'il est nécessaire de la justifier rationnellement, et que le progrès moral se mesure à l'élévation spirituelle du sujet; son œuvre serait tout à fait satisfaisante s'il avait développé, au lieu de se borner à les indiquer, ses vues judicieuses, et surtout si, après avoir accordé, avec la morale, la logique, l'esthétique et la métaphysique, il avait cherché à faire voir comment celles-ci s'accordent entre elles.

La science sociale d'après les principes de Le Play, *et de ses continuateurs*, par J.-B.-Maurice Vignes, chargé du cours d'économie politique à la faculté de droit de Grenoble, 2 vol. in-8, de 460 et 455 p. (Bibliothèque sociologique internationale). Paris, Giard et Brière, 1897. — Rien n'obligeait M. Vignes, traitant de la méthode dans la sience sociale, à parler de Descartes ou de Kant ou de tel autre philosophe; mais, puisqu'il a parlé d'eux, on peut lui reprocher d'avoir pêché par une grossière *ignoratio elenchi* (la méthode de Descartes définie comme une méthode d'observation analytique, p. 19, la théorie des formes de la sensibilité destinée à expliquer les erreurs des sens, p. 20, l'attribution à Kant de formules propres à Leibniz seul, p. 22, etc.). — Rien n'obligeait non plus, ce semble, M. Vignes à se réclamer de Le Play : mais, puisqu'il l'a fait, on peut lui reprocher d'avoir laissé de côté le meilleur de son modèle, le scrupule de l'observation patiente et le souci de la vérité scientifique. Il est clair en effet que les travaux précis, les recherches monographiques étaient loin d'être assez avancés pour fonder une étude d'ensemble sur l'humanité de tous les temps et de tous les pays telle que l'a tentée M. Vignes. Il

s'est proposé de « dégager les transformations les plus notables des sociétés anciennes ou contemporaines »; et il étudie successivement l'âge des productions spontanées, l'âge des machines, l'âge de la houille, de la vapeur et de l'électricité. On cherche une part d'originalité dans cette œuvre en deux volumes, compilation en général de seconde main, d'une information plus apparente que réelle, amas de faits, d'affirmations et d'opinions présentés dans un ordre qui n'est ni suffisamment historique, ni proprement dogmatique. — Quelques exemples de l'argumentation. La thèse de Le Play est gênée par la découverte de nombreuses sociétés primitives, ou notre type de famille n'existe nullement, où même manque un groupement familial propre; M. Vignes lève la difficulté (p. 43 et 45) en déclarant pathologiques ces cas coupables de contredire la vraie doctrine. L'humanité est sortie évidemment suivant M. Vignes d'un couple unique, parce qu'on ne saurait expliquer autrement (p. 44, p. 136) « la fécondité possible de toute union de deux personnes de sexe différent, à quelque race qu'elles appartiennent », etc. — Il y avait cependant un livre intéressant à faire sur l'école de Le Play : mais c'était à la condition de la replacer où elle est en effet désormais, c'est-à-dire dans l'histoire. Les idées propres de Le Play sont ou bien définitivement compromises par la critique, ou bien implicitement niées (dans les conséquences) par les disciples eux-mêmes. La méthode monographique reste acquise sans doute, mais entre plusieurs autres, et à la condition d'être élargie, transformée, confirmée par ailleurs, au point d'être nouvelle.

La Sociologie, par Auguste Comte. Résumé par Émile Rigolage, agrégé de l'Université, ingénieur des arts et manufactures. 1 vol. in-8, de XV-472 p., Paris, Félix Alcan, 1897. Réédition du second volume d'un *Résumé du cours de Philosophie positive*, publié par l'auteur sous le pseudonyme de Jules Rig en 1881 et épuisé. Le présent ouvrage est donc simplement le résumé des trois derniers tomes, c'est-à-dire des leçons 46 à 60 du *Cours de Philosophie positive*. Le titre nouveau pris par M. Rigolage semblait promettre mieux ou du moins autre chose. Un pareil travail est évidemment fait pour les lecteurs qui ne peuvent ou ne savent étudier l'œuvre de Comte dans son intégrité originale. Or est-il possible de comprendre sa sociologie, sans connaître les principes du système positiviste, la hiérarchie des sciences et la place qu'y tient la sociologie, la loi fondamentale des trois états et le sens général de cette vaste philosophie de l'histoire? M. Rigolage cependant jette le lecteur sans préparation dans la 46e leçon, risquant ainsi de lui rendre impossible la seule intelligence précise de la langue si spéciale de Comte; une introduction, dégageant l'esprit et la portée des premières leçons, se laisse donc tout à fait désirer. — En second lieu, est-il permis d'intituler *la Sociologie d'Auguste Comte* un ouvrage qui laisse complètement de côté tout le *Système de politique positive*? On peut différer d'avis sur la valeur propre ou sur la signification relative de cette seconde œuvre : toujours est-il qu'elle représente une part considérable de la pensée de Comte touchant la conception et l'édification de la Sociologie, et qu'on n'a le droit ni de l'ignorer ni de la négliger. — Ces réserves faites, il faut reconnaître que, dans le travail qu'il a entrepris, M. Rigolage a été consciencieux et souvent heureux : son résumé insiste, avec raison, sur la leçon 48e (De la méthode positive dans l'étude des faits sociaux) et la leçon 59e (ensemble des résultats propres à l'élaboration préliminaire de la doctrine positive). On souhaiterait qu'il eût fait de même également pour les leçons 49e (Relations de la sociologie avec les autres sciences), 58e (Ensemble de la méthode positive) et 60e (Action finale propre à la philosophie positive).

La Religion de la Science et de l'Esprit pur. *Philosophie de l'Impersonnalisme méthodique. Le Théisme scientifique et l'Idéalisme social, seule religion universelle. Constitution scientifique de la religion*, par J. Strada. Tome I. 1 vol. in-8 de XVI-405 p. Paris, Alcan, 1897. — L'auteur appartient, comme chacun sait, à la race des prophètes apocalyptiques, qui révèlent à l'humanité plutôt éblouie la vérité définitive dont nul ne s'était douté avant eux. De ces auteurs, comme nous le faisions déjà remarquer à propos d'une thèse universitaire, il est bien difficile de rien dire qui ressemble même de loin au jugement qu'ils portent sur eux-mêmes. Aussi le critique doit-il s'abstenir. Mais nous citerons deux formules caractéristiques qui renseigneront le public sur les tendances et sur la portée de la philosophie préconisée par M. Strada : le reste du livre n'y ajoute, d'ailleurs, rien d'essentiel. « La religion, c'est la croyance à l'énergie, comme la science est la conception de l'énergie. » « Le fait est le critérium de la science, le facteur de la vérité scientifique, donc il est par là même médiateur religieux. »

Blaise Pascal. Opuscules et pensées, *publiés avec une introduction, des notices et des notes*, par M. Léon Brunschvicg, professeur de philosophie au lycée de Rouen, 1 vol. in-8 de 807 pages, Paris, Hachette, 1897. — Voici, si nous ne nous trompons, la première édition de Pascal qui ait pour auteur un professeur de philosophie : est-ce pour cela que l'éditeur, tout en faisant preuve d'une science approfondie, a su ne pas se laisser écraser, et ne pas écraser son lecteur, sous le poids de son érudition ? L'ouvrage se divise en deux parties : édition des *Opuscules*, édition des *Pensées*, et, peut-être, des deux, l'édition des *Opuscules* est-elle la plus irréprochable. Non seulement M. Brunschvicg les a fait précéder, selon l'usage, de la *Vie de Pascal* par Mme Périer, mais, rangeant les opuscules, lettres, fragments, dans l'ordre chronologique, il les a encadrés dans une biographie de Pascal, très complète, très vivante (signalons les portraits de de Méré et de Miton) et très pénétrante. M. Brunschvicg insiste : 1° sur le caractère imaginatif, visuel, du génie de Pascal : Pascal croit à l'intuition géométrique en mathématique, aux expériences en physique, à l'évidence sensible du miracle en théologie et en morale; 2° sur le caractère progressif, non brisé par des crises, du développement de la pensée de Pascal, en dépit de la légende : Pascal, avec des degrés, a toujours été en même temps géomètre, honnête homme et chrétien, depuis sa jeunesse jusqu'à sa mort. — Dans l'édition des *Pensées*, M. Brunschvicg essaie d'un ordre nouveau; il a voulu, nous dit-il (p. 268), « procéder avec les *Pensées* de Pascal comme on fait dans un musée de ruines, où, sans restauration ni addition, on se préoccupe uniquement de restituer à chaque pierre sa signification et sa valeur en en indiquant la provenance, en la rapprochant des autres par un groupement méthodique. Ni désordre, ni reconstitution : un simple classement ». Or, si nous demandons à l'examen de l'édition si cette tentative pour étiqueter les *Pensées* de manière à constituer un répertoire aussi commode que possible pour le lecteur, a été couronnée de succès, nous trouvons particulièrement heureux le groupement, dans la section I, des pensées sur l'Esprit et sur le Style, comme constituant la théorie de « l'art de persuader », de la *rhétorique* de Pascal, et aussi, et surtout, dans la section V, la réunion de toutes les pensées (ou peu s'en faut) auxquelles Pascal lui-même avait assigné les rubriques *Justice* et *Raison des effets*. Mais ailleurs la méthode de M. Brunschvicg se laisse mal distinguer de la méthode de M. Faugère. C'est une heureuse idée de rassembler, sous un seul titre, tous les fragments relatifs à la théorie du *Deus absconditus*, mais vouloir que Pascal ait désigné cette théorie unique comme constituant « les fondements » de la religion chrétienne, c'est conjecturer le vrai plan de l'Apologie du Christianisme, et imposer très arbitrairement au lecteur une interprétation personnelle. La même objection s'adresse encore à la section VIII (la Morale et la Doctrine), dont l'objet se laisse mal saisir, et dont le lecteur non prévenu irait plutôt chercher les fragments dans d'autres chapitres (Misère de l'Homme sans Dieu; les Philosophes; Preuves de Jésus-Christ). Par exemple encore, et si nous entendons bien la nouvelle méthode d'arrangement des *Pensées* dont M. Brunschvicg a conçu l'idée, pourquoi n'avoir pas réuni, dans la section VI (*les Philosophes*), *tous* les fragments sans exception relatifs aux pyrrhoniens, aux stoïciens, à Montaigne, à Descartes? et dans la section VIII *tous* les fragments sans exception relatifs à la théorie du « Dieu caché »? On peut supposer qu'alors l'édition des *Pensées* deviendrait aussi facile à manier que le répertoire d'une bibliothèque, ou le catalogue d'un musée. — Certainement, en résumé, M. Brunschvicg, dans son excellente édition, a-t-il découvert une méthode nouvelle pour classer les *Pensées* de Pascal; peut-être n'a-t-il pas encore appliqué avec rigueur l'idée de cette méthode.

Die Principien der Wärmelehre, *historisch-kritisch entwickelt*, par E. Mach, professeur à l'Université de Vienne, 1 vol. in-8 de VIII-472 pages, Barth, Leipzig, 1896. — L'empirisme a subi la même évolution que le rationalisme : chez l'un comme chez l'autre, les affirmations dogmatiques ont fait place aux réflexions critiques : la science est la puissance incontestée, et c'est dans l'étude des principes et des conclusions de la science que chaque système cherche sa justification. Le remarquable ouvrage où M. Mach s'inspire, pour critiquer la théorie de la chaleur, de ce néo-empirisme dont les savants allemands, mathématiciens et physiciens, organisent avec une patience et une rigueur remarquable la doctrine, en est une preuve nouvelle. Cet ouvrage est à la fois historique et critique. L'histoire des théories (thermométrie ; conduction et rayonnement; calorimétrie; thermodynamique), présente un intérêt presque dramatique, tant M. Mach excelle à définir le génie philosophique de chacun des penseurs qui ont contribué aux progrès de la science, à retrouver le facteur

humain dans la formation des hypothèses successives. Mais la critique est toujours associée à l'histoire. Par exemple un chapitre intitulé « coup d'œil historique sur le développement de la thermométrie » est suivi d'une « critique de la notion de température ». C'est par une convention, par un choix arbitraire, que le changement de volume a été adopté pour mesurer les changements d'intensité dans nos sensations de température : il n'y a pas d'échelle absolue de température, pas de zéro absolu, si ce n'est par rapport à un certain mode de représentation extrinsèque, conventionnelle, arbitrairement choisi. — De même l'histoire, très approfondie, et très clairement exposée, de la calorimétrie (Black) et de la thermodynamique (Carnot; Mayer; Joule; Helmholtz; Thomson; Clausius), est conduite de manière à justifier le *hypotheses non fingendæ* des Newtoniens. La théorie matérielle (*Stofftheorie*) de la chaleur, adoptée par Black, a été abandonnée pour la théorie mécanique. Deux hypothèses également plausibles, dans la mesure où, chacune à une époque différente, elles ont permis la description complète, la mise en équation, d'un certain groupe de phénomènes; également inutiles, le jour où elles ont cessé de « rendre compte des phénomènes »; également nuisibles à partir du jour où, le désaccord entre l'hypothèse et les phénomènes s'accentuant, au lieu de renoncer à l'hypothèse, on s'est épuisé en conjectures pour mettre d'accord, coûte que coûte, les phénomènes avec l'hypothèse : M. Mach ne parle de la théorie cinétique des gaz qu'avec dédain et en passant, car elle ne saurait constituer, à son point de vue, un progrès, mais bien une déviation de la science. Tout monisme métaphysique, substantialiste, celui de Black, qui définit la chaleur comme substance, aussi bien que celui de Maxwell et Thomson, qui part de l'hypothèse d'un matière en mouvement, est frivole. Le vrai monisme de la science serait un algébrisme, et ne consisterait qu'en un système de formules, d'équations : mais qui oserait pousser le pythagorisme jusqu'à faire consister la réalité de la nature dans un recueil de *symboles*, d'algorithmes? L'algèbre n'est qu'un procédé de description indirecte et conventionnelle, auquel nous recourons par force lorsque, en raison de la complexité des phénomènes, la description directe devient impossible.

Cet empirisme subtil et quintessencié est extrêmement contestable. Tout dans la science, nous dit-on, est convention. Mais qu'entend-on par là? Veut-on dire que d'autres esprits, dans d'autres planètes, munis de sens différents, auraient fait reposer la science sur d'autres principes, aussi arbitraires que ceux adoptés par l'espèce humaine, et cependant aussi légitimes? M. Mach ne parvient pas à démontrer un tel paradoxe. Tout ce qu'il nous dit, en fin de compte, c'est que les sciences consistent en des procédés de représentation symbolique et indirecte : mais indirect n'est pas synonyme d'arbitraire. Le rapport du représentant au représenté, du signe à la chose signifiée, est un rapport qui, pour être indirect, n'en est pas moins susceptible d'être connu comme universel, fondé sur la nature des choses. — Insiste-t-on en observant qu'en tous cas cette représentation n'a pas une valeur métaphysique supérieure à celle des objets représentés, que sa simplicité la rend seulement plus commode, non supérieure en valeur rationnelle? Ici encore le terme « commode » est un terme équivoque. L'ordre alphabétique est une méthode « commode » pour ranger les mots d'un dictionnaire ; et ce principe d'arrangement, universellement suivi, aboutit à autant d'arrangements différents qu'il y a de langages et de peuples différents. En va-t-il ainsi de l'ordre scientifique? Ou bien l'ordre scientifique est-il commode précisément parce qu'il est adapté à la nature *objective* des choses? Il a donc une valeur *universelle*, et c'est ce que nous appellerons une *utilité*, si l'on veut, mais une utilité *rationnelle*. La thèse n'a plus alors rien de paradoxal, elle n'a plus, en revanche, rien de nouveau, rien qui contredise le point de vue rationaliste. — Telles sont les objections qui pourront se présenter à l'esprit du lecteur du présent ouvrage : objections graves qui n'empêcheront pas le livre en question de fournir, au philosophe curieux d'érudition scientifique, un aliment très substantiel, en même temps que de stimuler, de la manière la plus efficace, les inquiétudes critiques de son esprit.

Die sociale Frage im Lichte der Philosophie, *Vorlesungen über Socialphilosophie und ihre Geschichte*, par Ludwig Stein, professeur à l'Université de Berne, 1 vol. in-8, de XX-792 p. Ferdinand Enke, Stuttgart, 1897. — La philosophie a le droit et même le devoir de revendiquer l'étude de la « question sociale », préoccupation dominante de tous les esprits aujourd'hui. — Sans doute la science économique doit y prononcer le mot le plus important, et peut-être le mot décisif. Seule cependant, une philosophie sociale, largement informée d'ailleurs, mais apportant l'unité de méthode et le principe de syn-

thèse, peut embrasser tout le problème. Elle étudiera « les formes et les conditions de la vie et de l'action des hommes en commun », comme on le fait pour les autres problèmes philosophiques, au triple point de vue de l'origine, du développement historique et de l'état actuel. — Dans une première partie de son ouvrage donc, M. Stein examine les formes originaires de la vie en commun et en esquisse l'évolution : formes stables, famille, propriété, société, état, et celles qu'il appelle « stabile Formen », langue, droit, religion, art, morale, philosophie. — Mais l'organisation sociale quitte, dans les temps historiques, la forme spontanée, inconsciente, pour prendre une forme de plus en plus consciente et réfléchie : aussi la seconde partie de l'ouvrage trace une histoire de la philosophie sociale, depuis la Grèce, le premier christianisme, Rome et le moyen âge, jusqu'au socialisme, à l'économie sociale et à la sociologie toutes contemporaines. — Enfin il reste à poser et à essayer de résoudre le problème sous sa forme actuelle, dans la société présente. L'opposition entre l'individu et la société doit être réglée par l'État, ou système d'organisation des individus et des groupes d'individus, ayant pour mission d'équilibrer les intérêts légitimes des individus et les intérêts supérieurs de la communauté nationale et même de la communauté humaine. Le régime de la propriété sera déterminé suivant ce principe. Le droit doit « être socialisé », c'est-à-dire tendre à la liberté relative en même temps qu'à une égalité proportionnelle des individus. La religion doit être aussi « socialisée » (il serait insensé de prétendre se passer d'elle), c'est-à-dire chargée de développer et approfondir la conscience, le sentiment et le devoir de la solidarité humaine; l'idéal cessera d'être transcendant (« credo ut intelligam » au lieu du « credo quia absurdum »), et c'est l'humanité elle-même qui est substituée à l'être surnaturel, fondement des religions passées. La morale, l'art, la science, l'éducation doivent être renouvelés d'une façon analogue. — La conclusion de l'œuvre est l'affirmation franche et généreuse d'un optimisme social.

C'est presque trahir M. Ludwig Stein que d'être contraint d'indiquer aussi brièvement les grandes lignes seulement de son livre. Il est ainsi impossible d'exprimer la richesse et la plénitude de ce volumineux ouvrage, la qualité de l'information variée, étendue et aussi récente que possible, la verve du développement, l'abondance des idées et l'ingéniosité des aperçus; et ce sont là pourtant les mérites peu communs de son travail. Qu'en une matière aussi vaste et aussi difficile, M. Stein n'ait pas épuisé les questions, qu'il n'ait pu les approfondir lui-même également, il est le premier à le savoir et à l'avouer : c'est beaucoup d'avoir porté dans toutes une intelligence souple, une critique avisée, et l'effort d'une pensée propre. Il faut reconnaître qu'en conservant la forme de leçons professées à son œuvre, M. Stein s'est rendu difficile une élaboration plus complète, une composition mieux dégagée, une mise en œuvre plus achevée des matériaux accumulés.

The will to believe, *and other essays in popular philosophy*, par William James, 1 vol. in-12 de xvii-332 pages, New-York, Londres et Bombay, Longmans Green and Co, 1897. — Un recueil d'essais ayant paru à des époques très diverses, de 1879 à 1896, articles de revue, conférences prononcées devant des publics variés, étudiants en philosophie, étudiants en théologie, de Yale ou de Harward, ministres protestants.

Les six premiers essais sont consacrés à des problèmes de philosophie générale, le premier et le troisième au problème de la méthode à suivre en métaphysique. Dans la première étude (*The will to believe*), M. James établit : 1° la prédominance dans notre vie spirituelle de l'élément volontaire et affectif sur l'élément intellectuel et spéculatif; 2° la nécessité pratique d'opter, de parier pour une opinion, que l'entendement ne peut nous présenter que comme une hypothèse; 3° la faculté que possède la foi, dans l'ordre des questions morales, de conférer la réalité à son objet. D'où la définition donnée, dans la troisième étude, de ce que M. W. James appelle *the sentiment of rationality*, le sentiment de satisfaction intellectuelle que le philosophe éprouve lorsqu'il croit avoir résolu le problème philosophique, et obtenu une conception rationnelle de l'univers. Pour comprendre la nature de ce sentiment, il faut se placer à un point de vue *pratique*. Un système philosophique, pour être complètement satisfaisant, devra 1° être de nature à bannir l'incertitude de l'avenir; 2° définir l'avenir conformément à nos facultés spontanées, et, entre toutes, à la *foi*, faculté trop négligée par la grande majorité des philosophes. L'espérance est à la source de la vérité; il faut que l'ordre moral soit espéré et voulu pour être réalisé.

Ces notions générales sont appliquées (deuxième essai : *Is life worth living?*) au problème de l'optimisme : « Cette vie vaut la peine d'être vécue, puisque c'est nous

qui la faisons, à un point de vue moral » ; — (cinquième essai, *the dilemma of determinism*) au problème du libre arbitre. L'hypothèse déterministe implique ce que M. W. James appelle le *gnosticisme* ou le *subjectivisme*, c'est-à-dire une conception selon laquelle les choses apparaissent comme ayant pour fin unique de devenir les objets d'une contemplation intellectuelle : « subjectivisme » qui doit aboutir pratiquement (c'est le dilemme du déterminisme) soit au pessimisme, soit au dilettantisme romantique (cf. la littérature française contemporaine). Si l'on veut que le monde présente un *intérêt*, il faut parier pour l'indéterminisme. — (sixième essai : *the moral philosopher and the moral life*) au problème du bien : 1° l'idée du bien suppose l'existence d'au moins *un* être sentant dans l'univers ; 2° l'idée d'obligation suppose l'existence d'une pluralité d'êtres sentants et pensants ; car l'obligation n'est qu'une abstraction vide si elle n'est pas définie comme une exigence (*demand*) imposée à un individu par un autre individu ; 3° l'idée d'une hiérarchie possible d'obligations, d'une casuistique, suppose l'existence d'une personnalité divine, dont les exigences soient des obligations absolues. — (quatrième essai : *Reflex Action and Theism*). Le phénomène fondamental de la nature vivante, c'est l'action réflexe, avec ses trois moments. Toute philosophie qui néglige un de ces trois moments est par là même incomplète et fausse. Tel l'*agnosticisme* matérialiste qui conçoit la réalité sur le type de l'impression sensible ; tel le *gnosticisme* intellectualiste qui subordonne l'élément actif à l'élément spéculatif (deuxième moment de l'acte réflexe). La seule philosophie complète, c'est le déisme moral, qui fait une place à la réaction pratique de l'individu sur le monde extérieur.

Suivent deux essais sur l'influence des grands hommes dans l'histoire (*Great men and their environment. — The importance of individuals*). En substance, M. W. James oppose à la philosophie évolutionniste (Spencer, Grant Allen, Galton), qui tient l'influence des grands hommes pour négligeable, et veut que l'histoire se borne à l'étude des causes générales, la vraie doctrine scientifique de l'évolution : Darwin, en définissant certaines causes générales de l'évolution, sélection naturelle, sélection sexuelle, n'y a vu que des causes conservatrices des variations individuelles : il n'a ni prétendu fournir l'explication, ni cependant méconnu l'importance fondamentale de cet élément de contingence dans l'histoire.

Une satire contre les vices de la méthode hégélienne (*on some Hegelisms*) est trop spirituelle pour être toujours très consciencieuse. M. W. James oppose au point de vue spéculatif de la conciliation des contraires le point de vue pratique de l'alternative. Sous une forme humoristique, il faut opter entre les joies du célibat et les avantages du mariage, entre la vie du dilettante et celle du moraliste : « Nous sommes engagés ; il faut parier. »

L'ouvrage se termine par une étude (*What psychical research has accomplished*), où M. W. James résume les travaux de la *Society for Psychical Research*, et loue les membres de cette société d'avoir travaillé, avec efficacité, au mépris de tant de préjugés, à soumettre à la méthode scientifique tant de phénomènes psychologiques non classés, qui risquaient de demeurer toujours livrés aux superstitieux et aux charlatans.

On sera frappé, en lisant ce volume, de l'influence profonde exercée par la doctrine de M. Renouvier sur la pensée de M. W. James ; on s'expliquera d'ailleurs cette influence si l'on songe que, pour trouver les origines de la pensée de M. Renouvier lui-même, il faut remonter à l'empirisme anglo-saxon presque autant qu'au criticisme kantien. On admirera le relief, la saveur, l'éclat de tout ce qu'écrit M. W. James. On ne pourra cependant se défendre du sentiment qu'une pareille spéculation philosophique est une spéculation à contre-sens. *Credo quia absurdum*, dit l'apologétique chrétienne : l'univers nous met face à face avec un certain nombre d'antinomies, de contradictions, d'absurdités ; or les mêmes absurdités se retrouvent dans la doctrine chrétienne ; donc, par ses absurdités mêmes, le christianisme est en harmonie avec la nature des choses. Cet argument peut encore être considéré, à la rigueur, comme présentant le caractère d'un argument rationnel. Mais que dire de ce que l'on pourrait appeler le *Credo quamvis non probatum* de M. Renouvier et de ses disciples ? L'entendement ne donne que des vraisemblances, des probabilités ; or la volonté pratique n'admet pas de compromis entre le *oui* et le *non*, entre l'adhésion et le refus d'adhérer à une proposition quelconque. Donc il faut que le philosophe apprenne à *opter*, et à agir conformément à des hypothèses comme si elles étaient absolument vraies. Faute de raisonnement presque monstrueuse. De quel droit ériger une nécessité *mauvaise* de la vie pratique, à laquelle il faut se résigner faute de mieux, en un principe logique suprême, capable de supporter toute une philosophie spéculative ?

The Ethics of John Stuart Mill, *edited with introductory essays*, by Charles Douglas, lecturer and assistant in moral philosophy in the University of Edinburgh, 1 vol. in-8 de cxxvi-233 pages. Édinbourg et Londres, Blackwood, 1897. — Edition de l'opuscule de St. Mill, intitulé « l'Utilitarisme », et de fragments relatifs aux sciences morales, empruntés à la Logique. Suivent, en manière d'appendice, des citations de St. Mill : sur l'idée de cause — sur l'idée du moi, — sur la valeur de la doctrine de Bentham. Une quarantaine de pages (p. lxxxiii-cxxvi), bien inutiles, sont consacrées à l'analyse des ouvrages édités. Enfin l'édition est précédée de trois essais critiques, où M. Douglas tente d'établir : 1° que si St. Mill a été déterministe, c'est afin de fonder la morale comme science inductive (Essay I : *Ethics and Induction*) ; 2° que la morale entendue comme science inductive doit être une science psychologique : c'est le vice capital de la morale de Stuart Mill : fondée sur une psychologie, elle est sans objectivité (Essay II : *Ethics and Psychology*) ; 3° que pourtant l'utilitarisme de St. Mill l'emporte sur toutes les formes antérieures de l'hédonisme, en raison des éléments idéalistes qui s'y trouvent, généralement inspirés de Coleridge (Essay III : *Ethics and Morality*).

REVUES ET PÉRIODIQUES.

L'année philosophique (1896). — Ch. Renouvier. *Les Catégories de la Raison et la métaphysique de l'Absolu.* — Si le fondateur du néocriticisme s'explique à nouveau sur Kant, c'est pour marquer davantage la distance qui le sépare de son devancier. Il lui reproche d'avoir distingué l'entendement de la raison, et mis la Relation au nombre des catégories au lieu d'en faire une loi qui, comme le principe de l'Idéalisme, les domine toutes. C'est ainsi que Kant a pu poser l'idée contradictoire d'un Inconditionné générateur de toutes les conditions, idée qui est, selon M. Renouvier, le centre et la fin de son système. — Il y a intérêt à relire sous une forme condensée l'énumération des catégories et la classification rationnelle des systèmes métaphysiques. Mais comment M. Renouvier, qui juge impossible la déduction des catégories et se borne à les décrire, ose-t-il établir entre elles des rapports d'antériorité logique et des différences de valeurs arbitraires ? Le chapitre sur la Causalité et le Libre Arbitre est obscur et fuyant.

M. Dauriac examine *la Méthode de M. Lachelier*, dans « Psychologie et Métaphysique » seulement. C'est à cet article qu'il rattache le mouvement d'idées qui aboutit à la fondation de notre Revue. M. Dauriac a raison de développer une doctrine dont la concision prête à bien des méprises ; mais ne pouvait-il le faire sans en détruire l'harmonieuse convergence ? — Nous doutons que l'article soit venu remplir une promesse de la thèse. Celle-ci finissait bien en nous invitant « à franchir par un acte de foi morale les bornes de la pensée en même temps que celles de la nature ». Mais la formule serait singulière pour annoncer un nouvel essai dialectique ; et ce dernier aurait mis longtemps à venir. D'autre part le *Fondement de l'Induction* ne s'arrête pas avec « la métaphysique de l'intelligence et celle du désir », auquel l'article ajouterait celle de la liberté. Il serait plus exact de dire que l'intelligence, le désir, la liberté, définis dans la thèse au seul point de vue critique, sont, dans l'article, psychologiquement analysés et métaphysiquement déduits.

M. Pillon expose les critiques dirigées par Bayle contre le dualisme d'Anaxagore et l'atomisme démocritéen; ces critiques ne sont ni faibles ni surannées. D'habiles digressions groupent les opinions énoncées sur les deux doctrines au xviie et xviiie siècle; l'action du cartésianisme sur la pensée générale en ressort avec éclat.

La *Bibliographie* de M. Pillon, un peu sommaire pour les grands ouvrages, a l'avantage de ramener tout le mouvement philosophique à un même point de perspective. L'unité de parti pris est plus facile à atteindre, et presque aussi précieuse, que l'impartialité.

Laboratoire de psychologie physiologique de la Sorbonne (*Hautes Études*). **L'Année psychologique**, publiée par M. Alfred Binet, docteur ès sciences, lauréat de l'Institut, directeur au Laboratoire, et par MM. *H. Beaunis*, *Th. Ribot*, *V. Henri*, *Bourdon*, *Courtier*, *Farrand*, *Flournoy*, *Philippe*, *Vaschide* et *Warren*. Troisième année, 1 vol. in-8 de 825 p. Paris, Schleicher, 1897, — Plus de cent pages de bibliographie, trois cent cinquante d'analyses, très claires et très utiles (on regrette pourtant l'absence presque totale des *revues générales* qui avaient été si appréciées l'année dernière); la première partie est consacrée aux *mémoires originaux*. Elle s'ouvre par une courte étude de M. Ribot sur les poètes symbolistes et sur leurs procédés pour l'expression des émotions. M. Ribot en conclut à l'existence d'une « abstraction émotionnelle » ; mais toute la question est de savoir si c'est l'émotion elle-

même qui est abstraite, ou si c'est l'idée plus ou moins confuse d'ailleurs qu'accompagne l'émotion; or cette question, l'expérience ne peut la trancher, car il a fallu, ne fût-ce que pour la poser, avoir défini l'idée et l'émotion, et cette double définition dépasse le domaine de l'expérience. Les méthodes employées par M. Binet et ses émules consistent dans des expériences de laboratoire faites à l'aide des instruments spéciaux et dans des enquêtes collectives, instituées directement dans les écoles, ou indirectement par des questionnaires. Les recherches de laboratoire, poursuivies par M. Binet, ont porté sur la circulation capillaire (collaboration de M. Courtier) et sur la pression du sang (collaboration de M. Vaschide), c'est-à-dire qu'elles ont eu un caractère nettement physiologique; les notions psychiques qu'on a fait parfois intervenir sont grossièrement déterminées et si peu distinctes qu'elles enlèvent tout caractère scientifique aux résultats obtenus. Les auteurs ne se font guère d'illusion sur ce point, et ils savent, par exemple, qu'ils n'ont pas étudié sérieusement la peur, parce qu'ils ont crié *au feu* pendant que M. V... avait la main dans les pléthysmographe. Les enquêtes ont porté comme d'habitude sur les sujets les plus variés. M. Binet publie le résultat des *interviews* qu'il a prises à quelques sociétaires de la Comédie-Française, sur le *Paradoxe de Diderot*; on pouvait s'attendre à des observations plus profondes ou plus concluantes : après comme avant l'enquête Diderot paraît n'avoir eu ni tout à fait raison ni tout à fait tort. MM. V. et C. Henri font connaître le résultat d'une enquête proposée sur les premiers souvenirs de l'enfance, destinée à amorcer une enquête plus étendue et plus précise. M. Victor Henri a poursuivi avec méthode et patience des expériences délicates et longues sur la localisation des sensations tactiles et sur le travail psychique des enfants. Enfin M. Binet a donné une importante contribution à la psychologie individuelle : *la Description d'un objet*. C'est une correction de copies, comme tout professeur a l'occasion d'en faire, poursuivie avec méthode et pleine de détails intéressants, aboutissant a une classification arbitraire et commode comme toute classification. Ainsi, tandis que les recherches de laboratoire se restreignent de plus en plus aux faits physiologiques qui seuls sont justiciables d'une méthode proprement objective, la psychologie concrète — et les recherches de M. Vaschide sur la *localisation des souvenirs* en apportent un témoignage bien frappant — est moins soucieuse de soutenir une thèse *a priori* que de connaître la variété et la complexité des faits; elle ne plaide pas, elle décrit. Cette double tendance nous paraît assurer la fécondité de la psychologie nouvelle, et nous nous bornerions à la constater pour en féliciter M. Binet si nous ne devions faire une réserve sur le vocabulaire employé. Nous n'avions pas été médiocrement étonné que M. Binet eût écrit, à la fin de son étude sur des copies remises par des élèves : « C'est le premier résultat, peut-être, qu'ait donné jusqu'ici l'étude expérimentale des facultés intellectuelles supérieures ». Et notre étonnement n'a pas été diminué par le commentaire que M. Binet donne ailleurs de sa pensée en identifiant la voie expérimentale à la méthode de l'interrogation et de la confession. M. Binet sait, au moins aussi bien que nous, ce que les savants entendent par expérimentation, et qu'aucun médecin ne croira avoir usé de l'expérimentation, quand il aura recueilli les confidences de ses malades; il se souvient des réserves très fortes que Wundt, doublement autorisé comme logicien et comme psychologue, a opposées à la valeur expérimentale du procédé hypnotique lui-même. Espérons qu'il ne laissera pas subsister dans le *Traité de psychologie moderne* qui nous est annoncé pour la fin de l'année une équivoque fondamentale qui ne pourrait qu'égarer les novices et mettre en défiance les initiés. Il est vrai que le nom de psychologie expérimentale figure sur l'affiche du Collège de France; il n'est pourtant pas impossible que la psychologie expérimentale n'existe pas encore; c'est qu'après tout il est plus facile de fonder une chaire que de constituer une science.

Revue générale des sciences pures et appliquées. — Cette *Revue* a publié dans le premier semestre 1897 plusieurs articles qui intéressent les philosophes. A propos des recherches de M. Vernon Boys sur *la Constante de la gravitation* (c'est-à-dire sur la valeur absolue de l'attraction terrestre, d'où l'on déduit la masse et la densité du globe), M. Guillaume a émis d'ingénieuses *Remarques sur la loi de Newton* (30 janv.). La première partie de cette loi (la force est proportionnelle aux masses) énonce ce fait d'expérience, que le coefficient d'attraction est le même pour toute espèce de matière, ce qui est une présomption en faveur de l'hypothèse de l'unité de la matière. La seconde partie (en raison inverse du carré de la distance) ne peut se justifier par son analogie avec la loi de décroissance de l'intensité lumineuse, attendu que tous les

corps sont « transparents » à l'attraction. D'ailleurs, elle ne paraît pas rigoureusement vraie : pour expliquer certaines perturbations il suffirait selon MM. Newcomb et Hall, de donner à la distance un exposant qui diffère de 2 de moins d'un millionième. En outre, la loi n'est plus valable pour de très petites distances : quand l'écart de deux molécules diminue indéfiniment, l'attraction croît, d'abord plus vite (en raison inverse de la quatrième puissance de la distance), puis fait place à la répulsion (on sait que Kant avait imaginé une loi de forces analogue). Quant à la question de savoir si la gravitation pourrait s'expliquer par l'action d'un milieu continu, il y a un fait certain, c'est que, contrairement à toutes les actions de milieu, qui se propagent avec une vitesse finie, l'attraction newtonienne se transmet instantanément; elle paraît donc indépendante du milieu. — M. Saint-Romas considère la *loi de Newton* (relative aux masses) *comme une nécessité logique* (15 mai), parce que la définition de la masse implique la proportionnalité des masses aux forces qui leur impriment une même accélération. — M. Guillaume soutient que cette loi est une vérité d'expérience : la proportionnalité des forces aux masses n'est évidente *a priori* que pour les corps de même nature; mais de ce que deux corps de nature différente ont même *masse*, il ne s'ensuit pas qu'ils aient même *poids* : c'est seulement l'expérience qui nous apprend que l'intensité de la pesanteur est la même pour tous les corps, parce que la terre leur imprime à tous la même accélération. [Rappelons que cette loi, découverte par Galilée, a été ignorée et méconnue de toute l'antiquité.] Au sujet de cette confusion de la masse et du poids. M. Guillaume critique la définition courante de la masse comme quotient de la force par l'accélération, qui fait dépendre une grandeur simple et constante de deux grandeurs complexes et variables. — M. Edmond Perrier, exposant *le mécanisme de la complication organique chez les animaux* (30 avril), résume les principaux résultats de la morphologie animale en quelques propositions : « Tous les organismes supérieurs sont des colonies de plastides uninucléés. » « Tout se passe aujourd'hui comme si les êtres vivants étaient issus de plastides uninucléés. » De même que les plastides s'associent pour former des organismes simples et homogènes (*mérides*), ceux-ci s'associent à leur tour pour constituer des organismes plus ou moins complexes et hétérogènes (*zoïdes*, *dèmes*), analogues aux organismes végétaux ramifiés. L'individualité de ces organismes n'est pour l'auteur qu'une question de mot. On a voulu à tort retrouver en eux l'unité d'organisation des animaux supérieurs. L'auteur, renversant cette analogie, retrouve au contraire dans toutes les classes zoologiques cette constitution complexe, soit ramifiée, soit linéaire (*métamérisme*). « Tous les animaux supérieurs dont le corps n'est pas ramifié sont actuellement métamérides ou descendent d'ancêtres qui l'étaient. » Les organismes ramifiés (analogues aux végétaux) sont en général fixes, tandis que les organismes métamérides sont libres et mobiles. M. Perrier explique cette différence par une hypothèse *biomécanique* : les mérides légers, nageurs, n'ont qu'un axe de symétrie, et par suite bourgeonnent en rayonnant; les mérides lourds, traînant sur le sol, ne peuvent bourgeonner qu'en série linéaire : c'est ainsi que certains Crustacés naissent réduits à leur tête, qui engendre le reste du corps. Enfin il explique la disparition graduelle du métamérisme dans les organismes supérieurs par la différenciation des mérides (polymorphisme), la division du travail et la solidarité des parties; l'embryogénie seule permet de retrouver les traces du métamérisme primitif qui s'efface chez l'adulte. M. Perrier prétend emprunter aux sciences physiques leur méthode rigoureuse et annonce qu'il va substituer des faits aux hypothèses contraires qui divisent les naturalistes. Mais d'abord, est-ce que les sciences physiques ne vivent pas d'hypothèses? Ensuite, n'est-ce pas une hypothèse, fort ingénieuse et fort séduisante d'ailleurs, que nous propose l'auteur? Et il n'en saurait être autrement dans une science qui n'a pas pour objet des faits, mais des formes, et qui recherche non des lois nécessaires et objectives, mais des relations idéales d'analogie ou de filiation. M. Perrier critique vivement ceux qui font appel à l'embryogénie pour déterminer les affinités des espèces; et il y a recours lui-même pour retrouver le métamérisme jusque chez les Mollusques. Il fait même des hypothèses sur l'évolution paléontologique des espèces; or de telles hypothèses échappent à toute vérification expérimentale. Qu'en conclure, sinon que l'histoire naturelle, en raison même de son caractère *historique*, ne peut avoir la même méthode que les sciences physiques?

M. Armand Gautier a traité cette question : *Les manifestations de la vie dérivent-elles des forces matérielles?* (15 avril). Les « forces matérielles » étant celles qui produisent de l'énergie, l'auteur montre

que l'ordre et la finalité qui caractérisent les phénomènes vitaux ne correspondent à aucune dépense d'énergie. De même, et à plus forte raison, les phénomènes psychologiques n'ont pas d'équivalent mécanique. La pensée n'est pas une transformation mécanique de la sensation, mais une élaboration dirigée par des principes rationnels. La sensation même n'est pas le produit de l'impression physiologique, la perception des rapports, les jugements esthétiques et moraux sont irréductibles aux phénomènes physiques qui en sont l'occasion, la préparation ou la condition. Le travail cérébral consiste dans la réception, la recherche et le rappel des impressions, mais l'acte de pensée qui découvre ou établit entre elles un rapport idéal ne constitue pas un travail mécanique. Ces conclusions font grand honneur à l'esprit, ou plutôt à l'instinct philosophique de l'auteur; mais, comme elles traduisent plutôt des tendances qu'une doctrine systématique, elles sont disparates et de valeur très inégale : à des pensées idéalistes et quasi platoniciennes sur la forme, les rapports et l'ordre, qui sont essentiellement immatériels, et par suite les aliments propres de l'esprit, se mêlent des idées d'un spiritualisme assez grossier sur les forces immatérielles et sur la cause ou le substratum mystérieux de la pensée. Cela vient peut-être de l'assimilation de la conscience et de la pensée aux phénomènes de la vie physique : la notion que M. Gautier paraît se faire de l'âme est beaucoup plus voisine d'Aristote que de Descartes. Rendons-lui du moins cette justice qu'il exclut formellement de la science l'étude des forces et des causes « immatérielles », et qu'en condamnant le matérialisme il se garde de tomber dans le spiritisme.

Nous ne ferons que mentionner un article de M. Binet touchant *les récentes recherches de Psychologie physiologique sur la circulation capillaire et les phénomènes vaso-moteurs* (30 janvier), dont les conclusions sont plutôt défavorables à la théorie des émotions de James et de Lange, parce qu'il est vain d'attendre de ces recherches une contribution quelconque à la philosophie. C'est ce que nous répondrons à M. Pierre Janet, qui, rendant compte des *travaux du troisième Congrès international de Psychologie* (15 janvier), s'étonne que les philosophes français se désintéressent de la psychologie, alors que celle-ci tend à se constituer en dehors et indépendamment de la philosophie. Il est contradictoire de vouloir faire de la psychologie une science naturelle et expérimentale, et de prétendre y faire rentrer la philosophie générale à titre d'annexe ou d'auxiliaire. Si la psychologie ne fait pas partie de la philosophie, celle-ci ne fait pas davantage partie de la psychologie; sur ce point, les psychologues perpétuent, en la retournant, l'erreur des éclectiques; et si la psychologie est une science, c'est la moins avancée, et conséquemment la moins « philosophique » de toutes.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (1896-1897). Le fondateur de la *Vierteljahrsschrift*, Avenarius, est mort en août dernier. Mais il a laissé des disciples, qui paraissent persuadés de la fécondité de la doctrine au développement de laquelle, sous sa direction, s'employait principalement la Revue : l'*Empiriocriticisme*.

Dans la notice qu'il consacre à son maître, M. Carstanjen, en rappelant les principales étapes de la vie et de la pensée d'Avenarius, essaye de définir l'originalité de son effort pour décrire l'expérience pure. Prenant pour point de départ cette simple constatation que l'individu humain se pose en face d'un milieu différencié, Avenarius prétend, par une application à l'expérience du concept mathématique de fonction, décrire les relations de ce centre avec ce cercle sans avoir à se demander lequel des deux est chronologiquement et logiquement premier. Il se défend donc de prendre parti pour ou contre l'idéalisme ou le matérialisme. Il ne dit même pas que sa doctrine les concilie ou les synthétise en un nouveau monisme. En revenant à l'expérience pure, il se tient dans un monde en quelque sorte antérieur à toutes ces distinctions et oppositions d'où naissent de faux problèmes, au milieu desquelles se débattent les philosophies ordinaires. — La notice est suivie des rectifications apportées par Avenarius lui-même à son principal ouvrage : *La critique de l'Expérience pure*, et accompagnée de l'énumération des principaux articles consacrés à l'empiriocriticisme.

C'est au nom de cette même doctrine que M. Willy juge la *Crise de la Psychologie*, dont le Congrès des psychologues tenu à Munich lui paraît avoir donné un éclatant témoignage. Dans l'effort de Wundt ou de Rehmke pour distinguer nettement le psychologique du physiologique, il ne voit qu'un souvenir inconscient d'une métaphysique spiritualiste; le retour à l'expérience pure doit effacer toutes ces fausses distinctions nées des systèmes.

C'est encore au point de vue empiriocriticiste que se place M. Kablischkoff pour étudier la formation du *Concept de*

l'éducation. N'y a-t-il éducation que de l'esprit? ou du corps? ou des deux ensemble? Quelque solution qu'on adopte, l'auteur prouve que c'est toujours l'expérience qui guide les conceptions. Il importe seulement de distinguer, de l'expérience universelle, les expériences individuelles, et, à l'intérieur de celles-ci mêmes, des acquisitions anciennes, les acquisitions nouvelles.

On voit que la *Vierteljahrsschrift* fait effort pour éclairer ce qu'il reste d'obscur — il faut bien l'avouer — dans la pensée de son fondateur. Toutefois, ainsi que ses nouveaux directeurs, MM. Carstanjen et Krebs, nous en avertissent, elle prétend ne s'asservir à l'apologie d'aucune doctrine spéciale. Et elle le prouve en publiant des articles d'auteurs qui ne sont nullement inféodés à l'empiriocriticisme.

M. Schubert-Soldern, par exemple, établit l'*Indépendance de la philosophie*. Sa fonction propre n'est ni de déduire de l'universel le détail particulier, ni d'induire du détail particulier l'universel, mais de retrouver, par la méthode analytique, au sein même du particulier, les éléments simples et seuls nécessaires, les principes sans lesquels les sciences ne peuvent se constituer, bien que la connaissance de ces principes ne suffise nullement à constituer les sciences.

M. Reich (*L'enseignement de l'éthique sociale dans les universités*) démontre l'utilité de chaires de « philosophie pratique », destinées à rappeler aux étudiants leurs devoirs présents. Il exprime à larges traits une sorte d'idéalisme social qui doit se fonder sur les observations des sciences naturelles, économiques, historiques et psychologiques, — et qui nous paraît, jusqu'à plus ample information, se recommander plutôt par la chaleur du sentiment que par la précision des concepts.

M. Wahle enfin, dans une critique serrée de l'*Ethique de Wundt*, dénonce l'inconsistance de cette idée de « science normative » qui semble bien en effet avoir contribué à cet emmêlement des considérations pratiques avec les considérations théoriques dont les sciences sociales nous donnent le spectacle, en laissant croire qu'on peut, de l'énoncé de lois scientifiques, tirer aussitôt des lois morales. Faute de distinguer nettement ces deux sortes de lois, l'éthique de Wundt se trouve être, suivant M. Wahle, une histoire des mœurs, du droit, de la religion, tout ce qu'on voudra, sauf une éthique. — C'est démontrer que, pour construire une morale, il ne suffit pas de faire appel à l'expérience; mais, en fait, pour construire une science, cela suffit-il davantage?

Psychological Review (Juillet, septembre, novembre 1896. Monograph supplement, octobre 1896, janvier 1897). — *Articles psychologiques*. — Trop d'*expériences*, semble-t-il; et pas assez d'observations. On ne peut s'empêcher de se demander si ces expérimentations minutieuses sur l'association des idées, la mémoire, les diverses formes d'intelligence, etc., ne donneraient pas des résultats opposés avec des individus différents, et pour le même individu, aux différents moments de sa vie, ou d'une journée de sa vie. Et l'*experientia vaga*, résidu presque inconscient des observations continues faites par ceux qui savent lire dans la vie, n'est-elle pas le seul moyen d'éliminer les différences, de dégager quelque vérité commune? Pour le moment, du reste, ces expériences n'ont fait que confirmer péniblement l'observation : fallait-il donc mettre une cinquantaine de femmes *en expérience* pour savoir qu'en général les idées abstraites leur sont moins familières qu'aux hommes? D'autant que l'expérience est en général irréalisable. Miss Calkins et M. Jastrow font écrire à un certain nombre d'étudiants et d'étudiantes une liste d'une centaine de mots au hasard et au courant de la plume; ils classent les résultats et tirent de là des conclusions sur l'intelligence de l'homme et de la femme. D'après M. Jastrow les expériences faites à l'Université de Wisconsin prouvent chez la femme une notable tendance à l'uniformité : 1375 mots différents du côté des hommes, 1123 seulement du côté des femmes. De même une proportion sensiblement plus grande de mots abstraits du côté des hommes. Miss Calkins oppose à ces expériences des expériences faites sur les élèves de Wellesley College, moins défavorables à la femme (juillet 1896, p. 426). Miss Amy Tanner (septembre 1896, p. 448) note justement la puérilité de l'expérience. Il faudrait éliminer autant que possible les différences dues à l'éducation, en choisissant des hommes et des femmes d'éducation physique et psychologique semblables. Sans doute : mais serait-il besoin pour les observer de les mettre en expérience dans un laboratoire? Voyez-les vivre : cela est mieux.

Ce qui nous intéresse le plus dans ces expériences ce sont les observations tirées de la vie commune et que l'expérimentateur y mêle involontairement. L'étude sur *les Types d'imagination* de Ray H. Stetson juillet 1896, p. 298) est plus instructive par les notes esthétiques très fines qui la terminent que par la statistique analogue à celle de M. Ribot sur les idées générales

que l'auteur tire de réponses toujours douteuses. Un livre comme celui de M. Arréat sur la *Psychologie du peintre*, ou *Mémoire et Imagination* du même auteur, ne sont-ils pas plus scientifiques que toutes ces gauches imitations de procédés de laboratoire? M. H. M. Stanley (janvier 1897, p. 67) nous donne sur les relations du langage et de l'image, et le caractère schématique du langage, une observation toute humaine. Cela repose. Malheureusement l'observation, juste d'ailleurs, n'est pas d'une extrême nouveauté; elle relate le caractère *schématique* du langage courant, l'écrivain artiste ayant pour tâche de nous donner l'impression directe et totale des choses.

MM. James R. Angell et Simon F. Mac Lennan montrent bien, à propos des *effets organiques des excitants agréables ou désagréables*, le danger des affirmations absolues et d'une précision rigoureuse en psychophysiologie (juillet 1896). Leurs expériences font voir qu'il est impossible de saisir une relation constante entre les variations affectives et les mouvements corporels correspondants. Voilà qui infirme singulièrement les théories de M. W. James. Les auteurs à vrai dire espèrent qu'on obtiendra une solution par des méthodes nouvelles. Cela est possible; mais ils ajoutent avec raison qu'il faut renoncer pour le moment à étudier les sentiments expérimentalement. Au reste — quelque révélation que nous réserve sur ce point l'avenir — il ne faut pas espérer, comme le laissent entendre MM. Angell et M. Leman, observer la proportionnalité de nos sentiments subjectifs et de leurs manifestations périphériques. Cela supposerait que nos sentiments sont, pris en eux-mêmes, des grandeurs; hypothèse sans signification scientifique, et dont la psycho-physique peut se passer. Les deux seules questions précises à poser, à propos des sentiments comme à propos des sensations, sont les suivantes : quelle est l'excitation correspondant à la présence ou à l'absence d'un état de conscience? Quelle est l'excitation correspondant à la similitude ou à la différence de deux états de conscience? Posés sous cette forme et seulement sous cette forme, les problèmes psycho-physiques échappent aux objections (V. sur ce point Külpe *Grundriss der Psychologie*, p. 483, et sqq).

La psychologie pure semble au reste, loin d'avoir besoin de s'appuyer aux sciences voisines, prêter à la biologie, à la médecine mentale un utile secours. Voyez ce que pense l'aliéniste Morselli de l'*école anthropologique exacte* d'après le compte rendu si précis de M. W. James, nov. 1806. Cf. *Revue philosophique* le compte rendu de P. Chaslin. Juillet 1896. Voir aussi sur le livre posthume de Romanes et celui de Cope l'article de Cattell, *Psychological Review*, novembre 1896, p. 437.)

En tout cas, ce qui semble définitivement vieilli c'est le procédé de généralisation physiologique dont l'*Essai de psychologie générale* de M. Richet fournit un si bel exemple. Nous avons été heureux de voir juger comme il le mérite par M. Nichols le fatras sur la Peur du physiologiste Mosso (juillet 1896, p. 445).

Bien préférables aux recherches de laboratoire nous paraissent les *monographies* ou les études de cas typiques ou anormaux. L'étude sur le développement mental d'un enfant par Kathleen Carter Moore, qui remplit tout un volume de 149 pages (Monograph supplement, octobre 1896) nous paraît un modèle du genre. L'enfant a été suivi et son développement noté pendant près de trois ans par une mère psychologue, avec une minutie et, autant qu'il nous a semblé, une justesse remarquable. Notons entre bien d'autres une observation sur laquelle il est bon d'insister en ce temps où l'on a la superstition des évolutions lentes; l'enfant progresse par *crises*; du moins très souvent du jour au lendemain il apparaît autre, avec des facultés nouvelles.

Très interessante aussi la tentative faite de déterminer le signalement psychophysiologique des *étudiants de Columbia University*, tentative dont nous rendent compte MM. Cattell et Livingston Farrand (Novembre 1896, *Physical and mental mesurement of the students of Columbia University*). La statistique faite sur de grandes masses pourrait corriger les variations individuelles. Nous sommes loin de ce résultat: mais il n'est pas absurde de le prévoir. Ce qui nous semble factice, c'est la *mise en expérience*. Il faut établir les *tests psychologiques* presque sans le concours du sujet, d'après sa vie et sa conduite, expérimenter sur lui sans qu'il le sache. L'expérience ne nous paraît applicable que dans les cas où le facteur personnel peut être considéré comme nul, dans bien des sensations par exemple. Sur les sensations et les phénomènes psychiques élémentaires les comptes rendus d'expériences sont nombreux et il nous est impossible de les résumer. Remarquons que dans le laboratoire de M. Scripture ne sont guère traitées que des questions de ce genre (*The third Year at the Yale Laboratory, by* E. W. Scripture, juillet 189 , p. 417). Je citerai entre autres les expériences sur l'influence de la vue sur la sensation de poids.

Notons encore les travaux du laboratoire de l'Université de Chicago; les études de MM. Angell et Mac Lennan dont nous avons parlé plus haut; — sur les relations de l'intensité et de la durée de l'excitation dans nos sensations de lumière, de M. J. Lough (Harvard University), sur les effets de la perte de sommeil (Université d'Iowa), etc. Une expérience sur la vision sans inversion de l'image rétinienne, de M. G. Stratton (novembre 1896), p. 611, est vivement discutée par M. J.-H. Hyslop (janvier 1897, p. 71). MM. A. Binet et A. Vaschide donnent une étude sur l'influence de la pression sanguine sur le travail intellectuel chez l'homme (janvier 1897, p. 54). Comme exemple et monographie de cas curieux, il y a lieu de citer les études sur la physiologie et la psychologie du langage télégraphique (janvier 1897, p. 27) par MM. W. Lowe Bryan et N. Harter.

Nous signalerons au lecteur un excellent compte rendu des travaux du Congrès de Munich, et en particulier le résumé des idées nouvelles de *Flechsig* sur *les centres d'association du cerveau humain* (Novembre 1896, p. 596). Flechsig distingue les centres sensitifs des centres d'association qui se développent après les autres, et dont les fonctions sont connues en partie déjà par les cas pathologiques d'aphasie, d'amnésie, etc. Cette théorie des centres d'association est propre à l'auteur et le distingue, dit-il lui-même, de Meynert et Wernicke. On trouvera un résumé des mêmes idées dans Charpy (vol. III du *Traité d'Anatomie humaine* publié sous la direction de E. Poirier, p. 672).

Philosophie. — M. Dewey poursuit son interprétation à la fois finaliste et évolutionniste de la psychologie. Il étudie le concept du réflexe : *the Reflex Arc Concept in Psychology* (Juillet 1996, p. 357), et combat l'interprétation mécaniste donnée, ordinairement, de l'arc réflexe par les physiologistes : la théorie courante considère l'excitation sensorielle et la réaction motrice comme deux existences psychiques distinctes, tandis qu'ils font partie d'une coordination et n'ont de sens qu'en tant qu'ils maintiennent ou reconstituent cette coordination.

M. Fullerton élimine de la psychologie positive, d'une main qui nous semble un peu lourde, la notion de tout *sujet* connaissant (*the « Knower » in Psychology*). Janvier 1897.

M. J. Kodis (*Some Remarks upon Apperception*, p. 284, juin 1896), analyse assez nettement les théories récentes sur le moi, et les distingue des théories de Stewart, de Kant, de Descartes.

M. Lloyd (juin 1896, p. 422) interprète psychologiquement les mêmes doctrines logiques, et montre le danger qu'il y a à méconnaître les expériences psychologiques cristallisées en quelque sorte par la formule logique. La copule exprime par exemple le passage de la conscience à l'acte.

Nous recommandons au lecteur la très instructive discussion de J. M. Cattell et de W. James sur les phénomènes dits psychiques (hallucinations télépathiques, etc. Septembre 1896, p. 649). C'est un point essentiel de logique scientifique que touchent ici les deux psychologues. D'après M. W. James les hallucinations télépathiques sont aujourd'hui, d'après sa statistique, *487 fois plus nombreuses qu'elles ne devraient être, par le simple effet du hasard.* Elles ont seulement contre elles la présomption que les lois naturelles actuellement constatées sont infiniment probables, ce qui exclurait toute hypothèse possible d'une expérience contraire. Mais cette présomption vaut-elle contre des expériences répétées? A vrai dire on n'a pas encore un cas d'expérience télépathique *absolument sûr.* Mais les preuves constituent ici un faisceau, non une chaîne. Il y a des approximations de certitude qui valent une certitude. Qu'un naturaliste affirme pour l'avoir vu, sans le pouvoir montrer parce qu'il est difficile à capturer, l'existence du serpent de mer; que son témoignage soit confirmé par d'autres de de plus en plus nombreux, malgré l'impossibilité d'en montrer la peau, doutera-t-on de son existence?

THÈSES DE DOCTORAT

M. Charles Chabot, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, agrégé de philosophie, professeur au lycée de Lyon, a soutenu, le 14 mai 1897, devant la Faculté des Lettres de Paris, les deux thèses suivantes :

I. *Quid Rollinus de interiore collegiorum disciplina nobis imitandum tradiderit.*

II. *Nature et moralité.*

I

M. *Chabot*, ayant été amené à étudier les idées de Rollin sur la formation des caractères, a été frappé des coïncidences remarquables de ses vues avec les projets récents de discipline libérale, dus notamment à Marion. Il faut peut-être faire honneur de ce qu'il y a de libéral aujourd'hui dans la discipline à Rollin au moins autant qu'à Fénelon, Locke ou Rousseau :

Rollin a de plus sur eux l'avantage d'avoir été un homme du métier, un universitaire, et d'avoir enrichi ses vues théoriques des résultats de son expérience personnelle. M. Chabot a d'abord montré que Rollin a mis en lumière l'importance de l'étude de la pédagogie, après Port-Royal, il est vrai. Dans le deuxième chapitre, il explique comment Rollin conçoit le collège idéal d'après ses souvenirs personnels, demandant aux maîtres un maximum d'initiative en même temps qu'un sérieux attachement à la maison. Le troisième chapitre est consacré à la discipline des élèves : il faut une discipline libérale, dont le principal bienfait sera la formation d'un esprit de la maison, l'individualité des collèges. C'est sur ce point surtout que nous avons beaucoup à apprendre de Rollin, encore qu'en matière d'application de la pédagogie les théories soient peu et les hommes beaucoup.

M. *Buisson* loue le sujet de la thèse, tout en regrettant qu'il n'ait pas été traité en français. M. Chabot aurait pu d'ailleurs se dispenser de traduire en latin des pages de Marion, de Gréard et de Sainte-Beuve même : sa traduction n'a pu être qu'une trahison. — M. Chabot trouve avec raison une coïncidence entre les idées de Rollin et les idées actuelles : toutefois, il ne faudrait voir dans Rollin ni un théoricien complet (il n'y a chez lui que des traits épars) ni surtout un initiateur. Il aurait été bon de le rattacher à la grande tradition des pédagogues français. Il y a trois cents ans que deux courants luttent chez nous : la tradition autoritaire et la tradition libérale. La tradition libérale était née chez nous un peu avant la Réforme, grâce surtout à Sadolet. Elle n'a pas triomphé complètement, à cause des jésuites; mais elle s'est perpétuée et Rollin l'a reçue des jansénistes. Sur les rapports de la pédagogie janséniste et de la pédagogie de Rollin, M. Chabot ne s'explique pas non plus très clairement : Rollin est janséniste, mais il est avant tout chrétien. Ce qui semble le caractériser, c'est son grand respect pour l'enfance.

M. *Chabot* croit en effet à la filiation janséniste de Rollin : ses allusions continuelles aux jésuites, l'idée de laisser aux enfants le choix de leurs maîtres en sont autant de preuves. Mais Rollin n'est pas seulement le représentant du passé : il est encore utile pour l'avenir, et c'est surtout de ce côté que M. Chabot a voulu se placer.

M. *Buisson* aurait voulu que M. Chabot fît de la biographie de Rollin une étude plus pénétrante : il n'a pas assez fait revivre, on ne trouve chez lui que des indications.

M. *Michel* pense que c'est une certaine affinité de nature qui a conduit M. Chabot à étudier Rollin. Il présente quelques remarques sur le chapitre consacré à la préparation des professeurs. 1° M. Chabot se plaint que les examens universitaires d'aujourd'hui soient destinés surtout à prouver le savoir des candidats, bien plus que leurs aptitudes pédagogiques et leur caractère; le reproche porte-t-il? Peut-être pourrait-on se rendre compte mieux qu'on ne le fait des aptitudes professorales; mais comment serait-il possible dans un examen d'éprouver le caractère? 2° M. Chabot se plaint du peu de goût de beaucoup de professeurs pour la pédagogie : c'est méconnaître les grands progrès accomplis de ce côté. 3° M. Chabot pousse au noir les conséquences de la division de l'enseignement, ce qui empêche, selon lui, l'unité d'esprit et de direction. Est-ce bien sûr? Et les efforts de chaque maître pour tirer d'eux-mêmes le plus possible ne compensent-ils pas largement l'absence d'une unité parfaite? Dans le premier chapitre, M. Chabot réclame qu'on se préoccupe de plus en plus de l'éducation et nous présente l'exemple de Rollin. Mais sommes-nous en état d'avoir un idéal d'éducation aussi net, aussi précis que celui de Rollin? L'absolue unanimité que réclamait Rollin ne serait plus possible aujourd'hui, surtout en matière d'enseignement secondaire : le problème de l'éducation est lié trop étroitement à d'autres problèmes politiques, sociaux, moraux, religieux, qui sont loin d'être résolus.

M. *Chabot* croit en effet que des épreuves de caractère sont impossibles, et qu'une agrégation des sciences pédagogiques ne saurait servir à cet objet : il s'est borné à le regretter. Il est le premier à reconnaître que chacun fait aujourd'hui de son mieux dans les limites de sa tâche : il désire cependant que les professeurs ne s'enferment pas dans une tâche d'ailleurs bien faite, et se sentent obligés de la faire servir à une éducation générale non seulement de l'esprit, mais encore du caractère. Pour créer l'unité, il ne s'agit pas de trouver une doctrine pédagogique définie, mais de créer un esprit général : il faudrait, chez les éducateurs, une bonne volonté active d'être des éducateurs universitaires, soucieux de garder une neutralité non négative, mais féconde, qui invite l'enfant à chercher lui-même la vérité. Cette unité d'esprit dans l'enseignement, M. Chabot est persuadé qu'on pourrait la créer dès aujourd'hui.

II

M. *Chabot.* — La maxime des anciens était : suivre la nature; celle des modernes, surtout depuis Kant, est : résister à la nature. Comment concilier les deux termes « nature » et « moralité »? Pour résoudre ce problème, M. Chabot a considéré tour à tour la forme et la matière de la moralité. — Dans la première partie de sa thèse, il a éliminé d'abord les différentes morales qui suppriment l'obligation, ou lui donnent tel ou tel fondement; arrivant à la morale de l'obligation pure, il a montré qu'elle aussi pouvait être critiquée. Le principe du devoir doit être cherché dans le fait même de la réflexion, acte dans lequel je me trouve asservi à une suprême nécessité, celle de me penser moi-même, et où en même temps j'affirme invinciblement ma propre initiative. C'est par cette synthèse des deux termes de liberté et de nécessité que peut se justifier l'autonomie. — Mais de la forme du devoir, il faut passer à son contenu : le bien, qui n'est ni antérieur ni postérieur, mais coexistant au devoir, parce que nous ne sommes ni objet pur ni sujet pur. Examinant les différentes théories de l'objet moral, qui l'identifient avec l'agréable, l'utile individuel ou social, le vrai réel ou idéal, enfin le beau, M. Chabot s'arrête à la dernière. Chacun de nous est un artiste, et un artiste qui ne peut pas ne pas être un artiste. M. Chabot montre alors, par l'analyse de la conscience morale, que dans les jugements moraux les plus simples il y a toujours un jugement esthétique : il suffit, pour s'en rendre compte, de considérer les actions non comme des faits, mais comme des *actions* véritables, c'est-à-dire de se représenter le système de déterminations que tendait à réaliser la volonté de l'agent. — Dans la troisième partie, M. Chabot examine quelle est la valeur pratique et logique de ce sujet moral : il estime qu'une métaphysique doit venir après la morale.

M. *Boutroux* approuve l'idée qu'a eue M. Chabot de concilier ce qu'il y avait d'excellent dans la morale antique et ce qu'il y a d'acquis dans la morale moderne : l'idée de *beau*, d'harmonie d'une part, l'idée d'*obligation* d'autre part. — Deux points sont à relever dans la critique que M. Chabot fait de la doctrine Kantienne. 1° Il reproche à Kant d'avoir mal prouvé que la loi morale est conçue universellement. Mais c'est la doctrine réfutée par Locke que ce qui fait l'autorité de la raison, c'est qu'elle est universelle. Kant est indifférent à la question de savoir si les idées de la raison sont universelles : il soutient seulement que, dès qu'elles sont conçues, elles sont nécessairement *conçues* comme universelles. C'est là la nécessité objective; Kant se soucie peu de la nécessité subjective. Tous les hommes sont capables de sensations : dira-t-on que c'est là la marque de la raison? 2° M. Chabot accuse Kant de ne pas justifier théoriquement l'obligation. Mais Kant se demande d'abord si nous serions en état d'en donner des raisons scientifiques : est-ce pour des raisons de cet ordre qu'un enfant doit obéir à ses parents, que nous devons servir notre patrie? Nous sommes bien réduits à dire : c'est parce que c'est le devoir. Il n'y a selon Kant de raisons scientifiques que d'une sorte : des raisons fondées sur des intuitions. Or il a employé tout son effort à démontrer qu'il n'y a que des intuitions sensibles; et de là il concluait que, si l'on voulait donner de la loi morale une démonstration scientifique, il fallait la ramener en définitive au fait empirique du plaisir, c'est-à-dire la nier. Est-ce à dire qu'il n'ait donné de la loi morale aucune justification? Il ne pouvait en donner de raisons théoriques; mais il en a donné toutes les raisons possibles : il a montré que cet acte de foi était raisonnable. Sa phrase célèbre : « Ich musste das Wissen aufheben um zum Platz Glauber zu bekommen » est généralement mal comprise; elle signifie, non pas : « Je devais abolir la science pour la remplacer par la foi », mais : « Je devais donc abolir la métaphysique (conçue comme science théorique) pour faire *une* place à la croyance (rationnelle) ». La science théorique repose sur la réunion de la raison et de l'intuition. Ici il y a une théorie qui repose uniquement sur la raison : nous sommes loin d'une théorie qui s'affranchit de la raison.

M. *Boutroux* arrive à la doctrine même de M. Chabot. M. Chabot s'est demandé si l'on ne pourrait pas trouver dans la conscience elle-même la source de l'activité pratique, pour ramener à l'unité la Raison théorique et la Raison pratique. Il a fait le contraire des tentatives de Fichte et de Renouvier : l'idée était heureuse. Mais les éléments dont il parle ont-ils quelque caractère moral? Est-ce la nécessité morale? est-ce la liberté morale? Dans le jugement ces deux éléments sont : une nécessité, mais extérieure à moi, la vérité, — et l'activité, mais une activité qui n'implique pas une responsabilité. Ni l'élément nécessaire, ni l'élément d'initiative n'ont là de caractère moral.

La réflexion peut sans doute devenir quelque chose de moral, mais elle ne contient pas en elle-même les sources de la moralité.

M. *Chabot*. — Le jugement est déjà un acte : et là je trouve la naissance d'une obligation, qui, lorsqu'elle se tournera vers des objets définis, sera qualifiée d'obligation morale.

M. *Boutroux*. — M. Chabot se propose de conserver l'obligation kantienne dans toute sa force : mais à cette forme il veut donner comme contenu la beauté; il veut ramener le bien au beau. N'est-ce pas expliquer *obscurum per obscurius*? Ne s'accorde-t-on pas encore plus sur l'idée du bien que sur l'idée du beau? Pour échapper au dilettantisme, M. Chabot est obligé de faire des distinctions dans le beau : c'est, dit-il, qu'il veut maintenir la forme d'obligation. Mais ce principe ne suffit pas : au contraire si l'on choisit un certain beau, on pourra aller aussi loin que possible dans la voie du mal.

M. *Chabot* n'apprécie comme morale que l'action impliquant l'obligation. Le bien est un objet *sui generis*. Le beau, s'il n'est pas objet de définition mathématique, est conçu objectivement ou subjectivement. Les théories objectives y voient de l'ordre et de la vie : à ce point de vue les actions morales présenteront ce double caractère d'être ordonnées et intéressantes pour la sensibilité.

M. *Boutroux*. — Un argument de M. Chabot pour ramener le bien au beau, c'est que la détermination de l'objet moral est le résultat de la collaboration de l'entendement et de la sensibilité, et que Kant a démontré que c'était là la définition même du jugement de goût. Mais : 1° Est-ce qu'à côté de la sensibilité et de l'entendement, la volonté n'intervient pas pour déterminer le bien moral? 2° Est-ce que toute collaboration de l'entendement et de la sensibilité est un jugement de goût? La science concrète est le fruit d'une collaboration de ce genre. 3° Kant a parlé, d'ailleurs, non d'une simple collaboration, mais d'une fusion intime : pour rester fidèle à sa pensée, il faudrait donc démontrer qu'il y a unité.

M. *Chabot*. — La volonté est l'effort purement formel pour produire quelque chose : mais c'est l'intelligence, unie à la sensibilité, qui conçoit l'objet moral, auquel la volonté s'appliquera.

M. *Boutroux* ne voit pas comment M. Chabot a relié la matière de la moralité à sa forme : il n'y a là qu'une juxtaposition. Comment la recherche du beau peut-elle être obligatoire? On conçoit que le beau exerce un attrait, que le devoir oblige : mais comment concilier ces deux choses? Il semble que rien ne répugne plus à l'obligation que le beau, que l'art. Ces deux pièces ne vont pas ensemble, et surtout on ne voit pas que M. Chabot les ait réunies.

M. *Chabot* fonde cette liaison sur une simple remarque : la beauté qu'il considère ici, c'est la beauté *des actions*; c'est donc une beauté spécifique, et, pour la saisir, il faut se replacer dans la volonté de l'agent. Une action est belle quand elle est l'œuvre de la bonne volonté qui tend à systématiser.

M. *Egger* trouve que M. Chabot est souvent, non pas obscur, mais « subobscur », et que sa pensée est « évanouissante », malgré la finesse et la sûreté de la langue. Un chapitre est intitulé : « l'objet moral est une *forme* du beau »; pour éviter toute équivoque il fallait dire : une *espèce*. M. Chabot parle, p. 165, de *la possession de la vérité*; mais la possession de la vérité, c'est la vérité. — Les concepts dont M. Chabot se sert pour faire sa théorie de la forme sont fort vagues. Qu'est-ce que la réflexion pour lui? Il la définit comme la synthèse de la liberté et de la nécessité; tout cela n'est pas très clair. La réflexion pourrait bien n'être qu'une complication de l'attention. L'attention est assez facile à analyser : c'est un pouvoir d'arrêt. La réflexion est l'attention portée sur quelque chose de plus mobile, à savoir nos pensées. Elle ne serait alors qu'une forme de la volonté, peu éloignée de la forme primitive.

M. *Chabot*. — Il faut voir déjà dans l'attention, du moment qu'on l'appelle un pouvoir, quelque chose d'un effort, un effort pour prendre possession de soi : c'est déjà l'effort de la raison devenant un sujet. La réflexion est le point précis où la raison devient un sujet, c'est la synthèse de l'impersonnel et du personnel.

M. *Egger*. — L'auteur soutient plusieurs fois que l'intention a une valeur propre quand elle est dirigée vers le bien; qu'elle n'en a aucune, quand elle a une autre direction. C'est dire que l'intention n'a pas de valeur détachée de la fin, et qu'elle ne vaut que ce que vaut la fin.

M. *Chabot*. — Dire que l'intention ne vaut que par la fin, c'est dire qu'il y a une fin par elle-même, mais c'est ce qu'on ne saurait admettre : la fin n'existe que par l'effort qui la crée.

M. *Espinas* veut faire à M. Chabot un procès de tendances. C'est encore ici une de ces thèses où l'on embrasse tout le champ de la métaphysique, tout le champ de l'action, et leurs rapports. C'est un peu inquiétant et parfaitement inutile. Mieux

vaudrait prendre des sujets moins ambitieux, et démontrer quelque chose. Le plus petit fait ferait mieux l'affaire de M. Espinas.

M. *Chabot* ne croit pas qu'il soit possible de s'engager sur un point de métaphysique sans toucher à tous les autres : la spécialisation n'est possible que dans la science positive. — Y a-t-il là possibilité de démonstration? Non, s'il n'y a pas d'autres démonstrations que celles qui résultent d'une accumulation de faits; oui, s'il y a, comme le croit M. Chabot, des démonstrations d'ordre dialectique.

M. *Espinas* ne conçoit pas l'accord de la forme de la moralité et de son contenu. La forme de l'obligation implique une détermination absolue; au contraire le beau est essentiellement variable. Pour rapprocher les deux choses, il faut diminuer et la certitude de la morale et l'incertitude de l'esthétique.

M. *Chabot* ne veut nullement enlever à la morale sa rigueur; l'indétermination ne vient qu'en ce qui concerne l'objet moral, non l'obligation.

M. *Espinas*. — C'est exagérer que de ramener la volonté à la pensée. Il y a dans la volonté des formes inférieures dont il faudrait tenir compte. M. Chabot voudrait que tout acte fût moral, et par conséquent réfléchi. Est-il possible d'espérer que le contrôle de la raison puisse s'étendre aussi loin? La volonté a des traits propres, certains plis.

M. *Chabot*. — Il suffit que les habitudes qui résultent des plis une fois pris soient acceptées de l'individu.

M. *Espinas* trouve M. Chabot trop sévère pour tout ce qui pourrait porter ombrage à l'autonomie, notamment pour les pouvoirs sociaux qui chercheraient à établir une règle morale ne venant pas de la conscience elle-même (p. 24, p. 140). Les règles émanées de la conscience sociale ont certainement un rôle dans la formation de la moralité. Il est très inexact de dire qu'il n'y a rien de moral dans la contrainte même exercée par l'État : on ne peut considérer les lois comme de pures contraintes et discuter l'État à tout propos. C'est un individualisme intempérant.

M. *Chabot* repousse cet anarchisme qu'on lui prête. L'individu dont il parle est celui qui réfléchit et est raisonnable, non celui qui n'agit que d'après son plaisir et son caprice. L'autorité sociale reprend un très grand sens pour celui qui regarde la société comme une cohésion de bonnes volontés.

M. *Michel* trouve à son tour que la tentative d'établir les bases d'une esthétique morale est hasardeuse; qu'on n'arrive par là qu'à compromettre le beau et l'art en même temps que le bien et la moralité; que l'opposition établie entre : nature et moralité, pourrait bien être un peu artificielle; que la bonne volonté est au fond chose naturelle; et qu'il n'y a, dans cette distinction sur laquelle repose toute la thèse de M. Chabot, qu'un souvenir de l'ancienne opposition de la nature et de la grâce.

La Faculté déclare M. Chabot digne du grade de docteur ès lettres avec la mention *Honorable*.

M. Victor Basch, ancien élève de la Faculté des lettres de Paris, chargé de cours à la Faculté des lettres de Rennes, a soutenu, le 28 mai 1897, en Sorbonne, les deux thèses suivantes :

I. *Quid de poesi ingenua vel, quæ dicitur, sentimentali Schillerius senserit.*

II. *Essai critique sur l'Esthétique de Kant.*

La thèse latine ne présentant pas un caractère strictement philosophique, nous ne rendrons compte que de la soutenance de la thèse française.

M. *Basch* a fait de l'esthétique kantienne une étude complète : il a étudié ses sources, son développement historique dans l'esprit de Kant, il l'a discutée au point de vue historique et au point de vue dogmatique, il en a suivi l'influence après Kant. La Faculté n'ayant pas voulu accepter l'étude entière, il n'en a présenté qu'une partie : l'examen critique de l'esthétique de Kant. Résumant, dans son introduction, ses recherches sur les origines de l'esthétique de Kant, il a déterminé les influences qui se sont exercées sur lui. 1° Kant avait d'abord à concilier deux théories contraires nées toutes les deux en France : l'esthétique rationaliste, née en France dans la littérature classique et exprimée en Allemagne par Leibnitz et Baumgarten, — d'après laquelle le beau est un acte de l'esprit, une vision confuse du parfait; l'esthétique empirique, née aussi en France (le P. Bouhours, l'abbé Dubos). 2° Dès que les Allemands se sont occupés d'esthétique, avec Gottsched par exemple, ils ont vu que, dans tout jugement esthétique, il y a un acte de sentiment et un acte d'entendement. 3° Les origines du « renversement copernicien », qui a mis en nous le principe du beau, se trouvent chez un Écossais, Howe. 4° Kant indique, dans une lettre du 18 décembre 1787, que la genèse de son esthétique fut dans une division tripartiste de l'âme humaine : mais cette idée était déjà chez Mendelsohn.

Invité par M. le doyen *Himly* à résumer de même ses recherches sur l'influence

de l'esthétique kantienne, M. *Basch* expose que le système de Kant s'étant ainsi formé de pièces différentes n'a pu arriver à la cohérence, et est à la fois idéaliste, formaliste, sentimentaliste et sensualiste : de là, les diverses directions prises par l'esthétique après Kant. 1° Kant prétend que le beau consiste essentiellement dans la forme : de cette vue sort le formalisme de Herbart et de Zimmermann, pour qui la signification du beau est indifférente, 2° D'autre part, il y a des passages où Kant déclare que ce qui importe le plus, c'est le fond. De cette vue dérivent les grands systèmes idéalistes de Schiller, des romantiques, de Schelling, de Hegel, pour qui ce qui importe dans le beau, c'est le contenu, l'expression. 3° La conception primitive de Kant avait été de faire du jugement esthétique un jugement dont le principe est un sentiment, et non un concept : à cette vue se rattachent des doctrines comme celle de Horwicz. 4° Enfin Kant a donné lieu à des vues sensualistes. Comme il prétend que l'esthétique doit reposer sur le sentiment et avoue que tout sentiment est corporel, il est naturel que des philosophes ultérieurs aient vu dans le beau seulement un sentiment et une sensation ; l'important est alors d'analyser la sensation esthétique (Fechner, James Sully, Grant Allen, etc.).

M. *Boutroux* loue la science très étendue et le labeur considérable de l'auteur non sans trouver étrange qu'un petit ouvrage de Kant ait donné lieu à une étude dont cet énorme volume ne représente que le quart. — M. Basch n'a rien dit des interprétations extrêmement divergentes auxquelles a donné lieu la *Critique du jugement* : c'est une lacune fâcheuse. — Le mode d'exposition adopté est regrettable : c'est une critique perpétuelle, presque un dénigrement : selon l'auteur, il n'y a pas d'originalité dans Kant, son système est fait de pièces et de morceaux. — Certaines assertions, au point de vue historique, sont très contestables. Dans son introduction, M. Basch fait allusion à l'interprétation de Kuno Fischer : or Kuno Fischer n'attribue nullement à Kant l'idée d'avoir voulu appliquer à l'esthétique une méthode *psychologique*, mais une méthode *analytique*, ce qui est tout autre chose. Ailleurs, M. Basch, après avoir dit que la méthode génétique est la vraie, identifie dans une phrase la méthode strictement mathématique de Descartes et la méthode de passage de l'homogène à l'hétérogène de Spencer, qui sont presque le contraire l'une de l'autre. Page 273, M. Basch dit que Kant semble impuissant à expliquer comment les catégories peuvent s'appliquer aux objets extérieurs : mais tout l'objet de la *Critique* est précisément d'expliquer cet accord ! M. Basch dit encore que Kant n'admet pas que la sensibilité ait quelque chose de commun avec l'entendement : mais expliquer comment il y a un élément commun, le caractère *a priori*, à ces deux facultés, c'est tout l'objet de l'*Esthétique transcendantale*. Cette confusion est grave pour la suite de la thèse.

M. *Basch*, lorsqu'il a avancé cette proposition qu'il n'y a rien, selon Kant, d'*a priori* dans la sensibilité, voulait parler de la sensibilité affective, et non de celle dont il s'agit dans l'*Esthétique transcendantale*.

M. *Boutroux*. — Il aurait fallu le dire ; et de plus, Kant a cherché de l'*a priori* jusque dans les sentiments moraux, comme le respect : la préoccupation constante de Kant a été de faire l'inventaire complet des éléments *a priori* de l'esprit.

Selon M. Basch, la méthode de Kant est purement impérative ; Kant nous impose ses principes purement et simplement. Cela est dur, et absolument faux. Kant a déclaré qu'il faut démontrer les principes : il impose cette tâche aux philosophes, c'est là l'originalité de sa métaphysique. Avant lui, on puisait les principes dans le sens commun ou dans l'intuition intellectuelle : pour lui, il faut les démontrer, non pas sans doute directement, ce qui serait contradictoire, mais par la méthode d'analyse, par l'exposition et la déduction transcendantales. Pour établir qu'il y a des éléments *a priori* dans la sensibilité, l'entendement, le sentiment, il ne se borne pas à constater, il montre que l'expérience dont on veut faire sortir les principes n'existerait pas sans eux. Platon et Kant sont de tous les philosophes ceux qui ont le plus cherché à démontrer les principes eux-mêmes.

M. *Basch*. — La méthode de Kant consiste dans l'analyse d'un fait : et ce fait, c'est l'expérience ou la science. Le tout se raitde savoir ce que Kant met dans ce fait. S'il dit que l'expérience est la liaison nécessaire des phénomènes, et s'il en tire la nécessité des lois des phénomènes, on a le droit de dire que sa méthode est impérative.

M. *Boutroux* trouve que M. Basch a inexactement compris le rôle que Kant attribue au beau comme symbole de la moralité. C'est, selon lui, une idée qui ne serait survenue à Kant qu'à la fin de son ouvrage. Au contraire elle y a présidé, tout l'ouvrage devant être dans la pensée

de Kant étroitement rattaché à la *Critique de la raison pratique*. Qu'il en soit bien ainsi, on le voit dans une lettre publiée récemment, écrite en 1790, l'année même de la publication de la troisième critique. Cette idée, dans Kant, règne d'un bout à l'autre de l'ouvrage et résout l'antinomie : or M. Basch n'en a fait aucun usage pour résoudre l'antinomie.

M. *Basch* a vu uniquement le soin que met Kant à séparer la moralité de l'esthétique.

M. *Boutroux*. — Il faut bien que le beau et le bien diffèrent, pour que Kant cherche à les relier. Le caractère propre de la philosophie de Kant est d'effectuer des synthèses ; l'*Esthétique transcendantale*, par exemple, effectue la synthèse de l'intuition et de l'*a priori*. Si M. Basch est décidé à ne pas admettre qu'on fasse de ces synthèses, il repousse d'emblée toute la tentative kantienne. Partout où M. Basch voit une synthèse, il raisonne ainsi : il y a deux termes, donc il n'y a pas unité!

M. *Janet* loue l'érudition de M. Basch, et se plaint qu'il y ait dans sa thèse non trop de choses, mais trop de mots. Il trouve le chapitre sur le beau et le sublime exagéré, et, bien qu'il ne soit pas kantien, donne raison à Kant en tous points. M. Basch, par exemple, se demande comment la même science peut s'occuper à la fois du beau et du laid! Mais Aristote a dit que la science s'occupe des contraires : la morale étudie le bien et le mal; la logique la vérité et l'erreur; la métaphysique l'être et le non-être. Faudrait-il faire une science spéciale du laid? — De même Kant a découvert la distinction du sublime mathématique, qui repose sur la grandeur, et du sublime dynamique, qui repose sur la puissance. Pour M. Basch, c'est la puissance que nous admirons dans la grandeur. Selon M. Janet, les deux choses restent distinctes.

M. *Séailles* critique la méthode de M. Basch. Dans la *Critique du jugement*, il est question du sentiment : aussitôt M. Basch part de là pour faire toute une théorie du sentiment. Kant sépare le beau de l'agréable. Il semble donc qu'il faille laisser l'agréable de côté. Point. M. Basch expose aussitôt toutes les lois de Helmholtz, etc., sur la sensibilité inférieure. Il découpe Kant en petits morceaux.

M. *Basch* a toujours voulu, sur chaque point, poser deux questions : 1° qu'en doit-on penser au point de vue de Kant? 2° qu'en peut-on retenir avec les données de la science moderne?

M. *Séailles* trouve d'ailleurs intéressante la théorie du sentiment exposée par M. Basch. D'après lui, le sentiment est antérieur à tout, même à la conscience. Il réfute les intellectualistes, puis ceux qui rattachent le sentiment à la tendance, notamment Wundt, qui n'est d'ailleurs pas revenu, comme le prétend M. Basch, à une théorie analogue à la sienne. C'est bien plutôt M. Basch qui revient, à son insu, aux deux théories adverses. Au lieu de se contenter de la théorie qui ramène le sentiment à l'intensité de l'irritation, il admet la théorie téléologique, et ainsi revient bien à faire reposer le sentiment sur la tendance.

Le gros reproche que M. Basch adresse à Kant, c'est que sa *Critique du jugement* repose sur une contradiction : 1° l'objet beau est ce qui cause un certain plaisir; 2° le beau est un acte intellectuel. Mais Kant part ici d'un fait : le beau est un plaisir, et en même temps a la prétention d'être un jugement : et s'il pose ce double fait, c'est précisément pour chercher à le ramener à l'unité; il se demande si nous ne trouverons pas cette explication dans l'origine même de ce plaisir. Or le beau résulte de la collaboration de l'imagination et de l'entendement : ce n'est ni un *sentir* ni un *connaître*, c'est un sentir qui est lié à l'acte fondamental du connaître.

M. *Egger*, psychologue, a été intéressé surtout par le chapitre sur le sentiment, qui a amené M. Basch à faire toute une psychologie générale. Mais M. Basch parle d'expliquer la conscience : c'est un paradoxe; s'agit-il de la conscience pure et simple, ou de la conscience claire et distincte?

M. *Basch* parle surtout de la dernière. Cependant il s'est demandé si l'on peut tirer le sentiment de la conscience ou si la conscience elle-même n'a pas besoin déja du sentiment pour se manifester. Nous avons d'abord une conscience dispersée. Elle se concentre sur certains états plus vifs; de cette application naît la conscience claire.

M. *Egger*. — Il n'y a pas, selon l'auteur, de plaisir sans désir; mais il y a un état, la béatitude, qui consiste à avoir du bonheur et à s'y reposer; le désir n'est pas nécessairement la suite du plaisir.

M. *Basch* pourrait répondre à cette remarque par l'analyse que Kant a faite du plaisir et de la douleur dans l'*Anthropologie*, et où il montre que le plaisir est quelque chose d'instable, dont la prolongation devient monotonie et par là douleur ; alors naît le désir d'en sortir.

La Faculté déclare M. Basch digne du grade de docteur avec la mention *Honorable*.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE SEPTEMBRE 1897)

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

(1897-1898.)

FRANCE

Paris.

COLLÈGE DE FRANCE.

Philosophie grecque et latine : M. CH. LÉVÊQUE, professeur.

Philosophie moderne : M. NOURRISSON, professeur.

Psychologie expérimentale : M. TH. RIBOT, professeur. Le lundi, à trois heures et demie : *les conditions générales de la conscience.* Le jeudi, à trois heures et demie : *l'imagination créatrice.*

UNIVERSITÉ. — FACULTÉ DES LETTRES.

Philosophie : M. PAUL JANET, professeur.

Histoire de la philosophie ancienne : M. V. BROCHARD, professeur, continuera l'étude, commencée l'année dernière, de la *Philosophie de Platon.* Il étudiera en particulier cette année les questions relatives à l'Ame, à la Matière, à la Physique, à la Morale et à la Politique de Platon. Aux conférences du jeudi il dirigera les exercices pratiques en vue de l'Agrégation de Philosophie.

Histoire de la philosophie moderne : M. E. BOUTROUX, professeur, étudiera la *Doctrine de Pascal.* Le cours de 1896-1897 a été consacré à la personne de Pascal. Celui de 1897-1898 aura pour objet l'étude critique des principaux points de sa doctrine. Conférences : étude des textes prescrits par le programme de l'agrégation de philosophie pour l'année 1898.

Science de l'éducation : M. F. BUISSON, professeur, traitera *de l'éducation morale envisagée dans ses rapports avec la philosophie et avec la religion.*

Philosophie : M. G. SÉAILLES, directeur des conférences de philosophie, dirigera, le jeudi à une heure et demie, des exercices pratiques en vue de la licence, et expliquera, le même jour à deux heures et demie, un des auteurs inscrits au programme de l'agrégation. Le samedi, à une heure et demie, il fera son cours sur *la loi de synthèse dans la vie de l'esprit.*

Philosophie : M. V. EGGER, chargé de cours : Cours de *Psychologie* : Méthodes. Objet. Divisions. Lois générales de l'activité physique. Nature et rôle de la volonté. Les sentiments. — Conférences : exercices pratiques en vue de la licence.

Histoire des doctrines : M. H. MICHEL, chargé de cours, étudiera *l'Idée démocratique en France, de 1830 à 1848* (une heure par semaine). Dans ses conférences (deux heures par semaine), il traitera des questions inscrites au programme d'agrégation, et dirigera des travaux relatifs au cours.

Histoire de l'économie sociale (fondation de la comtesse de Chambrun) : M. CH. ESPINAS, maître de conférences : *Fourier, les saint-simoniens et les fouriéristes.*

Aix-Marseille.

Philosophie : M. M. BLONDEL, chargé de cours.

Cours public sur la *Science de la probité intellectuelle.* — I. Le problème de l'accord matériel de la pensée avec elle-même : transposition, au point de vue interne, de la question platonicienne de la possibilité de l'erreur; et difficulté de l'adéquation subjective de l'explicite avec l'implicite, du connu avec le pensé, du pensé avec le vécu. — II. En quel sens le problème de la vérité est subordonné à celui de la véracité même : détermination des lois et règles de la loyauté complète vis-à-vis de soi et des autres. La discussion scientifique. — III. Les degrés de la sincérité, la sophistique

spontanée, et l'art de se tromper, condition préalable de l'art de tromper. Idoles, mensonges conventionnels, tares professionnelles. — IV. Du mensonge : espèces et causes diverses, pathologiques ou normales; mensonges en action. La psychologie du menteur; logique et casuistique du mensonge, étudié au point de vue réaliste d'où il apparaît comme une créature fausse et réelle qui a une vie et une fécondité propres. — V. Conclusions de cette logique subjective *materialiter sumpta et sub specie universi* en ce qui touche l'unification d'une logique générale de la science et de la vie. — Conférence de licence : Exercices pratiques, et suite du cours sur *l'Aristotélisme* et les déformations ultérieures qu'il a subies. — Conférence de licence. Leçons sur la détermination d'une *science morale*, considérée du point de vue conciliateur de l'action comme discipline spécifique et autonome. Travaux d'étudiants.

Alger.

Philosophie : M. Alaux, professeur.

Besançon.

Philosophie : M. Ed. Colsenet, professeur. Cours public : *Philosophie morale*, étude de quelques problèmes contemporains. Conférences de licence. Philosophie dogmatique : *Psychologie* et *Histoire de la philosophie ancienne*. Conférences d'agrégation : auteurs du programme.

Bordeaux.

Philosophie : M. O. Hamelin, chargé du cours.

Sociologie : M. E. Durkheim, professeur. Suite du cours commencé en 1896-1897 sur *la physique générale des mœurs et du droit*. Le cours de 1896-1897 a été consacré à la théorie des sanctions et aux principales règles de la morale individuelle; le cours de 1897-1898 traitera *de la morale et du droit domestique*, de la morale et du droit professionnels. — Conférence de psychologie : *Les tendances et la volonté*. — Exercices pratiques.

Philosophie : M. G. Rodier, maître de conférences. Conférence d'agrégation : explication d'un des auteurs grecs inscrits au programme. — Conférence de licence : *Histoire de la philosophie grecque : Aristote, la morale et la politique*. — Conférence de *Pédagogie*.

Caen.

Philosophie : M. L. Mabilleau, professeur. Cours public : *Le rôle social de l'art et de la beauté*. Le professeur, après avoir analysé l'émotion esthétique, s'efforcera de montrer qu'elle comprend autre chose que des éléments passifs et sensitifs : qu'elle tend à établir dans l'âme une harmonie où se régularise et se libère l'énergie vivante, et que les effets de cette espèce de discipline, accessoire à la science et préparatoire à la moralité, doivent être considérés non pas seulement au point de vue de l'éducation individuelle, mais encore et surtout au point de vue de l'organisation sociale, dont elle favorise l'équilibre et la beauté.

Clermont-Ferrand.

Philosophie : M. E. Joyau, professeur. Cours public : *Les principes des sciences sociales*; *exposé et discussion des théories individualistes et socialistes*. — Conférences : 1. Questions de *Psychologie* : étude du langage, de l'imagination et de la volonté. 2. *Histoire de la philosophie : les épicuriens, les sceptiques, l'Ecole d'Alexandrie*.

Dijon.

Philosophie : M. Ch. Adam, professeur. Histoire de la philosophie ancienne : *Théories morales dans la philosophie grecque et latine* (conférences). — Histoire de la philosophie moderne : *Descartes, sa vie et son temps* (cours public). Philosophie : *Étude critique des principes de la connaissance* (conférences).

Grenoble.

Philosophie : M. G. Dumesnil, professeur. Cours public : *Jean-Jacques Rousseau, sa personne et ses doctrines*. La première partie de cette étude, qui occupera peut-être l'année 1897-1898, sera surtout psychologique et aura pour objet la formation du caractère et de l'âme de J.-J. Rousseau, avec les *Confessions* pour principal guide. — Conférences : Deux mois environ seront donnés à Aristote. Dans le second trimestre, on expliquera la *Monadologie* de Leibnitz. — La dernière partie de l'année sera consacrée à des thèses ou à des doctrines philosophiques modernes.

Lille.

Philosophie : M. Penjon, professeur. Le jeudi, de une heure et demie à trois heures et demie : préparation à l'agrégation, leçons, exercices pratiques. Le vendredi, de trois heures à quatre heures : Histoire de la Philosophie. *Philosophie ancienne : Platon et Aristote*.

Philosophie : M. G. Lefèvre, maître de conférences. Le jeudi à huit heures trois quarts : *Histoire de la philosophie* (Licence et Agrégation); à dix heures : Philosophie dogmatique : *Psychologie* (Licence). Le vendredi à cinq heures : explication de textes en vue de l'agrégation.

Science de l'éducation : M. G. Lefèvre, chargé du cours; le jeudi à deux heures : *L'éducation dans la famille.*

Lyon.

Philosophie : M. Alexis Bertrand, professeur.

Histoire de la philosophie et des sciences : M. Hannequin, professeur. Cours public : *la philosophie de Leibnitz* (suite) : Théorie de la connaissance. Origines et constitution de la monadologie. — Conférence commune à tous les étudiants de philosophie : Cours de logique : sciences mathématiques et sciences physiques. — Conférence pratique préparatoire à l'agrégation : étude et explication des auteurs du programme. — Conférence pratique préparatoire à la licence : leçons des étudiants et du professeur sur la philosophie ancienne.

Science de l'éducation : M. C. Chabot, chargé du cours. Cours public (jeudi à deux heures) sur *la pédagogie de Rousseau.* — Conférence (mercredi soir à huit heures) consacrée à des exercices de psychologie et de morale appliquées à l'éducation. — Conférence consacrée à des exercices de pédagogie et spécialement consacrée à la préparation du concours de l'Inspection primaire.

Montpellier.

Philosophie : M. G. Milhaud, chargé du cours : *La science positive et la philosophie de la connaissance;* troisième et dernière partie du programme présenté il y a deux ans sous ce titre : la géométrie grecque en elle-même et dans son rapport avec la pensée grecque. Les leçons de cette année traiteront de l'influence réciproque de la mathématique et de la philosophie de Pythagore à Platon.

Philosophie : M. M. Bernès, chargé des conférences. Explication des auteurs portés au programme de l'agrégation. Exercices pratiques pour l'agrégation et la licence. — Philosophie morale et sociale : *L'idée de justice, quelques phases de son évolution.*

Nancy.

Philosohie : M. Souriau, professeur.

Poitiers.

Philosophie : M. Mauxion, professeur.

Rennes.

Philosophie : M. R. Bourdon, professeur. Cours : *les Émotions et les sentiments* (une heure par semaine). Conférences : *Wundt, System der Philosophie.* Exposé critique des idées contenues dans l'ouvrage précédent (une heure par semaine). Histoire de la philosophie et exercices pratiques (une heure par semaine).

Laboratoire de psychologie : Travaux pratiques (deux heures par semaine).

Toulouse.

Philosophie : M. F. Rauh, professeur. Mercredi à cinq heures, conférence : Exercices pratiques. — Jeudi à huit heures trois quarts, explication d'un texte prescrit pour le programme d'agrégation. — Jeudi à quatre heures trois quarts, conférence de *Pédagogie* : leçons de psychologie générale appliquée à l'éducation. Vendredi, à quatre heures : *Leçons de philosophie morale et droit naturel.* Cours biennal alternant avec un cours de philosophie générale : le cours est destiné à la fois aux étudiants en philosophie et aux étudiants en droit.

BELGIQUE.

Bruxelles.

Université libre.

Logique et Morale : M. René Berthelot, professeur.

Psychologie : M. Dwelshauvers, professeur. 1. *Introduction à la philosophie* et *Psychologie.* — Se rattachant à ce cours : exercices pratiques : pour l'*Introduction*, Examen des *Prolégomènes* de Kant; pour la *Psychologie*, travaux au laboratoire de psychologie expérimentale. — 2. *Encyclopédie de la philosophie.* — 3. Explication d'un traité (pour les élèves se préparant spécialement à l'examen de philosophie). — 4. Cours libre sur la *Philosophie de Kant.*

Histoire de la philosophie : M. Leclère, professeur. 1er semestre : *Histoire de la philosophie ancienne* : de Thalès à la fermeture de l'école d'Athènes par Justinien. Le professeur insistera spécialement cette année sur les systèmes dogmatiques antésocratiques. Lecture, explication et critique des textes. — 2e semestre : *Histoire de la philosophie du moyen âge et de la philosophie moderne.* La partie approfondie du cours portera sur les doctrines morales des philosophes anglais, de Hobbes à Spencer. Lecture et explication des textes.

Gand.

Université de l'État.

Philosophie : M. P. Hoffmann, professeur. — 1. Histoire de la philosophie ancienne. 2. Philosophie morale. 3. Les principaux systèmes d'éthique des anciens : Cicéron, *De finibus bonorum et malorum.*

Liège.

Aucune réponse ne nous est parvenue encore de l'Université de Liège.

Louvain.

Aucune réponse ne nous est parvenue encore de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain.

SUISSE

Genève.

UNIVERSITÉ.

M. J.-J. GOURD. — Semestre d'hiver : *Histoire de la philosophie anglaise et de la philosophie allemande* (quatre heures). *Psychologie* (Cours et exercices — deux heures). — Semestre d'été : *Histoire des doctrines philosophiques* (quatre heures). *Philosophie morale* (deux heures).

M. ADRIEN NAVILLE. — Semestre d'hiver : *Théorie de la science. Classification et histoire générale des sciences* (trois heures). *Exercices dialectiques. Analyses, dissertations, discussions* (une heure). — Semestre d'été : *Logique et méthode scientifique* (trois heures).

M. Th. FLOURNOY. — Semestre d'hiver : *Psychologie expérimentale* (Psychologie normale). *Des principales recherches et théories contemporaines* (deux heures). — *Exercices pratiques dans le laboratoire de psychologie physiologique* (hiver et été).

M. L. WUARIN. — Semestre d'hiver : *Systèmes politiques. Les progrès de la pensée politique depuis la Réforme religieuse du* XVIe *siècle* (deux heures). — Économie sociale. *Le socialisme dangereux et le socialisme nécessaire. Les systèmes et les faits. Les obstacles au progrès normal* (deux heures). — *Travaux pratiques de sociologie* (deux heures). — Semestre d'été : *Sociologie. Définition, méthode, programme de la sociologie, aperçu des résultats acquis* (deux heures). — Économie sociale. *Lumières fournies par la démographie et l'ethnographie* (deux heures). — *Travaux pratiques de sociologie.*

M. P. VAUCHER. — Semestre d'été : *Philosophie de l'histoire.*

M. P. DUPROIX. — Semestre d'hiver : *Les principaux systèmes modernes de pédagogie. Analyse et critique des ouvrages les plus importants* (deux heures). *État de l'enseignement dans les pays de langue française. Les dernières réformes* (une heure). — *Travaux pratiques de pédagogie* (une heure). — Semestre d'été : *Psychologie comparée de l'homme et de l'enfant* (deux heures). — *La science de l'éducation au XIXe siècle* (une heure). — *Travaux pratiques de pédagogie* (une heure).

Lausanne.

UNIVERSITÉ.

Philosophie : M. MAURICE MILLIOUD, professeur.

Neuchâtel.

Philosophie : M. E. MURISIER, professeur. Semestre d'hiver : *Histoire de la philosophie moderne* (trois heures par semaine). — Interprétation du *Contrat social* de Rousseau (une heure par semaine). — Semestre d'été : *Psychologie du sentiment religieux* : La psychologie doit écarter le problème métaphysique de la révélation ou de l'inspiration. Du prétendu « sens religieux ». Indifférence en matière de religion. La conversion. Les formes inférieures du sentiment religieux. Combinaison avec les sentiments moraux. Contagion religieuse : étude de quelques mouvements religieux. Pathologie : ascétisme, mysticisme, fanatisme, folie religieuse (deux heures par semaine).

Fribourg.

UNIVERSITÉ. — ORDO PHILOSOPHORUM.

Philosophia et Pædagogia.

BARTIJU : *Dialectica, ontologia et philosophia naturalis*, quinquies per hebdomadem. — *Histoire de la philosophie ancienne* (en allemand), deux heures par semaine. — *Comment. in Aristotelis Physicam*, semel per hebdomadem. — *Exerticium practicum*, semel per hebdomadem.

MICHEL : *Philosophia Moralis* (*ethica generalis et jus naturale*), quater per hebdomadem. — *Histoire de la philosophie moderne jusqu'à Kant* (en allemand), deux heures par semaine. — *Elements de Psycho-Physique et Principes de Psychologie physiologique* (en allemand), une heure par semaine.

HORNER : *Histoire de la pédagogie au* XVIe *siècle*, une heure par semaine. — *L'enseignement des langues vivantes au gymnase*, une heure par semaine.

NÉCROLOGIE

Étienne Vacherot.

(1809-1897.)

Par cette courte notice, la *Revue de Métaphysique et de Morale* ne pense pas avoir acquitté sa dette de respect envers le philosophe Vacherot ; nous croyons cependant devoir, dès aujourd'hui, en attendant une étude plus approfondie, saluer la mémoire d'un penseur dont la renommée a souffert surtout de ceci, qu'il s'est trop longtemps survécu à lui-même. Sa période d'originalité philosophique correspond aux années 1848-1860, où il est, à l'École Normale, le maître aimé de Taine, où ses opinions, jugées peu orthodoxes, le font congédier par l'intolérant P. Gratry, où il écrit son *Histoire critique de l'École d'Alexandrie* (1846-51), et son grand ouvrage : *La Métaphysique*

et la Science (1858). C'était l'époque même où Secrétan essayait de concilier les notions théologiques de la liberté, d'une part, et du péché originel, avec les données du naturalisme scientifique, par une théorie de la solidarité. Dans un esprit semblable, Vacherot cherchait à opérer un rapprochement entre le naturalisme et le spiritualisme traditionnel. Il critiquait l'argument ontologique, mettait en lumière la contradiction qui est entre l'idée d'*existence* et l'idée de *perfection*. Le monde existe, mais il n'est pas parfait. Dieu est parfait, mais il n'existe pas; il est un idéal. La métaphysique, pour n'avoir pas un objet réel, n'en restait donc pas moins une science, elle était la science de l'idéal. — Était-ce bien en ce sens qu'il convenait, après et contre V. Cousin, de poursuivre les recherches spéculatives? était-il possible de trouver un terrain de conciliation entre naturalisme et spiritualisme? n'eût-il pas mieux valu travailler à la constitution d'un idéalisme critique, d'une science des lois de la pensée, en épurant précisément le spiritualisme de l'élément ontologique, naturaliste, qui le viciait? Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur cette objection possible. En tout cas il ne faut pas attribuer une valeur philosophique à l'évolution qui devait ramener Vacherot, pendant les trente dernières années de sa vie, à professer, d'une façon exotérique tout au moins, le catéchisme du spiritualisme orthodoxe. Évolution parfaitement respectable, puisqu'aucun motif intéressé ne saurait l'expliquer, et que par là Vacherot se condamna à demeurer toute sa vie un homme d'opposition; mais peu intéressante parce qu'elle s'explique tout entière par des considérations extrinsèques, d'ordre politique, et surtout, sans doute, par l'état de consternation mentale où Vacherot fut jeté, comme tant d'autres, par la commotion de 1870-1871.

LIVRES NOUVEAUX

Les origines du socialisme d'État en Allemagne, par Charles Andler, maître de conférences à l'École normale supérieure, docteur ès lettres. 1 vol. in-8, de 495 p. Paris, Alcan, 1897.

On s'aperçoit, à lire ce livre, que la critique faite à la soutenance de thèse s'est en somme à peine attaquée au corps même de l'œuvre, à la fois très dense et très technique; il est rare de pouvoir, comme le fait l'auteur, traiter avec une égale compétence et une égale pénétration de droit, de philosophie du droit, d'histoire du droit, de science politique, de science économique, d'histoire des doctrines économiques, d'économie mathématique, d'économie sociale, etc. On ne peut ici rendre compte d'une matière aussi vaste et aussi complexe, mais il convient d'en avoir tout d'abord signalé l'existence et la valeur.

Le plan de ce travail est remarquable, et bien que l'auteur se réfère à quelques précédents, le mérite de l'avoir choisi et suivi en un pareil sujet reste entier. Cette histoire des origines du socialisme d'État en Allemagne est une suite de *Monographies d'idées*. Ce ne sont pas les systèmes individuels des différents auteurs du socialisme d'État qui nous intéressent surtout : leur composition, souvent imparfaitement cohérente, œuvre subjective plus qu'objective, ne vaut pas qu'on s'attache principalement à la retrouver. Une doctrine sociale, vivante et agissante, vaut par elle-même, dans son élaboration progressive à travers les pensées individuelles et malgré des imperfections ou des inconséquences personnelles. « Plus que l'enchaînement des idées dans un esprit, c'est leur marche dans un siècle qui fait l'objet de l'histoire » (p. 13). — Une analyse rationnelle initiale montre qu'une doctrine sociale doit se prononcer sur six points : 1° les principes du droit; 2° l'organisation du travail faite en vue du besoin social; 3° la répartition; 4° les crises sociales; 5° les moyens pratiques d'y remédier; 6° les principes du gouvernement. Rechercher comment se sont, peu à peu et de mieux en mieux, posés et résolus les problèmes chez les divers théoriciens, philosophes, juristes, économistes, publicistes, d'où a procédé le socialisme d'État allemand, est, pour les trois premiers points (problèmes théoriques), l'objet du présent livre; pour les trois derniers (problèmes pratiques), un prochain volume est annoncé.

La difficulté, qui en est le danger, d'une pareille méthode, à la fois rationnelle et historique, est évidente. Telle théorie n'a pas toujours été chez tel auteur ce que, dans le développement de la pensée, elle aurait dû être : il faut la compléter, la suppléer, la reconstruire. L'ordre de succession ou de subordination logique ne coïncide pas toujours avec l'ordre historique. Ne risque-t-on pas soit d'établir seulement un lien factice entre des pensées étrangères, pour en respecter l'intégrité, soit de les rapporter inexactement, pour en former une composition solide? — Le talent de M. Andler, que peut-être favorisait particulièrement la nature du sujet, semble avoir été digne de

son entreprise. Les exposés des théories, sur un point donné, des divers auteurs que les divisions de chaque chapitre nous présentent tour à tour, semblent si bien tous être faits pour eux-mêmes et sans préoccupation constructive, qu'on croirait souvent au premier abord s'égarer dans un domaine étranger à la question principale : mais l'auteur, en peu de phrases, serrées et précises, en dégage l'esprit, en montre le progrès ou l'opposition, et fait avancer l'idée qui anime le chapitre et le livre.

M. Andler n'a pas cru en effet que son devoir d'historien fût d'être impersonnel et passif dans l'étude de doctrines aussi vivantes : pourvu que l'exposé qu'il fait des idées d'autrui soit exact et impartial, il revendique et exerce le droit de les critiquer tant au nom des faits depuis survenus qu'au nom des idées nouvelles et des siennes propres. C'est pour cela sans doute que son livre, tout abstrait et froid d'extérieur, marche et vit intérieurement : cette âme du livre, d'abord insoupçonnée, pénètre le lecteur à mesure qu'il avance, et parvient à le prendre.

La forme de M. Andler n'est pas de celles qu'on goûte pleinement de prime abord. Personnelle de langue et de tour, serrée au fond et discontinue en apparence, elle demande toujours qu'on fasse, en lisant, un effort personnel de pensée et de réflexion. On ne lui en fera sans doute pas un reproche, le livre méritant qu'on y revienne.

On y cherchera l'exposé le plus approfondi et le plus pénétrant paru jusqu'ici des idées de Rodbertus, qui est véritablement le « héros » du livre. On sera frappé de l'importance reconnue, non sans de bonnes raisons, au théoricien souvent trop peu considéré, Thuenen. On remarquera la nouvelle façon de comprendre Lassalle, le rapprochant extrêmement de Rodbertus et du socialisme d'État pour l'éloigner de Marx. Enfin dans ces exposés, dans ceux des théories de Hegel, de Savigny, de Gaus, de List, on appréciera l'alliance d'un sentiment germanique de la complexité à une lucidité de pensée toute française.

Essai de sémantique (*science des significations*), par Michel Bréal, 1 vol. in-8° de 349 p. Paris. Hachette, 1897. — Il ne s'agit pas d'analyser ici l'ouvrage d'un spécialiste, mais de recommander au lecteur philosophe un livre important qui pourra opérer, si nos vœux se réalisent, une véritable révolution philosophique, ou méthodologique, dans l'ordre des études grammaticales.

Un mot est un *son* qui présente un *sens*. Si l'on fait de la grammaire en phonétiste, on considère le mot comme son, et il s'ensuit deux conséquences : 1° les lois que la linguistique peut parvenir à établir sont des lois qui dérivent leur nécessité de la constitution du larynx et du pharynx des races qui parlent tel ou tel langage : les sons se transformeront d'une race à une autre, ou même d'un individu à un autre, selon la constitution infiniment diverse des gosiers humains. Les lois phonétiques sont des lois physiques, indépendantes de la pensée consciente des individus. 2° Les lois phonétiques sont en conséquence des lois fatales; et les exceptions apparentes ne sont que le résultat d'une complication de lois mal entrevues. — Si au contraire on se place au point de vue de ce que M. Bréal appelle la *sémantique*, si l'on considère dans les mots moins le *son* que le *sens*, alors 1° les lois linguistiques cessent d'être des lois physiques, pour devenir des « lois intellectuelles » en vertu desquelles l'esprit modifie le sens des mots, pour obéir à des raisons d'utilité logique. Une langue ne nous apparaît plus comme un organisme ayant une vie propre indépendante de nos volontés conscientes : nous saisissons le pourquoi de la création des langues et des mots. 2° Les lois linguistiques cessent d'être des lois fatales : car une loi intellectuelle, ou logique, est une règle, une norme, non une nécessité physique. Considérée comme un ensemble de sons, une langue est nécessairement telle qu'elle doit être, dans l'instant où elle est ce qu'elle est. Considérée comme un système logique, elle est discutable, elle n'est jamais ce qu'elle doit être, elle ne répond que d'une manière plus ou moins approchée aux exigences de la raison. — En substituant en grammaire la recherche des lois logiques aux lois physiques, M. Bréal a dépassé le point de vue naturaliste, et travaillé à restaurer la grammaire comme science philosophique, nous dirions volontiers : comme la science philosophique par excellence, puisqu'elle est la science de l'expression de la pensée.

Précis de philosophie, par A. Penjon, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de l'Université de Lille. 1 vol. in-12 de 499 p. Delaplane, Paris. — On sait avec quelle ardeur — et avec quel succès — M. Penjon s'est voué à la propagation en France de la doctrine remarquable de Spir. Il met aujourd'hui au service de cette œuvre son expérience et son autorité de professeur, en rédigeant un *Précis de philosophie* qui s'inspire directement de *Pensée et Réalité*. La tentative est faite

pour séduire, d'écrire un manuel qui rejette les formules convenues, les polémiques surannées avec des systèmes discrédités, qui relie les chapitres les uns aux autres par la continuité d'une pensée très nette et très forte, qui soit en un mot un tout cohérent. Mais, d'autant que la doctrine de Spir se présente comme plus simple et plus tranchante, il devenait plus délicat de l'adapter, même sa ns l' asservir, aux divisions du programme universitaire, sans rompre d'une façon trop brusque avec la terminologie consacrée, en se renfermant dans le cadre étroit d'un simple précis. Pour la seconde partie de l'ouvrage (*Logique*, *Morale*, *Métaphysique*), il n'est pas douteux que M. Penjon n'ait réussi dans cette entreprise, et les maîtres de l'enseignement lui seront reconnaissants de la vigueur avec laquelle il a mis en lumière les principes et les conséquences de l'idéalisme pratique. Dans la première partie, consacrée à la *Psychologie*, les chapitres ont moins de développement; les notions sont tour à tour empruntées à l'usage et à Spir, sans que la conciliation entre les deux points de vue apparaisse bien clairement; la concision des démonstrations et la dualité de l'inspiration nous laissent une inquiétude. C'est à l'expérience, c'est aux jeunes lecteurs auxquels M. Penjon a destiné son ouvrage, qu'il appartiendra de le dissiper.

Psycho-physiologie du génie et du talent, par Max Nordau, traduit de l'allemand par Auguste Dietrich. 1 vol. in-8 de 169 p. Paris, Alcan, 1897. — M. Nordau est loin de partager les idées de son maître, Lombroso, sur le génie. Il ne croit pas à sa nature pathologique et dégénérative. Pour lui, évolution et génialité sont synonymes; seulement, tandis que chez tous les êtres vivants, excepté l'homme, ce sont les espèces qui sont collectivement douées de génie et qui progressent, par inventions et adaptations successives, sans que leur mouvement paraisse dû à des individus privilégiés, chez l'homme, au contraire, le génie devient une manifestation exclusivement individuelle. Certains hommes entraînent la masse des « philistins », parce qu'ils résument et concentrent en eux les tendances à la variation, qui, chez les animaux, restent à l'état de dissémination infinitésimale parmi les individus et n'acquièrent une valeur appréciable que dans l'espèce considérée dans son ensemble. Le génie est donc naturel, comme la médiocrité. Il représente le facteur de variation et l'élément instable, partout uni au facteur de conservation et à l'élément stable, et sans lequel la vie cesserait de se distinguer du pur mécanisme. La caractéristique du génie est une spontanéité naturelle reposant sur le développement plus accentué de certains organes, de certains tissus ou de certains centres. C'est une disposition innée. Le talent, lui, se réduit au développement des facultés par l'exercice. C'est une erreur de le croire héréditaire. L'auteur complète son étude par un essai de classification des diverses espèces de génies. La base organique du génie étant un puissant développement des centres de jugement et de volonté, on placera au sommet de la hiérarchie les hommes qui ont réuni au plus haut degré ces deux conditions; puis viendront les génies de jugement supérieur et de volonté moyenne, et, en dernier lieu, les génies de pur jugement, tels que les penseurs et les philosophes. Le génie émotionnel, le poète, le lyrique n'existe pas, car l'activité émotionnelle est automatique et « la hiérarchie des génies est déterminée par la dignité du tissu ou de l'organe sur la perfection exceptionnelle duquel ils reposent » (p. 159).

Tel est le jugement de M. Nordau sur le génie. On voit qu'il n'a, lui-même, rien de génial et qu'il est tout simplement inspiré par le bon sens et la physiologie. Quant à sa valeur philosophique et à sa vérité, nous nous dispenserons d'en parler. Il est certaine discipline de raisonnement parmi les écrivains philosophico-scientifiques d'aujourd'hui, qu'il devient, à la longue, fastidieux de critiquer et de réfuter sans cesse. C'est une mode qui passera. Le temps et la lassitude du public éclairé sont, en pareille matière, les meilleurs auxiliaires de la saine philosophie.

L'évolution régressive en biologie et en sociologie, par Demoor, Massart et Vandervelde : 1 vol. in-8 de la Bibliothèque scientifique internationale. Paris, Alcan, 1897. — Cette étude se rattache à un plan de recherches de sociologie générale élaboré à l'Institut Solvay, de Bruxelles. Elle a pour but de démontrer que l'évolution, qui n'implique par elle-même aucune idée de progrès ou de recul, se compose, à tout instant, des deux mouvements contraires, en avant et en arrière, et qu'à toute évolution *progressive* correspond sur d'autres points, dans un organisme ou une société déterminés, une évolution *régressive*. L'évolution régressive, c'est l'atrophie des organes qui accompagne l'apparition et le développement d'organes nouveaux, c'est la décroissance des institutions et la désuétude des coutumes qui s'accomplit concurremment avec la création d'institutions et la naissance de coutumes nouvelles. Progrès et « regrès » sont ainsi les deux faces de l'évolution.

Cet ouvrage renferme une abondante collection de faits empruntés à la biologie et à l'histoire. Voici l'énoncé des lois expérimentales de l'évolution régressive, qui en forme la conclusion : l'évolution régressive ne s'opère pas dans un ordre déterminé et ne constitue nullement un retour à l'état primitif; elle est irréversible, et, par conséquent (sauf exceptions), une institution ou un organe disparus ne peuvent réapparaître, une institution ou un organe réduits à l'état de vestiges ne peuvent se développer à nouveau et reprendre leurs anciennes fonctions; ils ne peuvent pas non plus assumer des fonctions nouvelles.

A ces constatations, les auteurs ont cru devoir ajouter l'affirmation que, en biologie, l'évolution régressive a pour principaux facteurs la lutte pour l'existence entre les organes et entre les organismes, et que, en sociologie, c'est la sélection artificielle qui y joue un rôle prépondérant. Or cette affirmation a-t-elle une signification bien nette, et, au surplus, ne sort-elle pas des limites de l'observation stricte? Il eût été préférable, à notre avis, de rester dans le domaine du fait et de conserver, tout au long, à ce travail sa valeur de document à l'abri de toute hypothèse.

Introduction à la médecine de l'esprit, par M. le Dr M. de Fleury, ancien interne des hôpitaux. 1 vol. in-8 de x-477 p. Paris, Alcan, 1897. — Dans ce livre, où M. de Fleury se propose d'initier le grand public aux théories les plus modernes sur divers sujets de psychophysiologie (hystérie, émotions, etc.), les esprits avisés chercheront moins des leçons de psychologie médicale qu'un document pour servir à la psychologie de M. M. de Fleury. Ce n'est pas faire honneur à M. M. de Fleury de le considérer comme un « homme représentatif ». Il incarne le journaliste contemporain, ami de tout le monde, informé de toutes choses, incapable d'autonomie intellectuelle et de systématisation philosophique. Médecine, philosophie, littérature, il a tout lu. Il est le familier de M. Zola (p. 274), cause avec M. P. Bourget (p. 439), guérit des écrivains névropathes (p. 384). Il attend de la médecine le salut de l'humanité, mais il a des souvenirs littéraires qui le gênent, et risque par trois fois des allusions inquiètes à M. Homais (p. III, 265, 339); sa confiance dans la médecine lui commande de renoncer aux consolations de la religion, mais il s'agenouille en passant devant les autels, pour obéir aux convenances (p. 34, 55, 372). Et nous plaindrions très sincèrement M. de Fleury de s'être maladroitement condamné à choisir entre l'attitude de M. Homais et celle de Bernadette de Lourdes, — si, au fond, M. de Fleury n'était si habile. Lorsqu'il se déclare « idéaliste, à la manière d'un Berkeley, d'un Hume, d'un Stuart Mill — *ou mécaniste, pour mieux dire* » (p. 297), il fait rire les philosophes, mais il augmente son prestige auprès des autres. Comment contester qu'il connaisse à fond le langage pédant à la mode, lorsqu'il nous parle « des analyses de jalousie si médicalement exactes » de M. P. Bourget? Et celui-là possède à coup sûr l'art de la vulgarisation mondaine, qui, voulant décrire le mécanisme des phénomènes cérébraux, débute comme il suit : « Supposons, pour une minute, qu'il s'agisse du cerveau sans lectures de M. Pierre Loti, par exemple, à un moment où les yeux du poète sont frappés par quelque saisissant paysage exotique. Voici ce qui s'y passera. Les vibrations nerveuses... » Si, d'ailleurs, nous ajoutons que, dans cet ouvrage inanalysable, M. M. de Fleury débute par des récits de rêves érotiques, pour continuer par des rapports de causes célèbres, des lettres d'écrivains en vue sur la meilleure façon de travailler et de s'alimenter, sur l'innocuité ou la nocivité du tabac, par des indications relatives à l'entraînement des bicyclistes, au traitement par injections hypodermiques, etc., — on nous permettra de lui renvoyer l'éloge qu'il accorde à M. Max Nordau : « Nul mieux que lui n'eut le flair de l'opportunité du sujet à traiter » (p. 142).

Histoire du Trade-Unionisme, par Sidney et Beatrice Webb, traduit par Albert Métin. 1 vol. in-8 de IV-616 p. Paris, Giard et Brière. — Tandis qu'il est peut-être déjà trop tard pour écrire l'histoire des syndicats ouvriers français, pour laquelle on manquerait de témoignages authentiques et écrits, l'histoire du *trade-unionisme* anglais dispose de documents sans nombre. Aussi a-t-elle été souvent esquissée. Mais cet ouvrage-ci l'épuise; et il est plein à la fois d'informations érudites nouvelles et d'enseignements de doctrine.

Il faut décidément, après ce livre, abandonner la thèse de M. Lujo Brentano, selon laquelle les *Trade-Unions* descendraient par filiation continue des Guildes du moyen âge. L'origine du *trade-unionisme* est dans le divorce que l'industrie moderne prononce entre le travailleur et la propriété des instruments de travail. Cette transformation sociale ne se généralise que depuis le XVIIIe siècle. Depuis que les coalitions ouvrières anglaises ont reçu une organisation permanente, on peut distinguer cinq périodes. 1° De 1799

à 1825, le *trade-unionisme* dirigé par des agitateurs tels que Francis Place s'efforce avant tout de faire abroger les lois pénales contre les coalitions. — 2° De 1829 à 1842, fanatisé par le socialisme owéniste et la politique chartiste, le mouvement se fait agressif, commence une prodigieuse série de grèves, s'engage en des procès sans nombre; effraie la société bourgeoise non seulement par une agitation tumultueuse et romantique, mais surtout par la perspective d'une concentration de toutes les corporations de métiers dans une seule et puissante *Trades-Union*. Il aboutit à de retentissantes défaites, non sans s'être discrédité par une foi trop aveugle donnée aux erreurs d'Owen et par un faux idéal de coopération monopolisée par métiers. — 3° Un nouvel esprit paraît de 1843 à 1860. On renonce aux grèves. On préconise l'émigration pour hausser le salaire par la diminution de l'offre en travail. On essaie de faire prévaloir de rigoureux règlements d'apprentissage pour faire baisser le nombre d'ouvriers qualifiés. La *trade-union* du nouveau type, limitée, d'effectif presque aristocratique, se réduit essentiellement à être une société de secours mutuels en cas de maladie et de chômage. — 4° C'est ce rôle nouveau, c'est cette grosse et périlleuse responsabilité financière, qui donne aux *Trade-Unions* l'esprit de conciliation et de prudente politique, par où elles sont célèbres. La gestion de leurs finances les oblige à choisir et à former un personnel bureaucratique compétent, semi-bourgeois, et qui se pénètre lentement des idées de l'économie politique orthodoxe. Et sans doute cette bureaucratie ouvrière arrive, à force de discipline et de précaution, à constituer la puissance financière redoutable des *Trade-Unions*. Mais elle les confine en d'étroits intérêts corporatifs et nuit à la solidarité ouvrière par un sectionnalisme exagéré. En admettant l'économie bourgeoise, elle va jusqu'à abandonner l'idéal démocratique d'un *minimum* de salaire, pour consentir à l'*échelle mobile* qui fait dépendre le salaire du prix de vente. — 5° Les conseils élus des *Trade-Unions* persistent dans cette politique même après la contamination des masses ouvrières anglaises par le socialisme marxiste et georgiste, vers 1882. Ils perdent ainsi lentement le contact de leurs mandants; et de là les conflits auxquels nous font assister les congrès généraux depuis 1885. Un nouveau type de *Trade-Union* surgit alors, la *Trade-Union* des ouvriers non qualifiés, non plus restreinte d'effectif, mais largement ouverte par de basses cotisations; non plus destinée à servir de société de secours mutuels, mais à diriger l'action ouvrière contre les patrons et à réclamer efficacement l'intervention législative de l'État en matière sociale. Ce sont elles qui ont obtenu le nouvel et superbe code de lois ouvrières anglaises.

Cette histoire, très objective, et semée pourtant d'aperçus de doctrine, nous instruit aussi pratiquement : 1° Elle nous montre quelle était, en un temps où déjà les *Trade-Unions* obtenaient sur le continent la sympathie d'hommes aussi peu révolutionnaires que le comte de Paris, la résistance des patrons anglais à laisser pratiquer un libre droit de coalition, et quelle fut leur duplicité prolongée en matière d'arbitrage. La conduite des ouvriers anglais peut servir d'exemple aux jeunes syndicats français en présence de la duplicité à peine moindre des patrons français actuels. 2° Le développement du *trade-unionisme* fait voir à la fois ce que les coalitions ouvrières sont capables d'atteindre et ce que, malgré le plus systématique effort, elles ne peuvent réaliser. A la fin elles sont tout de même acculées à demander l'intervention de l'État. Et ce nous est une réponse topique à ceux qui préconisent l'efficacité absolue du *self-help* ouvrier. 3° Les *Trade-Unions* forment comme une fédération de mille républiques autonomes qui ont étudié par une expérience à présent séculaire tous les modes de représentation, d'initiative législative, d'administration et de contrôle qu'on puisse imaginer pour concilier un gouvernement central avec l'autonomie locale, la liberté des ouvriers avec leur protection. Elles fournissent le champ d'observations le plus étendu que nous ayons pour analyser tous les types du gouvernement démocratique. Mais cette leçon, la plus générale qui se puisse tirer du mouvement trade-unioniste, les auteurs se proposent de le dégager eux-mêmes dans un nouvel ouvrage sur *la Démocratie industrielle*. On peut se promettre qu'il fera sensation.

Der ältere Pythagoreismus, *eine kritische Studie*, von Dr Wilhelm Bauer. 1 vol. de VIII-232 pages; Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Band VIII. Steiger et Cie, Berne, 1897. — L'auteur, en négligeant les sources apocryphes, par l'examen minutieux des rares documents auxquels on peut attribuer une valeur historique, se propose de définir le pythagorisme primitif, ou, d'une façon plus précise, le pythagorisme de Philolaüs. L'ouvrage se divise en trois parties. Dans la première, *Die pythagoreische Metaphysik* (p. 3-38), M. Bauer

essaie de montrer, contre Aristote et contre Zeller, que le fondement de la doctrine pythagoricienne, ce n'est pas une théorie scientifique des nombres, mais une théorie métaphysique des principes, et du premier principe. Démonstration peut-être équivoque : car on ne conteste pas que les premiers Pythagoriciens aient été philosophes, et aient cherché une définition philosophique de l'idée de nombre. L'idée de nombre, définie philosophiquement, n'en reste pas moins, pour eux, l'idée explicative par excellence de tous les phénomènes, tant sociaux que philosophiques. — C'est ce que n'a peut-être pas assez bien vu M. Bauer dans la seconde partie de son ouvrage, *Die pythagoreische Kosmologie*, p. 39-151, la plus développée, et ajoutons : la plus intéressante. L'exposition de la physique de Philolaüs abonde en interprétations ingénieuses et est caractérisée par un effort louable pour comprendre, c'est-à-dire pour repenser sous forme systématique, la doctrine étudiée. Mais bien des problèmes n'auraient-ils pas été élucidés, par exemple les problèmes relatifs au *vide*, principe de discontinuité, ou à la construction « géométrique » des quatre éléments, si M. Bauer avait recouru à des analogies numériques, arithmétiques? — La troisième partie du livre est de beaucoup la plus imparfaite (*Die pythagoreische Ethik*, p. 152-180). Peut-être faute d'un principe directeur, que M. Bauer aurait trouvé sans doute dans la doctrine pythagoricienne entendue comme doctrine *arithmétique*, mais qu'il n'a pas découvert dans cette même doctrine entendue comme doctrine *cosmologique*. Il se contente d'attribuer aux croyances morales des premiers pythagoriciens un caractère religieux et extra-philosophique. Signalons cependant une intéressante discussion de Rohde, à propos de la théorie de l'immortalité de l'âme, et une hypothèse curieuse, quoique contestable, suivant laquelle le pythagorisme aurait été d'abord une doctrine religieuse et sociale, et serait devenue une école scientifique seulement après que les révolutions et les massacres l'eurent déraciné du sol des cités de Grande Grèce.

Eduard Lord Herbert von Cherbury, *ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Psychologismus und der Religions-philosophie*, par M. le Dr C. Guttler, privat docent à l'Université de Munich, 1 vol. in-8 de vi-249 p. Munich, Beck, 1897. — M. Guttler s'accuse, dans une très modeste introduction, de nous donner encore une monographie d'histoire de la philosophie; et peut-être n'a-t-il pas tort. Des deux parties de son ouvrage, la première (*analytischer Teil*, p. 9-124) est trop courte : c'est une simple réduction des ouvrages analysés, peut-être plus fatigante à lire que ne seraient les ouvrages eux-mêmes; ou trop longue : mieux aurait valu que M. Güttler se dégageât plus complètement de sa lecture, et nous donnât une interprétation philosophique de la doctrine. — Quant à la partie critique (*historisch-kritischer Teil*, p. 125 *ad finem*), nous nous permettrons de la trouver disproportionnée avec l'importance réelle du philosophe étudié. Parce que Herbert de Cherbury dans ses livres *De religione laici* et *De religione gentilium* a essayé de constituer une religion naturelle en se fondant sur le consentement universel, ce n'est pas une raison d'en faire un précurseur de Descartes, cherchant la vérité par « la lumière naturelle » ; et il suffit de se reporter à d'autres passages du livre de M. Güttler pour voir qu'il n'y a pas lieu de rapprocher la théorie des *emissarii spiritus* chez Cherbury avec la théorie purement mécaniste des *esprits animaux* chez Descartes. L'écrit le plus curieux de Cherbury c'est son *De Veritate*, qui fait reposer la philosophie sur une critique de la notion de vérité et de nos facultés de connaître. Tendance commune à tout le siècle, qui se retrouve chez Bacon (destruction des idoles), chez Descartes (le doute qui aboutit à la certitude du *Cogito*), chez Locke (distinction de ce qui, dans la connaissance, est, et de ce qui n'est pas l'œuvre de l'esprit). Mais l'idée reste, chez Cherbury, à l'état de tendance vague : entre les deux formes que prendra la critique philosophique, critique rationaliste et critique empiriste, on ne saurait dire qu'il ait choisi. Dans cette première moitié du xviie siècle, si confuse et inquiète, l'âge de Bruno et de Vanini, il a été non un philosophe systématique, ni un inventeur extrêmement original, mais un singulier aventurier de la pensée : voir son instructive biographie au début du livre de M. Güttler.

Corso elementare di filosofia, par Carlo Cantoni, professeur ordinaire de philosophie à l'Université de Pavie. 2 vol. in-12, de 278 et 287 pages, neuvième et septième éditions. — L'utilité de cours élémentaires de philosophie, initiant les commençants aux problèmes et aux méthodes, et permettant aux gens du monde de se faire une idée de cette science, n'est pas douteuse. L'écueil, c'est d'être superficiel ou obscur, de ne s'adresser qu'à la mémoire si l'on veut être net et précis, de fausser le jugement et le raisonnement si l'on essaye d'approfondir,

et ainsi d'enseigner plus ou moins passablement la philosophie, mais de ne rien donner de ce qui est nécessaire pour former l'esprit philosophique. C'est l'objet propre de M. Cantoni d'exciter le lecteur à penser et raisonner philosophiquement, en même temps qu'il lui enseigne les éléments de la science. Aussi ce livre n'est-il pas une collection de leçons détachées, traitant de chaque question comme si elle existait seule. C'est une œuvre une, conçue d'après des principes déterminés et composée avec méthode. Le point de vue de l'auteur est un kantisme mitigé, qui met la psychologie d'observation à la base de toute philosophie. Ni positiviste, ni mystique, M. Cantoni part des faits de conscience et des données des sciences positives, mais maintient l'originalité de la philosophie, qui critique ces connaissances au point de vue de la raison. Psychologie de l'intelligence et logique correspondantes; psychologie du sentiment et de la volonté, et morale et esthétique fondées sur ce second ordre de connaissances : tel est le plan du livre. Sans aborder pour elle-même la métaphysique, l'auteur y remonte quand il est nécessaire, et donne ainsi à son livre l'élévation avec la précision. Par sa clarté, son exactitude, sa dialectique sobre sans sécheresse, comme aussi par le développement donné à certaines parties moins étudiées chez nous, ce livre est propre à instruire, former et élargir l'esprit. — Ajoutons que M. Cantoni est l'auteur d'un ouvrage estimé sur la philosophie de Kant, et aussi d'une *Storia compendiata della filosofia* qui forme, en un troisième volume, la seconde partie du cours complet de philosophie de M. Cantoni : par la liaison historique et logique des doctrines comme par le développement donné à plusieurs d'entre elles que nous connaissons peu, cet ouvrage, lui aussi, est un utile complément des traités que nos élèves ont habituellement entre les mains.

REVUES

International journal of Ethics, octobre 1896; janvier, avril, juillet 1897. — Numéros particulièrement intéressants. Les questions les plus hautes et les plus abstraites de philosophie morale aussi bien que les problèmes pratiques les plus actuels y sont traités dans cet esprit d'idéalisme positif, et en quelque sorte relativiste, qui caractérise tant de penseurs de notre temps. Nous recommandons spécialement au lecteur les articles qui concernent les questions pratiques. Elles y sont étudiées non par des professeurs ou des « scholars », mais par des hommes du métier, avocats, juristes, etc.; les questions de morale sociale par des militants de la vie, tels que M. Sidney Webb, le grand socialiste anglais; les questions de morale *ethnique* par des Japonais, des Indiens qui nous apportent l'écho d'une civilisation lointaine. On espère ainsi dégager de la vie les véritables principes pratiques, ceux qui ont été vécus : à se garder des théories abstraites, du moins évite-t-on toujours d'être pédant.

Octobre 1896. — Les deux juristes éminents MM. John Westlake (*International Arbitration*) et Pasquale Fiore (*Settlement of the international question*) traitent l'un la question spéciale de l'arbitrage international, l'autre la question plus générale des relations internationales. Ces problèmes sont de ceux qui doivent plus que tout autre attirer le moraliste; car il peut saisir ici dans un droit qui évolue encore la relation de nos aspirations et des faits, de l'idéal et du réel.

M. Westlake détermine avec précision les cas que l'on peut résoudre *actuellement* par l'arbitrage; ce sont les cas où ne se posent en quelque sorte que des *questions de légalité* : ainsi dans le cas d'une délimitation des frontières entre colonies (ex. : le différend relatif aux limites de la Grande-Bretagne et du Vénézuéla en Guyane). Les questions intéressant la vie et l'honneur d'un pays ne peuvent être l'objet que d'une médiation amiable. Peut-on étendre l'arbitrage jusqu'à ces questions mêmes? M. Westlake le pense, et que l'opinion publique doit agir en ce sens. Cependant, partisan très jaloux de l'indépendance des nationalités, il n'admet la possibilité d'un arbitrage que dans les questions qui ne sont pas de vitale importance.

Plus hardi, et tout en constatant comme M. Westlake l'impossibilité d'étendre dans l'état actuel des relations internationales l'arbitrage au delà des questions *légales*, M. Pasquale Fiore voudrait que les autres questions fussent réglées dans des *Congrès internationaux*. Et il demande au pape de prendre l'initiative de cette réforme. Le cardinal Rampolla, interrogé sur ce point par l'auteur en 1895, répondait qu'une telle initiative était tout à fait en harmonie avec la haute mission du pape, mais qu'il ne pouvait tenter l'aventure qu'à la condition d'être sûr du succès.

M. J. H. Muirhead se demande si l'idéal social où nous nous acheminons n'est pas en contradiction avec l'organisation actuelle de la famille, comme le

pensent certains socialistes (*Is the family declining*)? Cet idéal est en somme celui de la Révolution : l'idéal de la liberté personnelle et économique, de l'égalité des droits politiques et de l'égalité devant la loi, et aussi et surtout de la fraternité. Or là est la difficulté. Les hommes doivent, en effet, conformément à cet idéal, considérer la femme comme leur égale en tant qu'être social intellectuel et non pas seulement comme leur compagne dans la vie de famille. L'auteur pense au contraire que cet idéal nous prépare une transformation, dans un sens plus libéral, de la famille monogamique. La monogamie est liée à notre civilisation même, en particulier à notre sentiment de respect pour la femme. Et la supériorité croissante de celle-ci ne peut que rendre plus solide et plus spirituel le lien qui l'unit à l'homme, transformer en une véritable association la relation mi-servile qui souvent la rattache encore à lui.

M. A. V. Williams Jackson analyse, d'une façon, semble-t-il, un peu extérieure et avec le parti pris peu scientifique de la juger du point de vue de la morale moderne, la morale de l'ancienne religion de Zoroastre (*The moral and ethical teachings of ancient Zoroastrian religion*).

M. Richard M. Meyer, dans un article plein de choses, très au courant en particulier de notre littérature française contemporaine, mais bien diffus, nous parle de l'individualisme du XIXe siècle (*the Reformation of the Nineteenth century*).

Une discussion très intéressante, soulevée par la critique du socialisme de M. et Mme Bosanquet, et à laquelle prennent part MM. Sidney Webb, Sidney Ball et F. Brocklehurst, nous éclairent sur les tendances du socialisme de la *Fabian Society* (voir sur ce point la *Revue de Paris*, 1er mars 1896), socialisme infiniment plus pratique et si on peut dire opportuniste que le socialisme français, très caractéristique de la race où il est né, toujours conservatrice et traditionaliste dans ses révolutions mêmes; à cause de cela assez difficile à définir, à enfermer dans une formule, et qui se rapprocherait plutôt par endroits de ce qu'on a appelé l'*interventionnisme*, de la doctrine de M. Bourgeois par exemple.

Signalons parmi les comptes rendus, en général très instructifs, l'analyse de l'ouvrage posthume de Secley : *Introduction to political science*, par David G. Ritchie; du livre de M. Willoughby : *An examination of the State, a Study in Political Philosophy*, par William Salter; de M. Hopkins : *the Religions of India*, dans la collection des *Handbooks of the history of religions*, edited by Morris Jastron, Jr. Ginn et Co (1896), par W. Jackson; de T. W. Rhys Davids : *Buddhism, Its History and Litterature*, par N. W. Hopkins, etc.

Janvier 1897. — L'article du Rev. Hastings Rashdall (*Professor Sidgwick on the Ethics of Religious Conformity, A reply*) étonnera notre intransigeance française en matière de sincérité philosophique et religieuse. Intransigeance qui n'est peut-être quelquefois que l'effet d'un manque de sens pratique. D'après M. Rashdall, la critique historique a rendu nécessaire une interprétation nouvelle du christianisme. Mais cette interprétation doit se faire dans le sein même des églises. Car il n'y a pas de liberté, il n'y a pas de progrès des lumières qui puisse compenser le mal moral résultant de la multiplication des schismes. D'autre part les églises peuvent avoir intérêt à maintenir un formulaire de foi, qui ne peut plus être accepté dans sa totalité par les prêtres intelligents, et auquel cependant elles demandent — puisqu'elles le maintiennent — une adhésion formelle. Faut-il en ce cas que les prêtres renoncent à leur mission sainte de direction des âmes par un scrupule de sincérité? D'après M. Rashdall ils peuvent adhérer au formulaire qu'ils n'admettent plus dans toutes ses parties, pourvu que l'opinion publique sache à quoi s'en tenir sur la valeur de cette profession de foi. Ce n'est pas mentir que mentir au su de tout le monde. Il en est ici comme de ces formules de politesse qu'on adresse à des coquins et qui ne trompent personne. Pour aujourd'hui est-il un prêtre qui accepte par exemple le XIIIe article du formulaire anglican : que les œuvres antérieures à la grâce du Christ et à l'inspiration de son esprit ne sont pas agréables au Seigneur?

Mais pourquoi maintenir tel formulaire qui ne correspond plus à la croyance même du clergé? Quoiqu'il ne s'explique pas nettement sur ce point, il résulte des conseils donnés par l'auteur aux prêtres qui prêchent devant des « humbles » que tel formulaire abandonné des gens cultivés doit être maintenu pour ne pas scandaliser les humbles. Il ne faut dire que ce que l'on pense, mais non pas nécessairement tout ce que l'on pense. Une adaptation du savoir aux divers esprits est aussi nécessaire ici qu'en tout autre ordre de connaissance.

D'ailleurs M. Rashdall pense que l'on pourrait actuellement sans inconvénient réduire à cette formule la déclaration exigée des prêtres au moment de l'ordination : « Je crois que l'Écriture Sainte contient absolument tout ce qui est néces-

saire au salut. » Et il est disposé à leur laisser sur bien des questions théologiques, en particulier sur la question des miracles (v. p. 150 et sqq), une large liberté.

Nous ne pouvons discuter ici ces conclusions qui caractérisent si bien l'esprit conservateur et *réformiste* des Anglo-Saxons, et qui en même temps témoignent d'une évolution si curieuse dans l'intérieur du clergé anglican. Telles quelles, elles sont d'ailleurs inapplicables à l'état social de la France. Une objection s'impose cependant. L'immense publicité, et, en France particulièrement, le besoin d'égalité qui rend insupportable au moins cultivé des hommes l'idée d'être traité en « catéchumène », rend bien difficile l'organisation d'un symbolisme à l'usage du peuple. Et cependant, plus que jamais et à mesure qu'elles prennent dans l'esprit des penseurs un sens plus complexe et plus relatif, les hautes vérités ont besoin d'être transposées pour la masse. Le remède à cet état de choses semble être dans leur sentiment de *respect* et de *confiance* inspiré par l'éducation à l'égard des maîtres moraux ou religieux.

M. Tokiwo Yokoi (*the Ethical and Political Problems of the New Japon*), en nous faisant assister à la crise morale actuelle du Japon, nous entretient en somme du même problème que M. le Rev. Hastings Rashdall. Son article pourrait s'intituler : Un peuple à la recherche d'un idéal moral. Le trouble jeté dans le Japon par les idées modernes exigeait une éducation nouvelle du pays. Il l'attend encore; la doctrine de Confucius, mal représentée d'ailleurs par des sages vieillis, ne réussit pas à la donner. Le très beau rescrit de l'Empereur sur la morale, paru le jour de sa naissance, le 3 novembre 1890 (M. Tokiwo Yokoi nous en donne une traduction), et qui faisait appel sur un ton de patriarcale simplicité aux sentiments traditionnels, était seulement une noble exhortation. Le loyalisme et le patriotisme ne sont pas des mobiles suffisants à des âmes affranchies. En même temps que les idées morales, les idées religieuses sont librement discutées : le bouddhisme interprété par une critique jeune et hardie s'oppose librement à un christianisme qui a dû pour la lutte se dégager de la lourde armure scolastique. Si ce tableau est véridique, il y a lieu d'espérer avec l'auteur qu'il surgira dans l'Orient une civilisation nouvelle, et de dire avec lui que le Japon mérite la sympathie et l'encouragement de tous ceux qui pensent en Occident.

Miss Eliza Ritchie (*Morality and the belief in the supernatural*), dans un esprit de haute impartialité, fait le départ des bonnes et des mauvaises influences exercées sur la moralité par la religion (au sens de croyance ou surnaturel), et conclut — tout en maintenant l'indépendance de la morale et de la religion — au danger d'ébranler trop vite des croyances liées organiquement à la vie morale.

M. Charles S. Devas (*the Restauration of Economics to Ethics*) veut que, retournant à la tradition qui en somme remonte jusqu'à Aristote, on rattache à nouveau l'économie politique à la science générale de l'éthique. Elle ne peut être séparée de la science qui lui donne son idéal. Et c'est une erreur que de prétendre, à l'exemple des sciences physiques, isoler l'élément économique pour introduire ensuite dans les résultats les corrections nécessitées par des données nouvelles. Ainsi le patriotisme serait comme le frottement en mécanique, la conscience agirait comme un élément perturbateur. La méthode est applicable seulement à des éléments simples. Les réalités concrètes doivent être étudiées directement dans leur complexité.

Nous signalons au lecteur, comme significative, l'étude lue devant l'Association du barreau américain, dans une réunion annuelle, par M. Joseph B. Warner sur les responsabilités de l'avocat (*the Responsibilities of the Lawyer*). C'est une étude modèle de casuistique professionnelle. Les cas de conscience qui surgissent inévitablement dans l'exercice d'une profession, vouée, semble-t-il, à défendre indifféremment la vérité et l'erreur, sont discutés dans un esprit d'idéalisme pratique. L'auteur pense qu'il est mieux de tirer le meilleur parti des choses acceptées telles quelles, que de se complaire à rêver un idéal irréalisable. Il accepte sa profession telle que l'ont faite l'histoire et les nécessités de la vie; et il parle des devoirs et de l'idéal qu'elle impose, en avocat, devant des avocats. Ses conclusions d'ailleurs nous donnent une *direction* plus que des *formules*.

A propos de la discussion sur le socialisme dont nous avons parlé plus haut (Revue d'octobre, 1896), M. Mackensie note très justement que ces appellations d'individualiste ou de socialiste sont toutes relatives, et que sans doute la société future sera, à la fois, l'une et l'autre.

A signaler entre autres le compte rendu par M. Fairbanks des *Principes de Sociologie* de Giddings.

Avril 1897. — Miss Helen Bosanquet (*the Psychology of Social Progress*) montre la relation des lois sociologiques aux lois psychologiques, à propos de deux exem-

ples : la distinction de l'instinct et de l'esprit de progrès, — la nature *organique* de l'esprit. Progresser, c'est multiplier les intérêts dans la vie, pour les peuples comme pour les individus. Dans la vie sociale comme dans la vie individuelle certaines habitudes excluent toute organisation nouvelle, ou ont besoin pour s'y prêter d'une adaptation nouvelle.

L'étude sur la morale romaine (*the Moral of the early Romans*), de M. Granger, ne nous apporte pas de documents bien nouveaux.

M. Abraham Flexner veut maintenir l'éducation religieuse de l'enfant tout en la modernisant (*the Religious Training of Children*). Mais il ne nous paraît pas dire avec assez de précision ce qu'il veut conserver, ou supprimer, de l'éducation traditionnelle.

Dans un article trop concis mais très substantiel, M. Burnet montre comment la notion de φύσις ou d'un ordre éternel immuable (*Law and Nature in greek Ethics*) s'applique chez les premiers philosophes grecs, à la fois, dans le même sens, au monde physique et au monde moral. Peut-être pourrait-on contester le rôle prépondérant attribué par l'auteur à la philosophie atomique dans la formation de cette notion. L'opposition établie ainsi au ve siècle entre l'apparence et la réalité est aujourd'hui un anachronisme. Et cependant cette doctrine vit encore; et c'est le même type d'esprit qui réduit le monde à des relations, des vibrations, et la société à un équilibre de « droits naturels ».

M. Henry Sturt (*Duty*), dans une analyse qui ne manque pas de finesse, ramène le sentiment du devoir au sentiment d'un service dû à tout ce que nous regardons comme excellent. La première forme est celle de l'obligation envers une personne reconnue comme supérieure. Le sentiment de contrainte lié à ce sentiment vient de notre imperfection. Mais nous avons à certains moments comme l'avant-goût d'un état plus parfait où le Devoir se transfigurerait en Amour.

L'étude de M. Mohammed Abdul Gani (*Social Life and Morality in India*) décrit les divers types moraux de l'Inde. L'auteur, très optimiste et passionné pour son pays, semble redouter pour lui les vices de la civilisation européenne. A noter cet exemple du triomphe de la religion sur la race. Les Hindous musulmans, restés très attachés cependant à leurs traditions ethniques, ont renoncé à toutes les distinctions de caste, sous l'influence de l'Islam, la grande religion égalitaire. M. Mohammed Abdul Gani défend la polygamie, en se fondant surtout sur les conséquences souvent funestes de la monogamie. Il se demande ce qui vaut mieux, d'un homme marié à une femme et ayant une maîtresse ou plusieurs contrairement à la loi et à la religion, ou d'un homme légalement marié à deux femmes. Mais l'auteur ne semble pas soupçonner la répugnance de la femme et des meilleurs parmi les hommes de notre temps pour le partage de l'amour. Et les progrès de l'émancipation féminine ne feront, semble-t-il, que fortifier ce sentiment.

Miss Mary Gilliland Husband (*the Relation of Philosophic Theory to Practice*) montre très nettement que le philosophe n'a pas à créer la morale, mais à l'analyser une fois née, puis à déterminer après coup la relation du monde moral et de la nature.

Nous ne saurions trop recommander la lecture des notices relatives à des ouvrages de sociologie qui vont de la page 369 à la page 388. Sur la question des relations de l'individu avec l'État aux États-Unis, et sur cette question en général, le compte rendu et la discussion par M. William Salter des deux ouvrages de M. Stimson : *Handbook to the Labor Law of the United States*; *Labor in its relations to Law* (Charles Scribner's Sons) sont très suggestifs et pleins de choses.

Notons la publication d'un ouvrage posthume d'Adam Smith, publié d'après des notes d'étudiants, *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, etc. Edited by Edwin Cannan. Oxford : *Clarendon Press*, 1896.

July 1897. — The Ethical Side of the free silver campaign. Étude très curieuse de M. Fr. Strimann sur les conditions sociales qui ont rendu le sud et l'ouest des États-Unis indifférents au bouleversement du crédit public qui eût suivi la libre frappe de l'argent. La raison principale en est que le citoyen d'un pays jeune habitué aux brusques transformations n'a pas le *sens du contrat*. Les dettes sont ici comme des dettes d'honneur, dont un changement dans sa situation peut dégager moralement l'emprunteur.

The conception of society as an organism, par J. Ellis Mac Taggart. — L'auteur, corrigeant l'interprétation habituelle de la théorie de Hegel sur l'État et la société, soutient que bien loin d'être pour lui souveraine, la société est subordonnée à l'idéal absolu inaccessible tel que l'exprime l'art, la philosophie, la religion. Au reste la philosophie ne peut donner à la vie une direction morale et sociale qui est la fonction de la science. La philosophie se substitue non à la science mais à la théologie. Elle ne nous donne pas de direction. Elle nous donne l'espérance.

On remarquera combien souvent la même idée revient dans la Revue. Miss Mary Gilliland Husband l'exprime à nouveau (cf. Revue d'avril, 1897) dans un article intitulé : *Philosophic Faith*. La foi morale comme telle se rapproche de la foi religieuse, elle est un certain sentiment.

The place of pleasure in a system of Ethics, par F. E. Woodbridge. Une correction de l'hédonisme qui nous paraît contradictoire avec son principe même. L'auteur distingue les plaisirs subjectifs des plaisirs objectifs dont il semble admettre une hiérarchie : mais est-ce là encore un hédonisme?

The treatment of prisoners, par W. Douglas Morrison. — Arguments d'un homme d'expérience en faveur de la réforme, dans un sens plus rationnel et plus libéral, du traitement des prisonniers. Remarquons que, quelle que soit leur théorie de la criminalité, les hommes versés dans la science pénitentiaire semblent aboutir sur ce point aux mêmes conclusions.

When the « Higher Criticism » has done its Work. — M. Th. Davidson note l'attitude critique prise à l'égard de la Bible par la jeune Église. Et l'élévation au rang de primat d'Angleterre du Dr Temple, un des promoteurs et des plus attaqués de cette réforme, montre le chemin parcouru sur ce point depuis quarante ans. Après avoir résumé les résultats, acquis selon lui, de la critique moderne sur la composition et l'authenticité des livres saints, il exprime l'espoir que, ces résultats acceptés, le christianisme revivra en esprit et en vérité. Mais en nous réjouissant de toute notre âme de cette évolution, nous nous demandons si l'on peut encore donner le nom de *religion* chrétienne à une doctrine qui, pour employer les expressions de l'auteur, « retient sous une forme idéalisée la doctrine de l'Incarnation étendue à tous les hommes, et la sublime figure de Jésus, utilisable maintenant comme modèle inspirateur, parce qu'elle est placée au niveau de l'homme; ce qui demeurera éternellement de lui ce ne sont pas ses actes, c'est l'esprit qui l'animait dans ses actes. »

A signaler deux enquêtes sociales : l'une, celle de MM. Bernard Bosanquet, sur la population des quartiers pauvres de Londres (*Rich and Poor*, Mac-Millan et Co, 1896. Compte rendu de M. Percy Alden), l'autre, sur les budgets de famille en Angleterre : monographie à la manière de Le Play. (*Family Budgets : Being the income and expenses of twenty-eight british house-holds*, 1891-94. Compiled for the Economic Club, London, King and Son, 1896. Compte rendu de M. Ch. Devas.)

Nous exprimons en terminant le regret que la critique et la bibliographie si riches des ouvrages ne soient pas accompagnées d'une analyse des Revues.

AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE

CONCOURS DE 1897.

Épreuves écrites. — I. Du caractère et de la formation des caractères. — II. De l'idée du moi. — III. Comparer les doctrines de Leibnitz et de Kant sur la nature de l'espace et du temps.

Épreuves orales. — I. *Leçons de thèse.* Platon. — Le Dieu de Platon. — Le mal dans Platon. — Platon et le naturalisme de son temps.

Aristote. — La sensation dans Aristote.

Les propositions touchant le futur d'après Carnéade.

Lucrèce. — La sensation dans Lucrèce. — L'âme et le corps dans Lucrèce. — Du bonheur dans Lucrèce.

Malebranche. — L'étendue intelligible dans Malebranche. — De la connaissance de l'âme dans Malebranche. — De la nature de l'idée dans Malebranche.

Leibnitz. — Le Dieu dans Leibnitz. — Le passage du possible au réel dans Leibnitz. — Le naturel et le moral dans Leibnitz. — Le monde des possibles dans Leibnitz. — L'optimisme de Leibnitz. — Les vérités contingentes et les vérités nécessaires.

Rousseau. — La nature et l'État dans Rousseau.

Kant. — Le noumène dans Kant. — La preuve physico-téléologique. — Le paralogisme transcendental. — La Raison et l'Entendement dans Kant. — L'idéal de la raison pure. — L'idéalisme de Kant et l'idéalisme de Berkeley. — La causalité intelligible. — La critique kantienne de la preuve ontologique.

Cournot. — La théorie de l'induction dans Cournot. — La critique de la connaissance d'après Cournot.

II. *Leçons dogmatiques.* — De la nature des passions. — Une société est-elle un organisme? — Apprécier la distinction usuelle des faits psychologiques en faits de sensibilité, d'intelligence et de volonté. — Les sciences morales sont-elles irréductibles aux sciences physiques? — De l'invention. — Le souverain Bien. — Quelle place faut-il faire en morale à la notion de l'utilité? — De la nature des idées générales. — Le syllogisme est-il un cercle vicieux? — De l'habitude. — Les rapports de l'individu et de l'État sont-ils, sinon en fait, en droit, fondés sur

un contrat? — Rapports du plaisir et de l'inclination. — La reconnaissance du Passé.

THÈSES DE DOCTORAT

M. Charles Andler, ancien élève de l'École normale supérieure, maître de conférences à l'École normale supérieure, a soutenu, le vendredi 18 juin 1897, devant la Faculté des Lettres de Paris, les deux thèses suivantes :

I. *Quid ad fabulas heroicas Germanorum Iberni contulerint.*

II. *Les origines du socialisme d'État en Allemagne.*

La thèse latine ne se rapportant pas à la philosophie, nous ne rendons compte ici que de la soutenance de la thèse française.

M. *Andler.* — Cette étude un peu abstraite répond à un objet très concret. Elle fut inspirée à son auteur par l'aspect que présentait Berlin, lorsqu'il y passa, en 1890. Berlin, si morne d'ordinaire, était agité par un souffle de pensée tout nouveau. Bismarck disparaissait. Une commission ouvrière avait été organisée. Tout le monde invoquait les doctrines de Rodbertus : et même Dühring, qui avait été son disciple, prouvait par son exemple qu'il y avait une façon démocratique de l'interpréter. L'importance historique prise par ce penseur détermina M. Andler à prendre sa doctrine pour centre de son étude.

Mais il s'agissait de voir de quels éléments cette doctrine était composée. En fait elle se réclamait de doctrines absolument conservatrices, et Rodbertus était un hobereau traditionaliste. Mais toutes les doctrines politiques et sociales présentées depuis 1830 ont laissé des traces dans sa pensée : il fallait donc, pour bien comprendre Rodbertus, envisager tour à tour les plus éminentes et les plus typiques de ces doctrines. Il est à noter que Rodbertus a été influencé par ceux-là surtout qui avaient pris leur inspiration en France. A travers List, il y a Montesquieu; à travers Thünen, les physiocrates; à travers Gans, Rousseau. Le socialisme d'État, qu'on considère comme une doctrine essentiellement allemande, est ainsi au fond une chose française.

Et qu'est-ce maintenant que ce socialisme d'État? C'est d'abord une théorie qui essaie d'établir la liberté individuelle et la propriété individuelle : et en cela son but est le même que celui de l'économie sociale libérale. Mais celle-ci pense que les formes existantes de la propriété sont légitimes, et que la liberté existe aujourd'hui. Le socialisme pense au contraire que propriété et liberté ne sont pas encore des réalités et qu'il s'agit d'en faire des réalités. — De ce point de vue, le socialisme d'État ne professe pas qu'il y ait lieu de blâmer ou d'admirer la société actuelle : il faut avant tout la prendre au sérieux, comme un fait. Que faire alors? 1° La propriété est de droit naturel : on n'exproprie pas. Mais la société actuelle laisserait à désirer dans le cas où certains de ses membres n'auraient pas de propriété et manqueraient de moyens d'en acquérir. — 2° Dans le cas où la propriété d'aujourd'hui ne serait pas conforme à la justice, ou à la liberté individuelle qu'il s'agit d'établir, on pourrait, non pas *exproprier*, mais *déposséder*. D'autre part il faudra tenir compte du respect très grand qui est dû aux choses existantes. Mais ce qui décide de la nécessité d'une translation, ce n'est plus le droit, ce sont les faits économiques. Il y a donc lieu de faire, après la théorie du droit, une théorie économique. En voici la conclusion.

Nous vivons dans une division du travail telle qu'il est difficile d'en avoir une idée. Ce qui fait, par exemple, qu'une industrie fleurit, c'est qu'une population est très dense. Il s'ensuit que les faits économiques sont l'œuvre des générations passées, et aussi que la communauté devrait bénéficier du travail accumulé par les générations passées dont elle est solidaire. Il faut encore considérer que certains hommes en bénéficieront plus que les autres. Ce que l'individu apporte dans ce travail collectif, c'est son travail individuel, lequel n'est lucratif qu'à cause de l'agencement social. Dès lors on peut se demander s'il est juste que quelques-uns bénéficient exclusivement de ce qui vient de l'agencement général, de la communauté. En conséquence, le socialisme d'État estime qu'il y a lieu de rémunérer les individus proportionnellement à leur travail : non que le travail soit la mesure de la valeur; mais il est une mesure excellente de la répartition.

Comment réaliser cet idéal avec un respect absolu de la société actuelle? Par une fiction juridique, on admettra que tout ce qui est actuellement détenu est propriété légitime. Mais : 1° La société actuelle ne garantit à personne le « revenu » : on ne respecte pas la propriété acquise dans son revenu. 2° On pourrait dire que ce qui fait que les hommes tiennent à leur propriété, c'est précisément leur revenu. On pourrait donc garantir aux hommes leur revenu fixe, mais les déposséder du

capital. La rente serait alors viagère; peut-être même pourrait-elle être héréditaire. Cette hypothèse suppose, il est vrai, que la production d'État serait plus féconde qu'une autre, et Rodbertus le croit : mais il déclare néanmoins que c'est affaire de calcul, et il se pourrait assurément qu'il fût nécessaire que le revenu garanti diminuât progressivement.

Tel est le socialisme d'État, envisagé dans sa fin et dans ses moyens de réalisation.

M. *Boutroux* loue dans cette thèse une rare profondeur philosophique unie à un souci extrême du détail précis, et une conviction ardente unie à une remarquable impartialité. La forme est nerveuse, volontiers concise, non sans quelques germanismes. — Le plan appelle quelques observations. Se proposant de déterminer les origines du socialisme d'État en Allemagne, M. Andler aurait dû commencer par expliquer nettement ce dont il cherche les origines. Or on ne voit guère que ce qu'il dit dans son introduction s'applique plus spécialement au socialisme d'État qu'à tout autre socialisme, qu'au socialisme révolutionnaire par exemple. Et, même après l'exposition orale de M. Andler, on voudrait savoir si le socialisme d'État ne diffère du socialisme révolutionnaire que par les *moyens* qu'il préconise, et non aussi par l'*idéal* qu'il poursuit.

M. *Andler*. — On est assez fondé à entendre par socialisme révolutionnaire le marxisme. Or la doctrine marxiste n'a pas d'*idéal* : c'est une doctrine déterministe, professant qu'il y a de certaines causes qui font évoluer les moyens de production de telle sorte qu'une révolution va forcément avoir lieu dans la répartition elle-même. Le socialisme marxiste croit *constater* que cette évolution a lieu dans le sens d'une concentration des capitaux, et que, quoi que nous fassions, il se produira fatalement une socialisation des capitaux et des biens. Ainsi le marxisme ne se propose pas d'idéal à atteindre : il constate, et attend. La question ne se pose donc pas d'opposer l'idéal du marxisme à l'idéal du socialisme d'État.

M. *Boutroux*. — La méthode adoptée par l'auteur n'est pas à l'abri de tout reproche. M. Andler a renoncé à la méthode biographique, pensant avec raison que les hommes importent moins que les idées. Mais il s'est arrêté en chemin : à propos de chaque point nouveau, il énumère les doctrines de Savigny, de Gans, de Hegel, de Thünen, etc., en leur laissant leur individualité. Il eût été plus logique d'envisager uniquement les idées nécessaires, et de laisser là les noms propres. En étudiant des doctrines trop particulières, M. Andler ne peut souvent les relier que par des transitions de rhétorique.

M. *Andler* s'est cru le droit de dissocier les systèmes pour séparer les divers éléments qui valent par eux-mêmes; mais il n'a pas cru possible d'enlever à ces doctrines particulières toute nuance personnelle, sans risquer de substituer le roman philosophique à l'histoire.

M. *Boutroux*. — Il est singulier que dans ce livre sur les *origines* du socialisme d'État en Allemagne, ce qui manque le plus c'est l'indication des origines véritables. De temps en temps, M. Andler affirme que les idées du socialisme allemand viennent de France, et il a encore insisté sur ce point dans son exposition orale : or il a laissé presque entièrement dans l'ombre ces origines françaises du socialisme d'État. De même il fallait tenir compte de l'influence de penseurs anglais comme Ricardo et Smith. En Allemagne même, des théories que M. Andler attribue à Savigny par exemple sont de Kant, dont il ne dit rien.

M. *Andler* estime que sa délimitation chronologique n'est nullement arbitraire, car ce qu'il a analysé, c'est en somme uniquement la pensée de Rodbertus. Les litiges des doctrines mêmes qu'il envisage, c'est dans l'esprit de Rodbertus qu'ils se sont produits. Il a donc eu à chercher quels sont les auteurs qui ont agi nettement et directement sur lui, et à laisser de côté tous les autres. Or les influences françaises, par exemple, n'ont agi sur lui que par l'intermédiaire des Allemands : de même, selon toutes vraisemblances, pour Kant.

M. *Boutroux*. — Alors le titre du livre est inexact.

M. *Andler*. — Non, s'il est vrai que le socialisme d'État, dans toute sa complexité, soit représenté par Rodbertus.

M. *Boutroux*. — Un des résultats intéressants de cette étude, c'est la place qu'elle attribue à Lassalle parmi les socialistes d'État. En Allemagne, M. Boutroux l'a vu placer entre Louis Blanc et Karl Marx, comme socialiste révolutionnaire, et l'opinion générale est qu'il n'est pas précisément un socialiste d'État. Or, M. Andler paraît bien démontrer qu'il l'est. Cependant, même dans son livre, certains passages en feraient douter : Lassalle, qui admet les révolutions, déclare qu'elles se font toutes seules; il admet que la société est différente de l'État, etc.

M. *Andler*. — 1° Au point de vue politique, Lassalle a orienté son parti, à l'origine purement démocratique, dans le sens du monarchisme et il en est venu à faire

alliance avec Bismarck. 2° Au point de vue économique, il n'y a pas un point de la doctrine de Lassalle qui ne soit plus près de celle de Rodbertus que de celle de Marx. C'est cela surtout que M. Andler croit avoir solidement établi, bien qu'il soit le premier peut-être à l'avoir tenté. 3° Au point de vue juridique, Lassalle fait une discussion incessante du système de Savigny, et sa doctrine est en quelque sorte une position juridique de la possibilité d'une révolution. Sur ce point, il est encore du côté de Rodbertus. D'ailleurs, l'exposé que les marxistes font du système de Lassalle n'est qu'une perpétuelle contradiction.

M. *Boutroux*. — M. Andler donne du socialisme une définition qui le rapproche de l'individualisme : on peut se demander s'il est arrivé sur ce point à une netteté parfaite. Sans doute, le socialisme est en un sens rigoureusement individualiste : il n'a rien de commun avec les doctrines antiques qui subordonnaient l'individu à l'État; il recherche le bonheur des individus. Il n'en reste pas moins que le socialisme s'oppose à ce que l'on entend communément par l'individualisme, si l'on considère non plus la fin, mais les moyens. L'individualisme ou le libéralisme veut que cette fin de la société soit réalisée par l'action des individus : le socialisme n'attend de cette action que l'écrasement de l'individu, et fait appel au contraire à l'action de l'État. Le socialisme n'est donc individualiste que quant aux fins. M. Andler en convient d'ailleurs : mais peut-être aurait-il dû marquer ce point plus nettement. En tout cas, s'il en est ainsi, dans quelle mesure avait-il le droit, voulant montrer la genèse des idées de Rodbertus, de parler de Hegel et de Savigny? Ces philosophes ne sont individualistes ni quant aux moyens, ni (ce qui d'ailleurs seul importe) quant aux fins. M. Andler combat l'assimilation qu'on fait quelquefois de l'État selon l'hégélianisme et de la cité antique, et peut-être n'a-t-il pas entièrement tort. Néanmoins, chez Hegel, les individus n'existent pas par eux-mêmes; l'État est la vraie réalité, il est l'esprit divin lui-même et l'individu doit être sacrifié, s'il le faut, au bien de l'État. La doctrine de Savigny n'est pas plus individualiste : « Une même âme, dit-il, habite dans les hommes qui vivent ensemble ». Des marques d'individualisme (quant aux fins, bien entendu) apparaissent déjà chez Lassalle. Enfin Rodbertus est pleinement individualiste. Mais alors sa doctrine peut bien s'être développée *à propos* des doctrines de Hegel et de Savigny, elle n'en *procède* assurément pas. M. Boutroux se demande si cette tendance individualiste n'aurait pas plutôt sa source dans l'influence française.

M. *Andler* ne conteste nullement qu'on trouve chez Hegel une entité de l'État : mais l'État est conçu par lui comme l'identité de l'individu et de la collectivité. Hegel n'est pas égalitaire : cela n'empêche pas qu'il soit individualiste. L'évolution après lui se fera dans un sens égalitaire. D'ailleurs l'entité de l'État se retrouve chez Lassalle et même chez Rodbertus.

M. *Boutroux*. — M. Andler distingue, dans le socialisme et dans toute doctrine sociale, entre ce qui est affaire de sentiment et affaire de science. Il dit excellemment que le fait de poursuivre telle ou telle fin est affaire de sentiment, non de raisonnement. On veut le bonheur des individus, ou on ne le veut pas : on ne *prouve* pas qu'il faille le vouloir. Seulement, M. Andler dit ensuite que, cette fin une fois admise, les moyens sont affaire de science, et qu'on peut démontrer scientifiquement que certaines institutions adoptées ont certaines conséquences, comme la misère ou comme le bonheur. C'est une affirmation bien étrange, si l'on considère que ceux qui mettront en pratique ces institutions, ce sont des hommes. Peut-on prévoir mécaniquement, par exemple, les résultats de l'éducation, dont certains des auteurs étudiés par M. Andler attendent presque tout? Et ne faut-il pas dire que le choix des moyens eux-mêmes n'est pas uniquement affaire de science?

M. *Andler* prend un exemple précis pour faire entendre ce qu'il a voulu dire en parlant d'institutions amenant nécessairement la misère. Il s'est produit au cours de ce siècle une assimilation du revenu de la terre à un revenu capitalisé. Or, on peut dire qu'une institution de cette sorte une fois adoptée donnera nécessairement comme résultat la ruine de l'agriculture, quels que soient d'ailleurs les hommes, parce qu'on a identifié là deux choses non identifiables.

M. *Boutroux* fait remarquer que M. Andler fait appel ici à l'expérience, et en effet, en pareille matière, il n'y a que l'expérience qui compte : mais il ne s'agit plus là de science *a priori*.

M. Boutroux aborde la doctrine socialiste elle-même. Quand il examine les formules du socialisme : liberté, égalité dans la justice, etc., il n'en voit qu'une qui caractérise vraiment cette doctrine : c'est l'égalité. Le socialisme veut réaliser l'égalité universelle, et cela en rendant à chacun à proportion de son effort : c'est en somme la formule saint-simonienne. Or on ne voit pas, philosophiquement parlant, de différence entre cette doctrine et celle

qui admet qu'on puisse posséder la terre. Le socialisme suppose qu'on peut évaluer ce qui est individuel dans mon travail. Mais je suis composé moi-même de deux éléments aussi différents que le sont dans un champ le sol et la façon, à savoir : ce qui me vient des autres, et ce qui est proprement moi; et il m'est impossible de démêler ce qui dans moi est proprement *mon* action, *mon* travail, et ce qui est l'humanité agissant en moi. De sorte que cette doctrine égalitaire à laquelle on aboutit ne diffère en aucune façon, dans son principe, de celle que M. Andler a combattue, et je n'ai pas plus le droit de dire : mon travail est à moi, que : ce sol est à moi. La répartition basée sur le travail ne se justifie pas plus philosophiquement que la possession du sol. Si donc l'on peut préférer l'une des deux doctrines, ce n'est pas pour des raisons d'ordre philosophique, mais uniquement pour des raisons sentimentales. Et l'on peut se demander, à ce point de vue, si le sentiment égalitaire, base du socialisme, doit avoir la valeur privilégiée que lui attribue cette doctrine. En y réfléchissant, on conviendrait peut-être que ce n'est qu'un sentiment de second ordre, s'il est vrai que ce qu'il y a de meilleur dans chaque homme, ce n'est pas ce qui l'isole des autres en faisant de lui un individu, une *unité* sociale, mais au contraire ce qui l'en rapproche et l'unit avec eux dans une âme commune, et que la patrie, l'art, la science sont des notions supérieures à celle de l'intérêt de l'individu.

M. *Andler*. — Mais pourquoi vouloir, puisqu'une répartition doit tout de même être faite, qu'elle profite uniquement à quelques-uns? Il faut bien un critérium, et nul ne semble plus naturel et plus simple que le travail produit. — Quant à la préférence à donner à l'idéal socialiste, c'est évidemment affaire de sentiment. Néanmoins, dire que le désir de l'égalité est un sentiment de second ordre, c'est une affirmation très grave, et il faut bien voir tout ce qu'elle contient. Le socialisme pose le problème d'une manière très concrète et très simple. Dans toute chose produite, il y a deux choses : du sol, et du travail humain, un agent comme le capital n'étant qu'une substance extraite du sol et informée par le travail. Le sol, c'est la possibilité de vivre; le travail, c'est ce que fait l'homme pour en tirer parti. Remarquons alors que ne pas vouloir de l'égalité, c'est dire que, lorsque vous avez produit un objet, vous voulez qu'un autre emploie moins de sol et produise plus de travail. Qu'est-ce à dire, sinon que vous retirez à des hommes des possibilités de vivre et que vous exigez d'eux un surcroît de travail? Si l'on pense à cela, peut-être hésitera-t-on davantage à rejeter au second rang l'idée d'égalité.

M. *Espinas*, après avoir loué la force de pensée de M. Andler, rappelle qu'il a lui-même défini le socialisme par l'individualisme et reconnu les tendances socialistes de la Révolution. — Pour la méthode, il ne saurait admettre, pas plus que M. Boutroux, ce mélange perpétuel de l'histoire et de la théorie qui fait de cet ouvrage en apparence historique un ouvrage ultra-dogmatique : mais, au contraire de M. Boutroux, il aurait préféré que M. Andler optât pour l'histoire.

M. *Andler* ne croit pas que ce mélange de l'histoire et de la théorie puisse jamais créer de confusion : l'appréciation dogmatique des systèmes reste toujours distincte de leur exposé historique, et, si M. Andler n'a pas cru pouvoir se dispenser d'apprécier, c'est qu'il a eu, devant ces systèmes, le sentiment que c'étaient des choses vivantes. — D'ailleurs il serait assez disposé à tirer de l'opposition même des critiques qu'on lui adresse un argument en faveur de la méthode qu'il a adoptée.

M. *Espinas* demande quelques éclaircissements sur la conception du droit à laquelle s'arrête l'auteur. Tantôt il paraît le déduire de principes posés; tantôt il dit que c'est par le cœur ou le sentiment qu'on l'atteint.

M. *Andler*. — Dans son fond, le droit est un sentiment : c'est pour combiner les moyens destinés à le réaliser que la déduction doit intervenir.

M. *Espinas*. — Le droit c'est un faisceau de tendances latentes dans un milieu social. Dès lors, il est bien difficile qu'il ne trouve pas sa réalisation, et inversement, s'il ne prend pas corps, il n'est pas le droit. Or c'est ce que nie M. Andler.

M. *Andler* trouve que c'est une inexactitude que de dire que le droit se donne nécessairement un corps. Les peuples chrétiens ont toujours eu une préoccupation de justice idéale : mais il n'en est pas ainsi chez les peuples orientaux, qui n'ont jamais conçu d'idéal de droit. Dans quelles conditions historiques le droit se produit-il? M. Andler ne le recherche pas; mais, au point de vue philosophique, il ne peut accorder que le droit soit posé par les faits. L'idéal prend progressivement des formes différentes, mais en restant toujours supérieur aux faits.

M. *Espinas*. — M. Andler est artificialiste. Il n'admet point que le corps social ait une structure propre, soit un organisme : il est ce qu'on le fait. Mais si

l'État n'est rien de réel, comment pourra-t-on lui confier le soin de réorganiser la société?

M. *Andler.* — On a beau être individualiste, de cela il ne résulte point qu'on s'imagine qu'on puisse faire des individus tout ce qu'on veut : car par leur passé ils offrent une résistance impossible à négliger. M. Andler n'admet donc point sans réserves l'artificialisme qu'on lui prête. Il n'admet pas davantage que l'État ne soit rien, s'il n'est pas une entité. Un gouvernement est quelque chose de très concret : c'est une administration policière. Comment peut-il agir? Parce que la société est, sinon un contrat social, du moins un *quasi-contrat* social. Le contrat, voilà une chose que les individus se donnent, qui est en dehors d'eux et qui s'impose à eux.

M. *Espinas.* — Pas plus qu'il ne veut des lois naturelles, M. Andler ne veut de contrainte. Il conçoit un état de société où l'on n'agirait que volontairement. Mais le contrat, base de cet état social, n'est pas nécessairement une chose libre: le contraire serait plutôt vrai.

M. *Andler.* — C'est là en effet l'image du contrat tel qu'il existe actuellement. Mais c'est précisément pour faire disparaître ces formes du contrat, qui s'imposent par exemple au travailleur dans ses rapports avec le patron, que l'idée socialiste est née. En admettant que tout contrat soit exploitation, l'idéal socialiste voudrait que l'exploitation fût égale de part et d'autre.

M. *Espinas.* — M. Andler condamne la propriété rentable, pour la raison que ce sont la société antérieure et les conditions actuelles de la société qui la font ce qu'elle est, et non l'individu. Mais c'est toujours par l'intermédiaire de l'individu que ce travail des générations passées sert aux générations présentes. Et, quoi qu'on fasse, on ne peut rendre le bénéfice aux vrais producteurs, qui sont des hommes passés.

M. *Andler.* — Mais est-il naturel que certains hommes bénéficient seuls de ce qu'ils n'ont point créé? Puisque la société passée tout entière a collaboré aux richesses actuelles, sa légitime héritière est la société d'aujourd'hui tout entière et non quelques privilégiés.

M. *Denys*, qui est historien, se demande si M. Andler s'est suffisamment replacé dans les conditions historiques dans lesquelles s'est produit le système de Rodbertus. Rodbertus n'a écrit que pour une organisation sociale déterminée, pour des paysans, chez qui les moyens d'échange sont très faibles et le travail est tout. Cette simple considération éclaire les idées de Rodbertus d'un jour nouveau, et montre le danger qu'il y aurait à en étendre indéfiniment la portée.

M. *Andler* reconnaît que Rodbertus est très fortement agrarien : il est même le vrai fondateur du parti. Mais, en dehors de son idée d'une banque foncière, tous ses projets sont d'ordre industriel. Il a, contrairement à Thünen par exemple, abordé le problème social dans toute sa complexité. — M. Andler est loin de croire, d'ailleurs, qu'on puisse appliquer telles quelles les idées de Rodbertus : il faut les compléter sur plus d'un point, et c'est à quoi s'occupent précisément les théoriciens socialistes contemporains.

M. *Michel* loue M. Andler d'avoir montré que les origines du socialisme d'État sont en France. — D'ailleurs M. Andler n'a pas voulu seulement montrer ce qu'ont été les théories de Gans, de Lassalle, de Rodbertus : il a voulu établir aussi ce qu'on en peut retenir, et faire œuvre dogmatique, en allant plus loin que ses devanciers. Sa pensée dépasse visiblement le rodbertisme : et de là résulte qu'il n'a pas assez nettement distingué entre le socialisme en général et le socialisme d'État, et qu'il est assez difficile de critiquer le socialisme d'État à travers son livre. M. Michel ne veut signaler que deux points : p. 476, M. Andler déclare que l'expropriation sera graduelle, et en note il indique qu'on pourra procéder sans *aucune* expropriation. On dirait ainsi que sa pensée a évolué entre le moment où il écrivait sa conclusion et le moment où la note a été ajoutée. — Mais la plus grave critique qu'on puisse adresser au socialisme, c'est M. Andler lui-même qui l'a formulée. Il écrit dans sa conclusion, p. 477 : « Les sociétés décideront elles-mêmes du degré de civilisation intellectuelle ou matérielle qu'elles voudront se donner, par l'évaluation grande ou petite qu'elles feront des choses de l'esprit ou des produits économiques ». Et il ajoute : « Mais il se peut que dans la délibération à ce sujet on ne puisse jamais s'entendre, et que les majorités oppriment une élite ». Ainsi, si l'on se demande ce que deviendraient, dans cet individualisme absolu qu'est le socialisme, les choses collectives comme l'art, la science ou la civilisation, le socialisme lui-même nous répond que tout cela serait à la merci des volontés de la majorité. On peut trouver la perspective peu rassurante.

La Faculté déclare M. Andler digne du grade de docteur ès lettres avec la mention *très honorable.*

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE NOVEMBRE 1897)

LIVRES NOUVEAUX

La Société et la Morale. *Notes et aperçus*, par Henri F. Secrétan. 1 vol. in-18 de 401 p., Paris, Alcan, 1897. — **La volonté de vivre**, par Victor Charbonnel, 1 vol. in-18 de 311 p. Paris, Colin, 1897. — A ces deux ouvrages qui paraissent à la même heure il faut demander, non pas un système philosophique, mais un document sur l'âme de l'auteur et sur l'état de la pensée contemporaine, qui donne lieu à une comparaison singulièrement instructive.

M. Henri F. Secrétan, de Lausanne, nous livre « des réflexions écrites au jour le jour, dans les moments de loisir que peut laisser une activité pratique ». Ces réflexions s'ouvrent par une étude sur la formation du milieu social, en opposition avec la conception fournie par la théologie : la religion impose le sacrifice et aboutit au pessimisme, l'humanité s'est développée au contraire par la volonté de vivre qui s'est fortifiée en liant plus étroitement les membres du groupe social; la métaphysique qui cherche le principe de la vie, la raison d'être supérieure qui fonde l'unité de l'univers ou tout au moins de l'humanité, échoue; mais la tolérance, qui est la conséquence nécessaire de cet échec, laisse la place libre à l'expansion des désirs les plus nobles de l'homme, à la morale qui est « l'épanouissement de la vie de tous et de chacun, un effort vers le maximum de vie, assuré par l'harmonie des individus... » et qui « révèle le fond optimiste de l'humanité ». Ce positivisme moral s'achève dans une revue des différentes questions sociales où M. Henri F. Secrétan donne une adhésion réfléchie aux doctrines qui constituent le fond du socialisme d'État et qui semblent trouver en Suisse un de leurs meilleurs champs d'application.

M. Victor Charbonnel, sorti du catholicisme, raconte sa conversion à l' « Évangélisme moral » de Tolstoï, à la « Vie intérieure ». Il a un souci de bien écrire, qui gêne, s'il ne la paralyse, son intention de moraliste. Il y a trop de littérature dans le cas de M. Charbonnel, et, en quelque estime que l'on tienne et son talent et sa sincérité, on ne saurait attendre que ses exhortations à la fermeté du caractère ou sa « Prière au Dieu inconnu » aient grande prise sur les âmes et grande efficacité. On a peur que le brillant écrivain ne recommence, sous une forme légèrement renouvelée, l'aventure de Renan et de M. de Vogüé.

Mais assurément c'est un spectacle digne d'attention que de voir ces esprits, assez vigoureux pour dépouiller la lettre des dogmes morts, conduits l'un par l'éducation protestante à un positivisme pratique, l'autre par l'éducation catholique à un mysticisme inquiet, tous les deux détournés de la réflexion philosophique.

Essai critique sur l'Esthétique de Kant, par Victor Basch, docteur ès lettres, chargé de cours à la Faculté des Lettres de Rennes. 1 vol. in-8 de xix-623 p., Paris, Alcan, 1897. — L'auteur nous confie que sa qualité d'*auditif* l'oblige à dicter tout travail un peu long. Peut-être cette « composition dans le temps » explique-t-elle la dispersion de l'ouvrage, les répétitions fréquentes, la complaisance excessive des développements. On tirerait au besoin de ce volume un manuel d'esthétique, un cours de psychologie au courant des découvertes les plus récentes, enfin une exposition presque complète de la théorie kantienne de la connaissance. Cette abondance de sûres informations fait que, sur le sujet même, aucun problème, aucun texte important, aucune interprétation n'est oubliée. Mais l'accessoire étouffe l'essentiel; si pénétrante que soit la critique, ce n'est pas sans un long effort que le lecteur en dégage les résultats.

Au début, la condamnation de l'*impérativisme* kantien ne devrait pas être étendue, sans examen suffisant, à la théorie de la science, d'où cet impérativisme tire sa raison d'être et sa justification; il suffisait de montrer que dans l'esthétique la même méthode ne trouve plus aucun appui. Mais l'auteur est entraîné, par son empirisme éclectique, à méconnaître le point de vue criticiste au moment où il vient de le bien définir. — L'examen des deux espèces du jugement réfléchissant montre avec profondeur comment la critique du jugement complète et couronne ce système des deux premières critiques. Mais pourquoi l'auteur a-t-il fait, des différents caractères du sentiment esthétique, autant de définitions entre lesquelles Kant aurait hésité? Il y pouvait marquer les divers stades d'une même définition, et cela sans trahir Kant, sans sortir même de cette *critique immanente* sur laquelle la *critique transcendante* de la doctrine nous semble empiéter trop souvent. — Où l'étude de M. Basch devient serrée et convaincante, c'est quand il suit les étapes par où Kant, pour expliquer — après le sentiment, — le jugement, l'Idéal et surtout le génie, passe peu à peu, malgré lui, de l'analyse subjective du goût à la théorie objective ou plutôt métaphysique du Beau; — du sentimentalisme au formalisme, et du formalisme au symbolisme moral.

Je pense, donc je suis, *introduction à la méthode cartésienne*, par C. Paul Viallet, 1 vol in-18 de 138 p. Paris, Alcan, 1897. — Après une introduction, sur « le tempérament de Descartes », ses « dispositions naturelles », ses « dispositions acquises », l'auteur étudie successivement (chap I) le doute cartésien qui aboutit au *Cogito*; (chap. II) les principales critiques adressées au *Cogito*, fort bien classées, et cherche enfin (chap. III) à interpréter le *Cogito*, non sans formuler quelques réserves critiques en terminant. Suivent quelques remarques sur le *Cogito* avant Descartes. M. Viallet a bien vu que le *Cogito ergo sum* n'était pas la conclusion d'un syllogisme; peut-être n'a-t-il pas aussi heureusement défini le vrai caractère de l'intuition immédiate qui le constitue. Ce n'est pas, comme il semble parfois pencher à le croire, une intuition psychologique, un fait de conscience (p. 89); auquel cas son objection de la p. 106 serait fondée, et il faudrait un raisonnement discursif pour passer d'une intuition subjective à la certitude d'une existence objective. Mais il s'agit d'une intuition au sens *géométrique* où Descartes entend le mot. Le *Cogito ergo sum* est un postulat, à dire vrai, analogue aux postulats de la ligne droite et des parallèles. Un univers où la ligne droite ne serait pas le plus court chemin d'un point à un autre, un univers non-euclidien, seraient des univers imaginaires, sur lesquels notre pensée géométrique n'aurait pas prise. Un univers où l'être serait séparé de la pensée serait de même un univers étranger, insaisissable à la pensée philosophique, et le *Cogito*, ainsi interprété, se présente comme la condition même de possibilité de toute philosophie spéculative. — M. C. Paul Viallet devra se défier d'une psychologie parfois enfantine (p. 27 : le doute méthodique nécessite une énergie extrême. On a fait de la volonté la faculté maîtresse du XVIIe siècle. Descartes ne peut que justifier cette opinion... p. 131 : Descartes « sceptique et désespéré » au temps où il était « le jeune lieutenant du prince de Nassau »). Mais c'est en somme ici (et l'auteur dans la préface prétend n'avoir pas visé à donner autre chose) un méthodique et consciencieux « travail d'étudiant ».

Le Suicide, *étude de sociologie*, par Émile Durkheim, professeur de sociologie à la Faculté des lettres de l'Université de Bordeaux, 1 vol. in-8°, de XII-462 p. Paris, Alcan 1897. Voici un travail qui, connu plus tôt, eût probablement épargné aux lecteurs des *Règles de la méthode sociologique* des méprises regrettables, et à M. Durkheim comme à ses critiques, les conséquences d'une discussion commencée surtout par des malentendus : en somme les intentions d'un auteur importent moins que les résultats obtenus, et ce qu'il dit et veut faire moins que ce qu'il fait en réalité. — On pourrait, dans le présent livre, distinguer trois parts : faits, interprétation de l'auteur, polémique. De la polémique relèvent, semble-t-il, les critiques générales, parfois assez vives, de certains sociologues contemporains, notamment de M. Tarde, introduites par occasion dans l'étude d'un sujet déterminé, et aussi cette défense, à nouveau reprise, de certaines formules très attaquées des règles de la méthode (« considérer les phénomènes sociaux comme des choses », « les forces sociales comme des réalités » etc.).

Quant au sujet proprement dit, la thèse maîtresse était avant tout de montrer qu'en dépit des apparences individuelles et contingentes, le suicide est un phénomène social régi par des lois déterminables. La constance ou au moins la continuité de variation du nombre des suicides, le taux du suicide différant avec les diverses collectivités, avec les États, les régions par exemple, et variant autre-

ment entre elles que le taux de la mortalité, en sont l'indice fondamental. — Mais cet indice ne suffit pas : il faut montrer en détail qu'aucun des facteurs extra-sociaux invoqués pour expliquer le suicide ne rendent compte du phénomène complètement ni de sa régularité relative. Le premier livre est donc consacré à établir cette insuffisance d'explication pour les facteurs psychologiques individuels soit pathologiques (folie, monomanie, dégénérescence, alcoolisme), soit normaux (race, hérédité), pour les facteurs physiques (climat, température, les variations du taux des suicides suivant les saisons et suivant les heures de la journée ont pour cause immédiate les variations de la vie sociale correspondant elles-mêmes aux saisons et aux heures), enfin pour l'imitation. — On se propose alors, une classification morphologique étant dès l'abord impossible, de tenter une classification par les causes, par les causes sociales : on étudiera à cet effet comment varie le taux du suicide par rapport à divers concomitants sociaux, la religion, la famille, la société politique. Une loi générale rend compte des variations observées : le taux du suicide varie en raison inverse de l'intégration sociale. Ce type de suicide est donc une émancipation de l'individu hors du lieu social, un excès d'individuation : c'est le type *égoïste*. — A l'opposé, un minimum d'individuation est la cause d'un autre type de suicide : suicide souvent obligatoire dans les sociétés inférieures des veuves, des vieillards, des clients à la mort de leurs chefs, etc.; dans les sociétés européennes un genre de suicide y correspond, le suicide dans les armées ou suicide militaire. Ce second type s'appellera le type *altruiste*. — Enfin le suicide provient encore d'un état de dérèglement social, dérèglement de la société économique (crises économiques, même les crises de prospérité), dérèglement de l'association familiale (divorce) : ce type est le type *anomique*. — En combinant et nuançant ces types suivant les formes individuelles, on obtient une classification étiologique et morphologique à la fois des types sociaux du suicide. — La connaissance des causes permet d'aborder en terminant le problème pratique, si l'on considère, selon des raisons données, que le taux actuel du suicide dans les sociétés européennes est anormal : le seul remède complet est d'intégrer à nouveau l'individu dans la société (entre les différents modes de groupement, développement et renforcement du groupement professionnel).

Telle est, sommairement retracée, selon M. Durkheim, l'interprétation scientifique des faits. Mais ce qu'il y a de particulièrement excellent dans son œuvre est qu'il nous fait sans cesse et directement juges de la valeur de cette interprétation, en nous présentant, séparément et aussi complètement que possible, les faits mêmes qui en sont l'objet. Les résultats statistiques, établis souvent au prix de longues et patientes recherches, les combinaisons, calculs, pourcentages auxquels ils ont donné lieu sont reproduits avec une entière honnêteté scientifique. On n'aura guère à chercher que dans le livre même de quoi le critiquer : étendue de la base d'information, importance des variations, etc. — Ce souci de l'information précise et de la documentation scrupuleuse est encore assez rare parmi les sociologues pour que cela constitue peut-être le grand mérite de l'œuvre de M. Durkheim, véritablement œuvre de science méthodique et consciencieuse.

La Viriculture. *Ralentissement du mouvement de la population. Dégénérescence. Causes et remèdes*, par G. de Molinari, correspondant de l'Institut, rédacteur en chef du *Journal des Économistes*, 1 vol. in-18 de 253 p., Paris, Guillaumin, 1897. — On connaît les convictions auxquelles M. de Molinari est resté fidèle à travers une production littéraire de plus de cinquante années : 1° la catégorie d'économie est la plus importante des catégories humaines; 2° la solution des problèmes sociaux est dans la liberté. M. de Molinari applique ses principes immuables à la question de la dépopulation dans un livre au titre « engageant et hardi », la *Viriculture*. Tout en reconnaissant que la nouvelle science est « plus importante, à coup sûr, que celle de l'élevage de bétail », M. de Molinari ne croit pas impossible de la faire rentrer dans les cadres fournis par l'économie politique : la connaissance plus exacte du marché du travail permettra d'équilibrer l'offre et la demande des hommes, par un calcul plus rationnel des dépenses et des profits de leur « élève ». Il admet pourtant que, dans l'effort pour améliorer la qualité de la population ou pour combattre la prostitution, la nouvelle science soit aidée « par des progrès moraux qui fassent considérer à l'homme comme une action honteuse et avilissante la poursuite d'une dot et l'exploitation d'une femme ». Mais cet appel à la morale ne semble être qu'une nécessité provisoire, due à la complexité et au retard de la science. Suivant la curieuse interprétation qu'il donne de l'histoire universelle avec cette tranquil-

lité dans le paradoxe qui est l'apanage de l'orthodoxie libérale, l'ensemble des idées morales et religieuses est, dans tout état social, subordonné aux nécessités économiques; et c'est pourquoi, pour avoir systématiquement rétréci la notion de l'humanité, M. de Molinari ignorera toujours la véritable valeur et la véritable portée de la science qu'il aura eu la gloire de baptiser.

L'avenir de la race blanche, *critique du pessimisme contemporain*. par J. Novicow, 1 vol. in-18, de 184 p. Paris, Alcan, 1897. — Répondant à des articles de M. Faguet, de Mme Arvède Barine et autres, sur le péril jaune, sur la future subordination de la race blanche, sur la fin prochaine de la civilisation européenne, etc., M. Novicow reste à leur niveau : son livre est encore du journalisme qui a le tort, sans doute, de croire être de la science, mais dont les arguments, cette prétention à part, valent bien en somme ceux des adversaires combattus. Il serait difficile, à vrai dire, de traiter scientifiquement de pareilles questions posées en termes aussi généraux. Les faits probants et connus avec certitude font défaut : sur le taux de natalité des Chinois, par exemple, facteur essentiel du problème, on ne possède pas de documents sérieux suffisants, on n'a que des affirmations contradictoires : et ainsi du reste. Il ne reste possible que des inductions injustifiées, des hypothèses toutes gratuites, ou des comparaisons qui ne sont pas des raisons. M. Novicow a beau jeu de relever chez ses adversaires des vices de raisonnement (généralisations hâtives, faits relatifs et probablement transitoires considérés comme des lois absolues et définitives), une information scientifique insuffisante (la notion de race prise sans critique et sans réserve), des préjugés sentimentaux sans fondement (idée d'une supériorité naturelle de telle race sur telle autre, tristesse à penser que l'Europe ne sera pas indéfiniment le centre de la civilisation, etc.). Faut-il, avec l'auteur, élargir cette question déjà trop vague, et faire le procès de ce qu'il appelle le pessimisme contemporain, crainte du triomphe du socialisme et le reste? Y gagnera-t-on autre chose qu'un peu plus de confusion?

Le socialisme en Angleterre, par Albert Métin, 1 vol. de 309 p., in-8°, Paris, Alcan, 1897. — A vrai dire M. Métin avait pour modèle la brillante esquisse de M. Sidney Webb, *Socialism in England*. Mais le livre de M. Webb se trouve singulièrement complété par ce petit livre français, solide et dense. Le dessein de présenter ensemble et pourtant avec netteté l'histoire des *doctrines* et celle des *organisations* offrait de graves difficultés. M. Métin s'en tire en distinguant diverses directions doctrinales, qu'il suit séparément depuis leur origine jusqu'à leur aboutissement contemporain.

Ainsi du premier socialisme anglais, de celui d'Owen, il reste une forme très modifiée, mais vivante, le mouvement coopératif. La propagande de Carlyle a laissé derrière elle tout un mouvement *d'art social* que représentent les élèves de Ruskin et de Morris. Les prédications de Maurice et de Kingsley survivent dans les organisations socialistes chrétiennes de Stewart Headlam, de Scot Holland et de John Trevor.

Mais les influences les plus fortes sont, au dire de M. Métin : 1° celle des *nationalisateurs du sol* issus de Henry George et de Russel Wallace; 2° celle du *marxisme*, représenté par la *Social Democratic Federation* de Hyndman; 3° celle du nouveau radicalisme socialiste et scientifique de la *Fabian Society*. En cela M. Métin se montre encore une fois d'accord avec M. Sidney Webb, à cela près que M. Sidney Webb s'est toujours refusé avec modestie à définir le rôle en réalité considérable de la propagande fabienne dont il est l'âme.

La teneur des doctrines ne pouvait guère être appréciée dans un livre qui est tout d'histoire. M. Métin se borne au plus lucide et au plus compétent exposé. Disons pourtant qu'il semble brouillé avec le très ingrat mais très important problème de la *valeur*. Sans quoi il n'aurait pas écrit (p. 190) que, selon Marx, « le capital ne donne pas à l'ouvrier *toute la valeur* de son labeur », puisque cet théorie de la « valeur du labeur » a été combattue par Marx toute sa vie. Il est aussi incorrect de dire (p. 215) que « dans l'explication de la *valeur* les Fabiens font intervenir le fait de la *rente* ». Car sans doute l'étude de la rente est la pierre angulaire du collectivisme fabien. Mais si la rente modifie tous les *prix*, elle ne touche pas à la proportion entre l'effort nécessaire de la production et la limite de l'utilité du produit, proportion qui seule forme le problème fabien de la valeur.

Le développement mental chez l'enfant et dans la race, par James Mark Baldwin, professeur de psychologie à l'Université de Princeton, trad. de l'anglais par M. Nourry, et précédé d'une préface par M. Léon Marillier, 1 vol. in-8 de xiv-464 p., Paris, Alcan, 1897. — Nous n'avons pas à revenir sur cet important ouvrage qui a déjà été, dans cette *Revue* (septembre 1896), l'objet d'une étude

approfondie. Il était digne à tous égards d'être traduit. Deux chapitres, dans l'édition française, sont nouveaux. Dans le premier (pp. 178-187), l'auteur se propose de suppléer à l'insuffisance du principe darwinien de la sélection organique et du principe lamarckien de l'hérédité par un principe nouveau, celui de la sélection organique, en vertu duquel des accommodations au milieu peuvent se produire chez les enfants, qui, sans s'hériter directement, influencent l'hérédité indirectement, en soustrayant les variations congénitales des animaux modifiés à l'action destructive de la sélection naturelle. Dans le second (pp. 439-443), M. Baldwin définit l'intelligence comme étant, dans l'humanité, une accommodation de ce genre : 1° l'intelligence, en multipliant presque indéfiniment le nombre des adaptations personnelles, supprime presque l'influence de la sélection naturelle : 2° par le développement des sentiments moraux et religieux, elle substitue à l' « hérédité physique » (transmission des instincts par la génération) « l'hérédité sociale » (transmission de la culture par l'éducation).

Les criminels dans l'art et la littérature, par Enrico Ferri, professeur à l'Université de Rome et à l'Université nouvelle de Bruxelles, député au parlement italien, par Eugène Laurent, 1 vol. in-18, de 180 pp. Paris, Alcan, 1897. — Ce livre, issu d'une conférence plusieurs fois répétée, destinée sans doute à intéresser et distraire un public mondain plutôt qu'à instruire un auditoire technique, s'en ressent. C'est une causerie, pleine de digressions, qui n'est pas désagréable à suivre, curieuse par endroits, mais sans plus grande portée scientifique. L'auteur recherche, dans l'art et surtout dans la littérature des divers temps et des divers pays, si les criminels dépeints, décrits ou représentés, sont ou non conformes aux types criminels déterminés par les criminalistes modernes, notamment par M. Ferri lui-même. L'intuition artistique aurait-elle parfois devancé et prévu la patiente observation scientifique? La question serait fort intéressante, si la détermination des prétendus types criminels (criminel-né, criminel-fou, criminel par habitude acquise, criminel par passion, criminel par occasion) devait être considérée comme rigoureusement scientifique; mais on sait toutes les réserves faites aujourd'hui sur ces travaux de la criminologie italienne. Cela même admis, une divergence serait possible, et légitime cependant, l'art ayant le droit de créer et le droit de s'attacher à l'exception, tandis que la science doit observer seulement, et doit étudier le général. Il reste une curieuse revue des grands criminels depuis les tragiques grecs jusqu'à Zola, Coppée, d'Annunzio, à travers Schiller, Sardou, Gaboriau, Victor Hugo, Ibsen, Tolstoï, Dostoïewsky. Beaucoup de détails sont à noter : certaines bizarreries par exemple, des personnages criminels de Shakespeare (Macbeth criminel-né, Hamlet criminel-fou, Othello criminel par passion) s'expliqueraient et se justifieraient entièrement par une observation exacte des vrais criminels, etc.

Geschichte der neueren deutschen Psychologie, von Max Dessoir, Zurich, völlig umgearbeitete Auflage. Erster Halbband. 1 vol. in-8 de 356 p., Berlin, Carl Duncker, 1897. — Contribution très savante à l'histoire de la psychologie. Le livre de M. Dessoir est un immense répertoire de faits, où cependant, grâce à une idée directrice très nette, le lecteur peut aisément se reconnaître. On peut rattacher, selon lui, la psychologie à la physique; ou à la métaphysique de la nature et des mœurs; ou enfin à la morale entendue comme la science ou l'art de la vie. La psychologie physiologique ou associationiste, la psychologie rationaliste ou déductive, la psychologie des caractères, telle que la font les moralistes, voilà les trois types de psychologie. M. Dessoir les retrouve dans la psychologie allemande, et en analyse les différentes formes, en même temps qu'il en étudie les divers représentants. Et il montre en même temps comment peu à peu se dégage de cette évolution l'idée de la psychologie positive moderne qui considère ces trois méthodes comme trois points de vue sur un même objet. Idée restée enveloppée jusqu'à nos jours, parce que la science n'apparaissait pas encore comme une méthode, mais comme une collection d'objets (pp. 28 et 244). L'évolution de la psychologie n'est pas seulement étudiée en elle-même; elle est rattachée à l'évolution générale de la philosophie et de la société. Le tableau de l'état intellectuel et social de l'Allemagne à l'époque de l'Aufklärung (p. 135 et sqq.) est à ce point de vue particulièrement intéressant. Il faut savoir gré à l'auteur d'avoir dans cette histoire insisté sur le rôle des littérateurs et des moralistes, — utile à rappeler dans un temps de superstition scientifique. La Rochefoucauld, par exemple, est cité comme un des précurseurs et des inspirateurs de la psychologie pratique représentée par Thomasius.

Le livre se compose de trois parties : une introduction sur l'histoire générale de la psychologie antérieure au XVIIIe siècle;

une seconde sur les commencements de la psychologie allemande; une troisième sur la psychologie empirique en Allemagne de 1750 à 1800. L'auteur consacre à Leibnitz, considéré comme le fondateurde la psychologie allemande, quelques pages très fortes qui font bien ressortir les deux directions de son génie : la direction abstraite, mathématique, la direction concrète, individualiste.

Il nous semble que l'auteur ose un peu trop vite conclure, de ce que les théories d'un philosophe sont antérieures et analogues à celles d'un autre, à une influence de l'un sur l'autre. On voudrait parfois sur ces questions plus de renseignements ou de preuves. Voir par exemple page 47, sur les antécédents de la psychologie pratique.

Une objection ou plutôt une question pour finir. M. Dessoir aime les littérateurs, les moralistes, et il y a lieu de l'en féliciter. Mais est-ce une raison pour leur chercher, ainsi qu'à Nietzsche, de lointains ancêtres dans la Renaissance? (V. p. 24 en note). Et surtout que signifie, à propos de Lamettrie et de son adversaire Luzak, le renvoi au Roman expérimental de M. Zola, (p. 114 et sqq, — p. 128, 2e note).

Nous avouons aussi regretter que M. Dessoir ait cru devoir abréger la bibliographie de la première édition. Quand il s'agit surtout d'auteurs peu lus, et dont les œuvres ne sont pas toujours à notre disposition, tous les renseignements sont les bienvenus.

Lotzes Stellung zum Occasionalismus, *die Bedeutung der occasionalistichen Theorie in Lotzes System*, von Dr Ernst Tuch. 1 vol. in-12 de v-48 p. Berlin, Mayer und Müller, 1897. — Lotze rejette la notion de la causalité transitive, et rejette également la notion herbartienne de la causalité. Sa thèse se rapproche de l'occasionalisme théologique du XVIIe siècle; elle en diffère en ce qu'elle en élimine précisément l'élément théologique. L'adoption de l'occasionalisme a permis à Lotze d'éviter tant le monisme matérialiste que tout idéalisme hâtif. Constatons que M. Tuch déclare usurpée la réputation, acquise par Geulinx depuis le travail d'E. Pfleiderer, d'être le « principal représentant » de la métaphysique occasionaliste. D'après M. Tuch, « cette doctrine occasionaliste de l'assistance permanente de Dieu, qui se présente « chez plusieurs représentants moins importants de l'occasionalisme » (Pfleiderer), est surtout attribuée au Hollandais Geulinx, *et cela cependant tout à fait à tort* » (p.13-14). Et M. Tuch cite deux fois le nom de Malebranche (pp. 11, 14).

An Essay on the Foundations of Geometry, par Bertrand Russell, 1 vol. in-8 de 201 p. Cambridge, University Press, 1897. — Ce livre contient toute une philosophie de la géométrie, fondée sur l'étude et la critique des géométries non-euclidiennes. Il commence par une courte mais substantielle *Histoire de la Métagéometrie*, divisée en trois périodes (synthétique, métrique, projective), où l'auteur fait ressortir les idées des principaux géomètres et les résultats essentiels de leurs travaux. Suit un *Examen critique de quelques philosophies géométriques antérieures*, où les théories de Kant, de Riemann, d'Helmholtz, d'Erdmann, de Lotze et de nos contemporains sont discutées avec beaucoup de justesse et de pénétration. Les conclusions de cette critique servent à préparer la partie constructive de l'ouvrage.

L'auteur distingue nettement la géométrie projective et la géométrie métrique, et détermine leurs axiomes en cherchant quelles sont les conditions nécessaires de l'expérience, et en particulier de la mesure. Il trouve ainsi les axiomes *a priori*, identiques au fond dans l'une et l'autre géométrie, qui sont : l'axiome des dimensions, l'axiome d'homogénéité (ou de libre mobilité) et l'axiome de la ligne droite (ou de la distance).

La distinction des espaces euclidien et non-euclidiens étant purement métrique, ces axiomes sont communs aux trois genres d'espaces; par suite, les axiomes propres à chaque espace, et qui distinguent la géométrie euclidienne des autres, sont empiriques. Remontant alors aux principes philosophiques de sa théorie de l'espace, M. Russell déduit les axiomes *a priori* des propriétés essentielles d'une *forme d'extériorité* en général, sans laquelle nous ne pourrions avoir l'expérience d'un ensemble de choses multiples en corrélation mutuelle; enfin il essaie de résoudre les antinomies fondamentales de la géométrie, en distinguant l'espace vide de l'ordre spatial, et en admettant une matière géométrique abstraite pour supporter les figures invariables et mobiles, et différencier les parties indiscernables de l'espace homogène. — Ce résumé succinct ne peut donner une idée de l'érudition scientifique de l'auteur, de la clarté et de la rigueur de ses raisonnements, de l'unité systématique de sa doctrine; mais peut-être fait-il pressentir l'importance et l'intérêt de cet ouvrage magistral, auquel nous consacrerons bientôt une étude critique.

Contributions to the Analysis of

the Sensations, by Dr Ernst Mach, 1 vol. in-18, Chicago, The Open Court Publishing Company, 1897. — Ce livre est une traduction et en même temps une réédition corrigée et augmentée des *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* du même auteur, parues en 1885. Il contient une série d'études sur la physiologie et la psychologie des sensations, toutes rattachées à un même principe philosophique.

Ce principe est exposé et discuté dans une langue très nette et très imagée, et avec une verve tout à fait entraînante. La philosophie de M. Mach a le charme qui est souvent celui de la philosophie des savants : un charme qui tient en partie à une ignorance ou — le mot serait plus juste pour M. Mach — à une indifférence parfaite pour les systèmes philosophiques. La pensée naît au contact des choses, concrète, directe, éclairée par des exemples multipliés. La doctrine de l'auteur pourrait sans doute être rattachée à la philosophie empirique anglaise, à la doctrine de Hume et de Stuart Mill en particulier. Il a subi, adolescent encore, l'influence de Kant, et plus récemment, celle du Dr Paul Carus, mais il est bien sûr que sa philosophie est née de ses recherches scientifiques. Et la lecture des philosophes, faite, semble-t-il, un peu hasard des circonstances, et sans grande méthode bibliographique ne lui a fourni que des *illustrations*.

Le système de M. Mach est une sorte de monisme phénoméniste. Les corps ne sont autre chose que des sensations présentes ou possibles; et les sensations, les images, les affections sont des éléments de même nature, que l'on distingue seulement pour des besoins pratiques. Le corps et le moi sont des abstractions utiles. La permanence de l'un comme de l'autre est purement relative. Il n'y a de permanent que les lois ou les relations des éléments. Ce phénoménisme est-il subjectif? Le mot ne serait pas tout à fait juste. Car le terme subjectif implique l'opposition d'un soi à des images qui existent seulement par rapport à ce soi, de sorte que le soi — dans un système subjectiviste — a en somme une situation privilégiée. L'univers, d'après M. Mach, est composé d'éléments affectifs (le soi) et sensitifs (la nature) dont, semble-t-il, aucun n'a de titre à représenter mieux que l'autre la réalité, ou plutôt qui sont tous deux la réalité même. Et cette théorie a d'après lui un intérêt moral, en ce qu'elle condamne l'égoïsme et la théorie égoïste de l'immortalité individuelle. (V. p. 20, n. 1).

Il est inutile de faire remarquer toutes les difficultés qu'une telle théorie soulève et que l'auteur semble ne pas soupçonner. Nous dirons seulement que rien n'est plus douteux que cette assimilation de la *sensation* et de l'*affection*, — en d'autres termes, du moi et du non-moi — posée ainsi sans discussion. M. Mach ne connaît que les relations de fait; il ignore les ressemblances et les différences idéales. Si liées cependant que soient la sensation à l'affection, peut-être l'analyse ne peut-elle les identifier. Ces irréductibilités idéales notées par les métaphysiciens ont au moins leur importance pratique ; car elles sont le point de départ de l'indéracinable protestation de l'âme affirmant contre le fait les droits de la conscience. Et, scientifiquement même, ces irréductibilités ne sont pas inutiles à noter. Peut-être expliqueraient-elles certaines oppositions de fait. M. Mach remarque que les intervalles de temps sont plus difficiles à apprécier que les intervalles spatiaux : cela ne tient-il pas à ce qu'en réalité pour la conscience le temps n'est pas une grandeur, et que dès lors toute estimation d'une grandeur du temps est une traduction, et une induction, tirées de l'observation de certaines correspondances entre les successions phénoménales et les données spatiales? D'autre part, la nature de cette pensée à laquelle M. Mach semble attribuer la stabilité qu'il refuse aux données qu'elle lie n'est nullement approfondie.

M. Mach rattache à sa philosophie sa théorie générale des sens. Si tous les éléments du monde sont liés de telle sorte qu'ils ne peuvent être distingués, nous devons constater entre eux un absolu parallélisme, et appliquer selon les cas aux uns les méthodes applicables aux autres. Il faudra donc retrouver dans le système nerveux des propriétés spécifiques correspondant aux propriétés diverses de la nature. Deux figures saisies comme symétriques doivent correspondre à des parties symétriques de l'organe visuel. On doit avec Hering, avec Helmholtz, rechercher les éléments nerveux correspondant aux variétés de sens ou de couleur. Et, puisqu'il n'y a pas de distinction absolue entre le physique et le psychique, on peut appliquer indifféremment à l'étude des organes des sens les méthodes des sciences physiques et des sciences biologiques. Telle fonction sensitive difficile à comprendre quand on considère l'organe des sens comme un appareil physique s'interprète aisément si l'on songe que nous avons affaire à un organe vivant, doué de mémoire, qui doit son origine à un long développement héréditaire. L'auteur étudie dans cet esprit les

sensations d'espace, de couleur, de temps, de son. Sa théorie est-elle née de sa philosophie? M. Mach nous dit que ce fut pour lui une inappréciable bonne fortune de lire Kant à quinze ans. L'impression en fut ineffaçable et telle, dit-il, qu'elle ne peut être comparée à aucune de celles qu'il subit dans la suite. Mais la physique le força à absorber une assez forte dose de fausse métaphysique et c'est seulement après avoir passé par des études alternées de physique, de physiologie des sens, et d'histoire de la physique (depuis 1863 environ) qu'il arriva à préciser ses vues, non sans avoir traversé une période de philosophie monadique : philosophie qui demeure au fond de la sienne, mais dégagée de toute considération métaphysique. (V. p. 184, n. 1.) Au reste, l'auteur nous donne sa théorie non comme une philosophie valable pour l'éternité, mais comme adaptée à l'état actuel de nos connaissances, et comme un moyen de recherche, que l'on peut énoncer et appliquer indépendamment de toute philosophie. Sur le sens et la relativité des théories scientifiques nous recommandons la lecture de l'Appendice I en particulier, p. 184 et sqq. Voilà de très intéressantes contributions à l'histoire des relations de la philosophie et de la science.

Comme savant, M. Mach nous donne sur la physiologie des sens des observations et des expériences vraiment lumineuses, dépouillées du fatras d'hypothèses et de dissertations qui encombrent les manuels, instructives, suggestives. Ce n'est pas ici le lieu de les analyser. Voir en particulier les études sur le rôle des sensations de mouvement dans la perception de l'espace. Disons seulement qu'elles ont encore le caractère de la philosophie de l'auteur. M. Mach est un intuitif, un inventif. Ce n'est pas un méthodique qui met la question au point. Il cherche, comme il le dit lui-même, pour sa propre instruction, sans trop se soucier de *prendre la file*. Il n'est un spécialiste, il le reconnaît, ni en physiologie, ni en philosophie : il avoue connaître imparfaitement la bibliographie de son sujet. Mais un physicien, précisément parce qu'il est étranger aux préjugés du spécialiste, peut dire en ces matières un mot utile, en dépit de telle erreur de détail. Aussi les vues abondent dans ce petit livre; dans les notes surtout l'auteur s'échappe en digressions des plus riches et des plus vivantes sur la biologie, la psychologie (M. Mach a en particulier observé de très près ses enfants), la sociologie, etc. Oserons-nous dire que ces qualités *géniales* ont leur revers? Les aveux que l'on a lus plus haut de M. Mach nous y encouragent. Il va droit au vif des questions; mais il n'en prend que la fleur; il néglige le développement, et il ignore la difficulté. Il nous semble vraiment que, par exemple, sur la question de l'estimation subjective de la mesure du temps, il affirme un peu vite que le temps est la sensation que nous avons du *travail de l'attention*. Pendant un effort pénible de l'attention, le temps nous dure; quand l'exercice est aisé, le temps nous paraît court. Combien cette question est plus complexe, c'est ce qu'il est facile de voir par les recherches de J. Sully dans les *Illusions des sens et de l'esprit*.

The principle of teleology in the critical philosophy of Kant, by David R. Major, B. S. 1 vol. in-8 de 100 p. Ithaca, N. Y. Andrus and Church, 1897. — L'ouvrage se divise en deux parties. La première (p. 1-29) est historique ; l'auteur cherche, en résumant, d'une façon utile peut-être, mais certainement peu originale, les travaux de la critique allemande, comment Kant en est venu à poser le problème de la *Critique du jugement* (recherche de principes à priori de la faculté de juger, et en même temps de la sensibilité), et comment il a dû auparavant admettre la distinction des trois facultés de l'âme, distinction vulgaire aujourd'hui, nouvelle aux temps de Kant, puisque la division scolastique est bipartite (*facultas cognoscendi* et *facultas appetendi*), et dont les inventeurs furent Sulzer, Mendelssohn, Tetens. — La seconde partie du livre (p. 30-100), est consacrée a l'exposition et à l'interprétation de la *Critique du jugement*. M. Major montre très judicieusement, comme cela avait été déjà montré avant lui, comment la troisième critique sert de trait d'union entre les deux premières, non seulement à un point de vue *formel* (raisons de symétrie), mais d'une façon *réelle* et philosophique. On ne laissera pas d'être choqué, lorsqu'il arrive au commentateur de renoncer trop aisément à comprendre son auteur : voir par exemple, p. 78, la solution de l'antinomie du goût, et p. 90, l'aveu ingénu qu'il ne peut saisir pourquoi Kant attribue au principe de finalité une valeur purement régulative, et non pas constitutive comme au principe de causalité. Il semble pourtant que la distinction soit fondamentale et nécessaire à l'intelligence de la troisième critique. Le principe de finalité sert de fondement à la certitude qu'il y a harmonie entre nos facultés, entre la perception sensible et les lois de l'entendement. Mais parce que la *fin* de celle-là est de se soumettre aux lois

en question, il n'en reste pas moins vrai que les lois de l'entendement, sans aucun élément téléologique, sont seules, selon Kant, constitutives d'une métaphysique de la nature.

The Philebus of Plato, edited with introductions, notes and appendices, by Robert Gregg Bury, M. A., 1 vol. in-8 de lxxxvii-224 p. Cambridge, University Press, 1897. — On ne trouvera rien dans cette édition des hardiesses critiques et hypercritiques de Badham. On n'y trouvera pas non plus l'essai d'une interprétation nouvelle et révolutionnaire du dialogue. Sur la question de chronologie, M. Bury adhère aux conclusions de l'école philologique, et classe le *Philèbe* parmi les dernières productions de Platon : en quoi il a raison, et travaille pour sa part à confirmer l'opinion naissante qu'une méthode objective a été enfin trouvée pour déterminer l'ordre de publication originale des dialogues. Le texte du dialogue est précédé d'une copieuse introduction : M. Bury, toujours bien informé, n'est pas toujours parfaitement lucide dans ses conclusions. Que seront les *Idées*, par exemple, dans le *Philèbe* et ailleurs, sinon les πέρατα, du 23 C sqq., comme l'ont admis Brandis, Steinhart, Susemihl, Rettig, Teichmüller? Si l'on rélègue les idées par-delà les quatre genres que Platon déclare expressément, dans le *Philèbe*, constituer toute la sphère de l'être, comment les définira-t-on? Et comment pourra-t-on leur accorder la valeur de principes d'explication des choses sensibles, si elles ne sont pas définies comme *relations mesurables*, *rapports de grandeur et de petitesse*? — Le texte est suivi d'appendices (pp. 165-214). Dans l'appendice B, l'éditeur n'a pas encore éclairci le « locus nobilissimus de boni summi gradibus » (66 A-C), dont tant d'interprétations ont été proposées, mais toujours à titre de conjectures timides, jamais avec le ton de la certitude. L'appendice F contient une interprétation assez heureuse du concept platonicien de vérité, ἀλήθεια.

REVUES ET PÉRIODIQUES.

Annales de l'Institut international de Sociologie, publiées sous la direction de M. René Worms, secrétaire général. III. *Travaux de l'année 1896*, 1 vol. in-8° de 477 pp. Paris, Giard et Brière, 1897. — Ce recueil est plus faible que les précédents. Il contient encore plusieurs de ces études générales et vagues dont la sociologie s'est trop longtemps contentée : *La Sociologie et la Morale*, par M. René Worms; *la Sociologie et la Politique*, par M. Combes de Lestrade; *le Socialisme et l'Économie politique devant la Sociologie*, par M. Limousin; *la Causalité en Sociologie*, par M. Ferdinando Puglia; *le Progrès des institutions politiques*, par M. Garofalo. — L'étude de M. de Lilienfeld sur *la méthode graphique en Sociologie* expose obscurément une tentative de représentation figurée des faits et lois sociologiques, souvent moins claire que ces faits ou lois à illustrer; elle laisse de côté le seul procédé graphique ou à peu près qui parle aux yeux, le graphique linéaire avec deux coordonnées. — Il faut mentionner d'intéressantes contributions à l'histoire des doctrines : *Deux précurseurs, Botero et Campanella*, par M. Maxime Kovalewsky; *Un Sociologue polonais, Stanislas Krusinski*, par M. Casimir de Krauz. — M. Tarde ne donne qu'une courte note sur *les rapports de la Biologie et de la Sociologie*. — M. Adolphe Posada reprend le rapprochement des sociétés animales et des sociétés humaines primitives. — M. Sales y Ferré recherche la genèse de la nation. — Il faut mettre hors de pair un travail intelligent et original comme le sont toutes les productions du même auteur : *l'Évolution de l'idée de démocratie*, par M. Raoul de la Grasserie.

Annalen der Physik und Chemie (Wiedemann), t. LX, n° 2 (février 1897). — Dans ce recueil de science pure, M. Boltzmann a publié un article tout philosophique *sur la nécessité de l'atomisme dans la science de la nature*. Le savant viennois s'est proposé de justifier l'atomisme contre les critiques qui lui ont été adressées du point de vue phénoméniste, notamment par Ostwald dans un article célèbre (v. *Revue générale des sciences* octobre 1895). Il combat la phénoménologie sous ses deux formes, *mathématico-physique* et *énergétique*, en montrant que, bien qu'elle prétende se borner à la description des faits, elle emploie autant d'images et d'hypothèses, sinon plus, que l'atomisme. A la première, il objecte qu'en représentant les phénomènes par des équations différentielles, elle les dépasse par une hypothèse arbitraire, car elle leur attribue ainsi une continuité invérifiable par l'expérience. D'autre part, les équations différentielles ne peuvent s'appliquer à la nature qu'au moyen d'images discontinues (éléments de volume, de masse, etc.), de sorte que la représentation mathématique des phénomènes implique l'atomisme. (N'y a-t-il pas une contradiction à soutenir que la phénoménologie *implique* et *dépasse* à la fois l'atomisme? Comment les équations différentielles peuvent-elles postuler

tout ensemble la continuité et la discontinuité?) A l'énergétique, il reproche de n'embrasser que les lois physiques les plus générales, qui sont communes aux divers ordres de phénomènes, mais qui par là même n'en épuisent aucun d'une manière adéquate. En outre, les analogies qu'elle relève entre ces divers domaines reposent souvent sur l'identité des formes analytiques, et il n'est pas sûr que les diverses énergies elles-mêmes aient autre chose de commun. Au contraire, l'atomisme a servi à coordonner tous les faits physiques et chimiques, et même à en prévoir et à en découvrir de nouveaux; il peut rendre encore bien des services à la science, car il est susceptible d'extension et de généralisation (par exemple il n'est pas nécessaire de supposer les atomes invariables.) Enfin il s'accorde merveilleusement avec les « pulsations » de la Nature. — Quelques réserves qu'appellent les vues *finitistes* de l'auteur, notamment en analyse et en géométrie, il est de notre devoir d'enregistrer les opinions d'un des maîtres de la physique. Elles sont d'autant plus intéressantes pour le public français, qu'elles apportent une confirmation précieuse et autorisée à la savante thèse de M. Hannequin, qui a été longuement discutée dans la *Revue*.

The Monist (juillet 1896-octobre 1897). — Le *Monist* présente un caractère original, entre toutes les revues philosophiques des deux mondes. Cette publication est *consacrée*, nous dit le titre, *à la philosophie de la science*. Le rédacteur en chef, M. Carus, définit cette philosophie dans un article d'octobre 1896. M. Edward Douglas Fawcett ayant, dans un article (*From Berkeley to Hegel*) discuté et l'idéalisme berkeléien auquel il reproche de n'être pas un vrai idéalisme, et de n'avoir opéré qu'un pur et simple changement de mot en disant « l'intérieur » là où auparavant on disait « l'extérieur », et le « panlogisme » hégélien, auquel il oppose une sorte de monadologie. M. Carus riposte par un article intitulé *Panlogism*, dans lequel il définit un idéalisme pur, affirme que l'âme n'a pas une existence séparée de l'existence de ses idées (« nous *n'avons* pas des idées, nous *sommes* des idées »), et que la seule immortalité c'est l'immortalité des idées. Voir encore dans le même sens la réplique de M. Carus à Max Müller sur l'idée du moi (octobre 1897). De cette philosophie la religion bouddhique, et d'une façon générale les religions asiatiques, sont sans doute l'expression la plus approchée. Dans trois articles (*The Philosophy of Buddhism*, janvier 1897. — *The Mythology of Buddhism*, avril 1897. — *Lao Tse's Tau Teh King. The old Philosopher's Classic on Reason and Virtue translated*, juillet 1897), M. Carus se propose d'initier à la littérature philosophique de l'Asie le public occidental, — ou oriental, si l'on veut, puisque l'Inde et la Chine sont l'Occident de l'Amérique. Un Occident voisin, avec lequel le Nouveau Monde entretient des relations : dans le numéro d'octobre 1896, un Hindou, Virchand R. Gandhi, rapporte qu'il s'est tenu, à Ajmire, dans le Rajpoutana, les 26, 27, 28 septembre 1896, un congrès des Religions, congrès dont l'idée avait été conçue par un Hindou, avant l'exposition de Chicago, et où se sont réunis les représentants de dix-huit confessions différentes, y compris le Mahométisme et le Christianisme.

La Revue est *internationale*; de là certains disparates. Les équipes française, italienne, allemande, ne sont pas toujours d'accord sur la méthode ni sur les résultats. De France vient M. Topinard, qui publie une série d'articles, non encore achevée, où il est traité, au point de vue du naturalisme anthropologique, de l'histoire des espèces animales, de l'humanité, de la civilisation et de la philosophie : M. Topinard traitera prochainement de la question sociale. Mais d'Italie vient un anti-anthropologiste, M. le prof. G. Fiamingo (*The Conflict of Races, Classes and Societies*, avril 1897), lequel, étant Italien, brachycéphale et sans doute brun, s'insurge contre les théories des antropologistes allemands, dolichocéphales et blonds. Il est faux que les races dolichocéphales, et la race germanique en particulier, aient le privilège de la progressivité, faux qu'il existe, à parler scientifiquement, des races dolichocéphales. « Le phénomène social de la civilisation est presque complètement indépendant du phénomène anthropologique de la race »; et d'ailleurs au concept même de « race anthropologique » il faut substituer celui de « race historique ». D'Allemagne viennent un empiriste, comme Ernst Mach, qui donne (*On sensations of Orientation*, octobre 1897) un article intéressant : l'auteur propose d'admettre l'existence d'un sixième sens, le sens de l'orientation, dont le siège serait dans les labyrinthes et les canaux demi-circulaires, — et un spiritualiste, comme M. R. Eucken, qui donne deux articles. Dans le premier (*Philosophical Terminology and its History*, juillet 1896), il présente de curieuses observations sur l'origine et les déviations de sens de certains termes philo-

sophiques (*optimisme*, — *théodicée*, — *monisme*, etc.), et termine par un appel à ses contemporains. Nous vivons dans un siècle de coopération : pourquoi les philosophes ne formeraient-ils pas une ligue en vue d'entreprendre, d'après un plan méthodique, des recherches de terminologie philosophique, et de parvenir à parler une langue commune et, tout au moins, à définir rigoureusement les problèmes. Dans le second article (*Hegel to day*, avril 1897), M. Eucken cherche à expliquer, par les contradictions internes du système, pourquoi le hégélianisme a pu exercer une influence tour à tour conservatrice et révolutionnaire, et à mettre en garde le public anglo-américain contre tout enthousiasme hégélien.

Parmi les articles philosophiques dus à des auteurs anglais, signalons rapidement deux articles de M. C. Lloyd Morgan : *Animal Automatism and Consciousness*, octobre 1896. — *The realities of experience*, octobre 1897), où la thèse mécaniste est discutée au point de vue de la psychologie associationiste, — et un très médiocre article sur *la valeur de la peine* (juillet 1897) de M. Woods Hutchinson Le *Monist* a recueilli « un article posthume » d'un philosophe anarchiste, intitulé *The Basis of Morals*. L'anarchiste s'appelle Dyer D. Lum. Né à Genève en 1839, il fut, aux États-Unis, un politicien avancé, prenant tour à tour parti pour le greenbackisme, pour le socialisme, pour l'anarchisme, et venant enfin mourir en 1893, dans un hôtel meublé de New-York. Cet auteur propose, comme idéal moral à l'individu, la liberté, définie comme dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* : la règle est : « Dans les limites de la liberté égale pour tous, — sois toi-même ». — Enfin M. J. Mark Baldwin (*The Genesis of Social Interests*, avril 1897) essaie une application à la morale et à la sociologie de sa théorie du « mouvement dialectique » de la pensée dans la formation de la conscience du moi. On distingue dans ce mouvement trois stades : 1° stade *projectif* : l'enfant constate de la contingence dans certains groupes de phénomènes; 2° stade *subjectif* : l'enfant prend conscience, par la résistance qu'il rencontre dans les objets, de sa subjectivité; 3° stade *éjectif* : l'enfant attribue aux autres ce caractère de subjectivité. C'est-à-dire qu'il ne peut pas former l'idée de son propre moi, sans avoir pris conscience en même temps de l'existence d'autres individualités conscientes. Voilà pourquoi l'homme n'est à la vérité, dans ses relations sociales, ni altruiste, ni égoïste, mais dans la même mesure l'un et l'autre. L'enfant respecte son père, parce que celui-ci possède pour lui une existence *projective* : il ne comprend pas ses raisons d'agir. Il ne respecte pas ses frères et sœurs, parce que ceux-ci ont pour lui une existence *éjective* : il les comprend. Toutes les relations sociales peuvent être interprétées d'après la même méthode : en résumé, *le moi réel est le moi social, le « socius »*.

Le *Monist* est une revue *philonéiste* : elle se fait, comme telle, un devoir de sympathiser avec les spéculations de la géométrie non-euclidienne. M. George Bruce Halsted, dans un article enthousiaste (*Subconscious Pangeometry*), se réjouit que M. Paul Staeckel, dans un historique de la Théorie des Parallèles depuis Euclide jusqu'à Gauss, « merveille d'exactitude et de profondeur germaniques », confirme ses propres conclusions au sujet de la géométrie non-euclidienne, et voie chez Bolyaï et Lobatchevski, non chez les « subconscients » Saccheri (1733), Lambert, et Schweikart (1789-1857), les vrais fondateurs de « l'œuvre la plus considérable de la pensée moderne ». — M. Charles S. Peirce, dans deux articles (*The Regenerated Logic*, octobre 1896. — *The Logic of Relations*, janvier 1897), à propos du troisième volume des *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, de Schröder, prône de son côté les tentatives de plusieurs logiciens contemporains pour constituer un algorithme de la logique. Il est impossible d'entrer ici dans le détail des observations qu'il présente. Bornons-nous à présenter des réserves sur ce qui nous paraît constituer un défaut dans la méthode de M. Peirce. Tantôt il transporte au raisonnement logique soit le symbolisme de l'algèbre, soit les diagrammes représentatifs des combinaisons chimiques; tantôt il improvise des signes nouveaux (tel, par exemple, le symbole de *la queue de scorpion*). Mais, s'il faut des symboles nouveaux, le résultat le plus clair de la logique nouvelle (comme peut-être aussi de la géométrie non-euclidienne) serait un résultat négatif : démontrer la non-identité du raisonnement géométrique, d'une part, de la syllogistique de l'autre, avec la méthode symbolique de l'algèbre.

Enfin le *Monist* paraît attacher une importance singulière au problème de l'Évolution. M. Topinard chante un hymne à l'Évolution : « Évolution !... pouvoir titanique toujours en action, toujours alerte, profitant de toutes les circonstances, et cependant fantasque, capricieux... » M. Woods Hutchinson consacre un article

à louer « la sainteté de l'instinct » (juillet 1896), à condamner, par contraste, l'ascétisme catholique, et nous invite à comparer ces conceptions inspirées par le fanatisme, avec celles qu'a formées, « en se plaçant à un point de vue naturel », le Maître, dans son chapitre immortel sur le sens moral dans *la Descendance de l'Homme*. Voici, d'autre part, des articles plus scientifiques. M. J. Loeb, de Chicago (*On Egg Structure and the Heredity of Instincts*) se demande comment l'œuf peut transmettre les instincts héréditaires. Deux hypothèses : « ou bien la simplicité et l'homogénéité de l'œuf n'est qu'une illusion, et l'œuf contient en réalité une structure invisible et mystérieuse, du même degré de complexité que l'animal adulte; ou bien le mécanisme compliqué des instincts est le résultat de circonstances très simples qui ne requièrent pas une structure compliquée pour la transmission par l'œuf ». Mais « chaque fois que nous sommes incapables d'expliquer des phénomènes compliqués, nous sommes d'abord inclinés à imaginer que la cause en doit être d'une complication analogue à celle du phénomène lui-même » : présomption que la première hypothèse est fausse. Et d'ailleurs par une série d'observations très simples à la fois et très méthodiques, dans un esprit tout cartésien, M. Loeb essaie d'établir que cette transmission des instincts suppose seulement 1° des différences polaires dans la constitution chimique de la substance de l'œuf, et 2° la présence de substances dans l'œuf qui déterminent des phénomènes d'héliotropisme, de chimiotropisme et de stéréotropisme. La même théorie vaut pour expliquer, p r des actions mécaniques ou chimiques du milieu extérieur, la formation de la structure anatomique héréditaire. — Enfin deux articles, l'un de Romanes, posthume (*Isolation in organic evolution*), et l'autre de M. Th. Eimer (*On species formation, on the segregation of the chain of living organims into species*), parus tous deux en octobre 1897, tendent l'un et l'autre à la même fin : trouver à l'évolution des espèces un principe plus fondamental que le principe de la sélection naturelle. Romanes se borne à recommander au public les travaux, selon lui considérables, du Rev. J. Gulick. Celui-ci, en étudiant les mollusques des îles Sandwich, est parvenu à considérer comme principe suprême le « principe de l'isolement » (isolation). Isolement sans discrimination. Exemple : un berger partage en deux son troupeau, sans avoir aucunement égard aux différences individuelles. Ce sera dans le langage de Romanes l'*apogamie*. Isolement avec discrimination. Exemple : un berger sépare les moutons blancs d'avec les moutons noirs. Ce sera l'*homogamie*, dont la sélection naturelle n'est que le cas le plus important. M. Eimer propose d'admettre trois principes : 1° la *genepistasis*, ou cessation de développement; 2° l'*halmatogenesis*, ou apparition brusque d'un caractère nouveau; 3° la *kyesiamechania*, impuissance d'un groupe d'individus à en féconder un autre. On se demandera peut-être si le second mot, celui d'*halmatogenesis*, est autre chose qu'une nouvelle façon de nommer, et non pas du tout d'éclaircir, le phénomène à expliquer.

Or cette préoccupation d'être « évolutionistes », chez les rédacteurs du *Monist*, nous inquiète. La théorie évolutioniste est une théorie scientifique semblable à toutes les autres, qui tend à se faire admettre de tous dans la mesure où elle satisfait les exigences de la raison, et dont on s'étonnera sans doute un jour qu'elle ait pu prendre, un instant, pour la conscience du XIXe siècle, une importance tragique. Il ne faut pas en tous cas la transformer en dogme religieux, et proposer à notre adoration soit la Substance universelle qui évolue, soit la Force universelle qui préside à l'évolution. La façon très philosophique dont M. Carus définit lui-même le vrai « monisme » idéaliste nous autorise à espérer qu'il n'entend pas le monisme en ce sens matérialiste, et que, si plusieurs de ses collaborateurs tendent à cette interprétation, c'est simplement parce que la Revue dirigée par lui ouvre ses portes largement ouvertes à tous les esprits ennemis des préjugés, et amis de la vérité.

The Psychological Review, mars, 1897. *Proceedings of the fifth annual meeting of the american psychological association*, Boston, décembre, 1896. — Il est difficile de se rendre compte de la valeur des communications faites devant une société ou un congrès d'après des résumés nécessairement très brefs. Quelques-unes de ces communications ont été d'ailleurs déjà ou seront sans doute publiées. Notons, pour l'intérêt des sujets plutôt que pour la valeur des mémoires dont il nous est à peu près impossible de juger, la communication de E.-A. Singer sur la *physiologie de la sensation*. L'auteur soutient la thèse qui semble être assez en faveur en ce moment parmi les psycho-physiologistes du parallélisme absolu entre les états de conscience et leurs conditions nerveuses, la similitude des appareils terminaux par

exemple correspondant à celle des sensations; — de James E. Lough, qui, sur l'*intensité de la sensation*, pose une question intéressante, celle de la définition exacte de l'*intensité* d'une sensation, celle-ci étant, semble-t-il, en elle-même purement qualitative; — de G.-A. Tawney, tendant à faire voir que l'abaissement du seuil de la sensation en ce qui concerne la perception tactile de deux points, tient à une modification des centres cérébraux; car l'éducation acquise s'étend à une partie quelconque du corps, — une étude sur le *témps de réaction* dans différentes classes d'individus de Albert L. Lewis, 9000 expériences faites sur des hommes, des femmes, des Américains, des nègres, etc., documents pour l'avenir; — quelques communications philosophiques, de James Seth en particulier, qui note justement la réaction contre la morale kantienne, tendant à rapprocher la morale de la science. Mais il faut distinguer deux sortes de sciences, les sciences de faits, les sciences normatives : logique, esthétique, morale. Celles-ci ont pour objet de déterminer ce que pense la raison de la *valeur* des choses, comme les premières de déterminer l'attitude de cette raison en face des faits. Comme toute science, l'éthique a pour objet de faire la critique du sens commun, mais elle est une critique immanente, *a self-criticism.*

La Commission des *tests* physiques et mentaux, nommée dans la réunion de l'an passé, indique une série de *tests* accompagnée d'une courte description des méthodes, applicable au public, aux enfants des écoles et surtout aux élèves ou étudiants dans les laboratoires. La *Psychological Review* de novembre 1896, que nous avons analysée, a donné un exemple de ces tentatives : les sujets en expérience étaient des étudiants de Columbia University.

Upright Vision, by Prof. James H. Hys-, lop. — M. Hyslop développe la critique, faite par lui, de l'expérience de M. Stratton sur la vision avec inversion de l'image rétinienne (V. janvier 1897 et novembre 1896). M. Stratton lui répond dans le même numéro, p. 182, et donne les premiers résultats de ses nouvelles expériences plus précises dans le n° de Juillet 1897. Il faut attendre que l'auteur nous ait communiqué la fin de ses expériences et ses conclusions pour porter sur elles un jugement. Mais il semble bien que le problème ait été, quoi qu'en dise M. Hyslop, bien et nettement posé. On croit et on dit ordinairement que l'inversion de l'image rétinienne est nécessaire à la vision droite. Or, M. Stratton, à l'aide d'un mécanisme optique, ayant rendu droite son image rétinienne, croit constater après un premier bouleversement de notre monde sensible, une lente adaptation de la vue à ces conditions nouvelles; et même à certains moments le rétablissement de la sensation droite primitive. S'il en est ainsi, la relation actuelle entre l'image rétinienne et l'objet n'est nullement nécessaire, et il suffirait d'une éducation suffisamment longue pour que, dans des conditions inverses de l'image rétinienne, nos sensations visuelles coïncident à nouveau avec nos sensations tactiles et musculaires. Mais il faut l'avouer, la mesure et les conditions dans lesquelles le rétablissement de la vision normale se produit n'étaient pas nettement indiquées dans le premier article de M. Stratton, et le dernier est encore inachevé. En attendant, on ne peut que lui être reconnaissant d'une expérience intéressante, et qui témoigne chez son auteur d'un dévouement rare à la science. Car cette expérience doit être une véritable fatigue, une torture à certains moments, et donner comme une sensation de folie.

M. Lloyd (*The stages of knowledge*), dans un article d'une vingtaine de pages, enferme une métaphysique pleine de formules intéressantes, mais un peu trop concises. On admet en général quatre degrés de la connaissance : *sensation*, *perception*, *conception* et *intuition*. Mais les deux termes extrêmes ne peuvent être saisis en eux-mêmes. La sensation n'existe pas comme telle; c'est un *objet* posé par rapport à un sujet, insaisissable *en soi* : limite, comme en mathématiques, inaccessible. Cet objet, le non soi, se relie au soi d'abord par la sensation présente. Il s'y relie aussi par la mémoire qui le rend présent, alors même qu'il nous apparaît comme le plus objectif, c'est-à-dire agissant indépendamment de la conscience présente. De là le second degré de la connaissance ou perception. Le soi se relie par la mémoire à l'objet comme par la sensation. Dans la conception, le soi, organisant les qualités sensibles, reconnaît le passé dans le présent, et les ajuste de façon qu'ils se correspondent. Mais si nous en demeurions aux termes de la connaissance, nous ne dépasserions pas la dualité du soi et du non-soi. Ce qui relie le soi au non-soi c'est l'activité, et de ce point de vue le monde apparaît comme le soi incarné, le langage du soi. L'intuition c'est la pensée libre, la conscience devenant agissante en pleine possession d'elle-même, dans la pleine communion du soi et de l'univers : *idéal-limite*, comme la sensation était le *point de*

départ limite. La sensation, c'est le stimulus, le principe de vie qui fait que le soi tend à s'exprimer lui-même; l'intuition c'est le terme où il s'exprime tout entier. Ainsi doit se substituer l'acte au concept, l'activité à la contemplation, la biologie, science de la vie sur la terre, à la science abstraite de l'âme.

Dans une note intéressante sur l'*originalité du sentiment esthétique* M. Norman Wilde distingue justement entre l'analyse de l'intuition esthétique et son histoire. Pour être née à l'occasion d'actes intéressés, l'émotion esthétique n'en est pas moins par elle-même désintéressée.

D'excellents comptes rendus bibliographiques. Signalons les plus intéressants au point de vue des conclusions : celui de Sudd sur le livre de Max Wentscher (le Principe du parallélisme psycho-physique); de Hellen Thompson sur le livre de Flournoy (Observation sur quelques types de réaction simples), de Baldwin surtout sur le livre de Poulton (Charles Darwin and the Principle of natural selection), etc.

Avril 1897. *The psychological index* n° 3, etc., compiled by Howard C. Warren and Livingstone Farrand. Inutile de louer le soin apporté à cette riche bibliographie.

Mai 1897. *The negative in logic*, by A. T. Ormond. La théorie du jugement négatif n'est qu'une partie de cette étude qui comprend en réalité toute une théorie du jugement. Le jugement a pour origine et condition une impulsion volontaire. La jugement d'existence est l'affirmation de l'intérêt d'une perception; — sans cela, l'objet n'existe pas pour nous. Le jugement de relation a son prototype dans l'alternative volontaire : je désire ou je hais. Cette alternative existe toujours; car — sauf peut-être pour le jugement d'existence — tout jugement présuppose un genre d'où l'on détache le jugement particulier : ce genre peut ne pas se formuler en jugement. Un jugement négatif peut être accompagné d'affirmation; le sujet s'oppose parce qu'il se pose. Mais cela n'est pas nécessaire; la négation peut-être immédiate, comme on peut juger immédiatement de l'inégalité de deux lignes. La négation existe par elle-même comme opposée à l'affirmation. Le progrès de la connaissance consiste non à supprimer la négation, mais à opposer des affirmations et des négations de mieux en mieux définies.

Contributions from the Harvard psychological Laboratory. communicated by W. James. — Une étude fort intéressante de M. Solomons sur la différenciation de *deux sensations cutanées.* Le progrès dans cette différenciation est-il le simple résultat de l'exercice comme l'accroissement d'un muscle, ou y entre-t-il un processus éducatif analogue à celui qui se produit quand nous apprenons à lire? Il résulte des expériences que le sujet progresse bien plus vite lorsqu'il est averti de ses erreurs : il y a donc éducation. La question se pose dès lors des associations qui favorisent ici le jugement. L'auteur montre que ce jugement est indépendant des jugements sur la distance, la situation, etc. D'après lui la distinction de *un* et de *deux* points correspond à des différences qualitatives des sensations auxquelles l'on a par habitude associé les noms de *un* et de *deux*. Car, en produisant la distinction des *deux* points à l'aide d'une sensation qui au début de l'expérience provoquait la prétendue sensation d'*un* point (par exemple en substituant, pour la sensation de *deux*, à celle d'un choc primitivement employée, celle d'une pression appliquée d'abord pour produire la sensation de *un*), le sujet appelle sensation d'*un point* celle qu'il appelait primitivement sensation de *deux points*. Il y a donc là des associations à analyser : — la psycho-physique se complique tous les jours et nous montre le petit nombre des opérations simples.

M. A. Singer confirme par des expériences faites devant les étudiants (the Undergraduates) de Harvard University les expériences de Goldschneider, Frey, Nagel, Dessoir sur la spécialité et la distiction des points tactiles, des points dolorifères, et des points de température. Dans une série d'autres expériences, moins intéressantes par leur résultats, l'auteur le reconnaît, que par la précision de la méthode de recherche et les questions nouvelles, soulevées, l'auteur pose le problème du *jugement d'intensité.* Il est disposé à admettre la part dans ce jugement des réactions motrices involontaires. L'étude expérimentale du jugement sur le minimum des différences perceptibles l'amène après bien d'autres à conclure que sur ce point le problème psychophysique demande à être posé à nouveau. Déjà Fullerton et Cattell avaient montré que le sens du minimum perceptible diffère selon le mode d'expression du jugement par le sujet. Tel n'exprime pas cette différence en paroles qui l'exprime par ses mouvements. L'auteur ajoute qu'il faut s'entendre encore sur le sens du mot *perceptible.* Car on peut percevoir une différence en général sans percevoir *telle* différence. Et enfin une différence est ou n'est pas perceptible selon que l'esprit est ou n'est pas pas prévenu :

M. Singer montre à ce dernier point de vue que plus grand est le nombre de jugements préalables possibles en un esprit prévenu, plus élevé est le *seuil* de la différence perceptible. Lorsque le sujet est prévenu d'une similitude, il semble aussi que la moyenne des erreurs soit plus grande que lorsqu'il est prévenu d'une différence : ce qui résulte — selon le témoignagne de certains sujets en expérience — de l'inutilité qu'ils attribuent à un avertissement simplement général : d'où un relâchement de l'attention.

The identification of the Self, by Dr Smith Baker. M. Baker montre très bien que le soi tend à s'imiter lui-même, au moins en certains cas : que malgré le plaisir qui l'attire ailleurs il tend à repasser par les mêmes chemins. C'est ce que l'on appelle — à tort selon nous — quelquefois : la loi du *moindre* effort, qui est plutôt la loi de la répugnance au *changement d'effort*. Est-ce là le seul moyen que l'homme ait de se reconnaître comme le *même*, et cette imitation de soi-même peut-elle être rapprochée de l'imitation en général? Ce sont là des conclusions plus douteuses, et que les analyses de M. Baker n'impliquent pas.

De l'expérience de M. Stetson sur la mémoire et l'intelligence comparées de 1000 enfants blancs et noirs (500 blancs, 500 noirs) semble résulter que les blancs sont inférieurs pour la mémoire, supérieurs pour l'intelligence.

M. Hawkins conclut d'expériences sur les différents types de mémoire que la mémoire auditive semble être plus développée chez les plus jeunes enfants et la visuelle plus développée chez les plus âgés : ce qui s'explique assez aisément si l'on songe que l'éducation se fait d'abord par l'oreille.

M. Herrick remarque que la théorie qui rattache la persistanee des souvenirs à des traces conservées dans le cerveau est insoutenable, les cellules cérébrales ayant sans doute comme les autres leur jeunesse et leur période de déclin. D'où il suit que la vie mentale d'un homme se prolonge au-delà de celle des cellules corticales. Il faut supposer entre les cellules un équilibre neurologique variable et en un sens indépendant des cellules en équilibre. Cette conception, intéressante en ce qu'elle montre la nécessité d'immatérialiser les conditions physiologiques même de la conscience, est moins neuve que ne paraît le croire l'auteur. M. Ribot avait développé une théorie analogue dans « les maladies de la mémoire ».

Il faut décidément admettre, d'après M. Baldwin, les types divers de *réaction simple*. Le mouvement de la main qui suit l'audition d'un son élémentaire avance ou retarde selon la direction et la nature de l'attention (type sensitif, moteur, etc.)

M. W. James remarque, à propos du livre de M. Le Bon sur la foule qui met si haut l'individualisme anglo-saxon, que les étrangers idéalisent *l'américanisme* au moment où précisément les Américains sont moins enthousiastes de leurs principes traditionnels de conduite.

M. Conklin note, à propos du livre de Wilson : *the Cell in development and inheritance*, que l'auteur revient en biologie à une sorte de vitalisme seul soutenable aujourd'hui : car le problème essentiel de la biologie, c'est la nature et l'origine d'une adaptation coordonnée.

M. Delabarre rend compte du livre de R. Dodge : *die Motorischen Wortvorstellungen* qui conclut à la non existence des types visuels auditifs ou moteurs purs.

Miss Mary Calkins dégage les conclusions plutôt négatives du livre de Gustav Aschaffenburg (*Experimentelle Studien über Associationen*. I. Theil. *Die Associationen in normalen Zustande*). L'auteur de cet article conclut de longues expériences sur les associations d'idées qu'en vérité les difficultés et les doutes que supposent de telles recherches en rendent insignifiants les résultats. Ceux-ci confirment au reste l'observation courante de la prédominance des associations concrètes sur les abstraites, etc. Les expériences montrent aussi que le temps de réaction varie énormément d'un individu à l'autre, sans que l'on puisse conclure de là à une différence caractéristique, à un état nevropathique particulier. Il semble bien y avoir aussi des types variés d'association ; les uns associent à des mots proposés au hasard plutôt des noms, quelques-uns des verbes ou des adjectifs; mais sans que l'on puisse justifier par là la distinction des types admise par Münsterberg, (Beiträge, IV).

Juillet 1897. — Nous avons parlé plus haut de l'article de M. Stratton sur la vision sans inversion de l'image rétinienne.

M. Urban (*The Psychology of sufficient reason*) essaie de ramener au seul principe de l'adaptation des moyens aux fins utiles les principes mêmes de la connaissance, et ainsi de concilier la théorie et la pratique. Toute action réfléchie consiste dans une adaptation du soi aux choses par l'intermédiaire de l'imagination, à l'aide de laquelle le soi projette dans l'avenir les images conformes à son désir. Dans la connaissance, les images sont

considérées en elles-mêmes indépendamment de leurs effets moteurs ; et, ainsi considérée dans *ses parties* comme faculté analytique et logique, la connaissance semble distincte de la pratique. Mais considérée dans son *ensemble*, antérieurement à ces distinctions, elle est imagination, hypothèse, et les imaginations des hypothèses sont la projection du soi, seule réalité certaine, origine commune de la connaissance et de l'action. Ainsi le soi, primitivement un dans son désir en tant qu'être affectif, se relie au monde par l'imagination qui le prévoit et le construit. A ce moment il bifurque pour ainsi dire : tantôt se limitant à l'action, tantôt s'épanouissant dans l'analyse de l'image elle-même. Mais le soi est commun aux deux processus; et l'imagination constructive de l'expérience est le point d'attache par où l'univers se relie au soi, objet de contemplation dans la connaissance, lieu de l'action dans la vie. Transposition intéressante, en un langage psychologique emprunté aux théories psycho-biologiques de M. Baldwin, des spéculations kantiennes, la théorie de M. Urban néglige de définir ce *soi* qui est à la base de la pensée et de la vie. S'il est purement individuel, comment avons-nous l'idée même de vérité? S'il ne l'est pas, est-il encore soi, ou ne faut-il pas distinguer un soi empirique et un soi pur?

M. Judd (*Some facts of binocular vision*) discute à l'aide d'expériences nouvelles les résultats des expériences sur la vision binoculaire de M. Hyslop et Venn (*Mind*, XIII, p. 499; XIV, p. 251 et 393. — *Psychological Review*, I, p. 247 et p. 281), d'où ces auteurs concluaient à une explication *centrale* de la perception de la distance et de la grandeur, indépendamment des conditions périphériques et des mouvements. M. Judd conclut à la théorie généralement admise de l'origine motrice des intuitions spatiales.

M. Baldwin (*Determinate Évolution*) publie le chapitre ajouté à son livre *Mental Development in the Childand the Race* dans les éditions étrangères. L'auteur, d'accord sur ce point avec nombre de naturalistes tels que Wallace et Hudson, Lloyd Morgan, etc, insiste sur la valeur, comme facteur de l'évolution psychique dans les êtres vivants, de *l'accommodation intelligente*, opposée à la selection naturelle et à l'hérédité valables seulement dans l'ordre physique. L'hérédité a ici pour substitut la *tradition*, résultat de l'imitation et de l'éducation, que l'auteur appelle encore l'*hérédité sociale*. Ainsi se relie l'évolution biologique à l'évolution sociale, sans rompre la chaîne des influences présentes dans toute la suite de la vie.

M. Pace (*Visceral disease and pain*) discute les expériences du Dr Head sur les troubles de la sensibilité à la douleur dans les affections viscérales (*Brain*, XVI, 1893, p. 1; XVII, 1894, p. 339; XIX, 1896, p. 153) où Nichols voyait une confirmation de sa thèse de l'existence des nerfs dolorifères spéciaux (*Psychological Review*, Mai 1896, p. 309). D'après M. Pace, les expériences très intéressantes du Dr Head ne permettent pas encore de trancher la question.

M. Gardiner analyse l'article de J. Dewey (*Philosophical Review*, janvier 1897) sur la psychologie de l'effort. La théorie de l'auteur complète sa théorie de l'émotion (*Psychological Review*, II, 13 sqq.). La théorie est centripète comme celle de James, mais en même temps finaliste : ce qui en modifie bien le caractère, et la distingue absolument de celle de Lange. La sensation d'effort résulte de l'opposition entre la sensation motrice de l'adaption et le but poursuivi. Elle résulte donc d'un conflit psychologique; c'est pourquoi à mouvements égaux il y a fatigue plus grande quand la volonté intervient : quand on apprend par exemple à monter à bicyclette, la fatigue est plus grande dans la période d'instruction, et moins grande quand, les mouvements n'étant plus réglés, la *conscience d'un but à atteindre* disparait. Mais cette conscience est-elle proportionnelle aux *mouvements produits*? Sinon, en réalité, le sens de l'effort est la *conscience d'un désordre* traduite instinctivement, en langage mécanique, par une analogie illusoire. Théorie fort intéressante, mais qui n'a rien de commun avec la théorie James-Lange.

Une observation à propos des expériences psychologiques, et surtout des *courtes contributions* qui remplissent la Revue; trop souvent l'auteur néglige de dire où en est la question. Il semble que personne avant lui n'eût expérimenté sur les types de mémoire, d'association, etc. Serait-ce qu'il n'y a pas en ces matières *d'état de la question*? Encore faudrait-il le dire.

Voprossi filosofi i psikhologhi, nos 34-38, 1896-1897. — *Questions de philosophie et de psychologie*. Moscou. — Les *Voprossi* sont la seule revue russe consacrée à la philosophie. Ils représentent une forte partie du travail qui s'accomplit en Russie. Leur fondation, encore récente, rendit grand service et ne laissa pas d'être difficile. L'année actuelle témoigne d'un

effort sérieux. On trouvera cependant peu d'articles qui intéressent directement le philosophe. La partie psychologique, à vrai dire, est abondamment pourvue de récits de laboratoire. d'expériences, de comptes rendus développés; mais nous ne croyons pas devoir nous en occuper ici. Presque tous les collaborateurs fournissent des travaux d'histoire ou de science sociale. Vico, Pétrarque, Machiavel, Cranovski, Descartes, Spinoza, Chrighankara-Atcharia sont étudiés avec bonne volonté, avec érudition, parfois avec profondeur. On est reconnaissant à M. Grote, président de la société de psychologie de Moscou et directeur *in partibus* des Voprossi, que cette société ait consacré la séance du 12 octobre 1896 à la mémoire de Descartes, et que la Revue ait accueilli trois articles sur le philosophe français; la littérature russe était restée assez pauvre en travaux sur le réformateur. M. Grote donne une peinture du caractère de Descartes ; M. Lopatine présente un travail sur la révolution cartésienne, M. N. Oumofa apporte une excellente étude sur le rôle de Descartes dans les sciences physiques.

Le prince Troubetskoï continue une longue série d'articles sur « les bases de l'idéalisme ». Il étudie également « la doctrine du logos dans l'antiquité ». L'idéalisme mystique reconnaît l'existence d'un seul être dont l'univers est le reflet et que nous retrouvons en nous : thèse exacte. Il ajoute que nous trouvons cet absolu en nous par la pure contemplation : thèse inexacte. — La connaissance, conclut le prince Troubetskoï, suppose une unité où se confondent sujet et objet; l'absolu constitue cette unité; il existe non seulement en soi et pour soi, mais pour autrui, puisqu'il doit établir un rapport entre l'objet et le sujet connaissant et, bien plus, en rendre raison. Il n'est pas sans originalité de définir et de développer ainsi la notion d'un absolu; mais n'est-il pas contradictoire que le non-relatif appelle quelque chose d'étranger pour compléter son existence? et s'il n'y a pas là contradiction, est-ce bien vers un objet différent de lui que tend l'absolu? ne réinstitue-t-on pas l'idéalisme complet? quel est en tout cas cet autre pour lequel existe l'absolu? D'autres critiques ont été formulées par M. Tchitchérine.

M. Ivantsof étudie des « problèmes d'art ». L'art est une langue qui transmet l'organisation des sentiments au moyen d'images. Toute œuvre d'art est un récit. Ces définitions permettent à M. Ivantsof des déductions ingénieuses sur la décadence de certains arts, quoique contestables. — Mais n'aurait-il pas été intéressant d'en apprendre un peu plus sur la nature des sentiments transmis et sur le choix des images?

L' « organisation morale de l'humanité » forme l'objet de deux articles d'un penseur remarquable. M. Solovief est un mystique en même temps qu'un esprit synthétique et un bel écrivain. Il faut chercher, dit-il, un progrès moral dont la réalisation mène à la résurrection de tous les hommes en Dieu. On l'obtiendra par la solidarité universelle et perpétuelle des hommes dans la famille, dans l'état, dans le monde. Principes fondamentaux de notre organisation morale, l'Église et l'État doivent tendre vers cette fin, marquée par le sentiment religieux. La position du critique philosophe est ici délicate; on n'apprécie pas en deux mots un pareil travail.

M. Cherchénévitch attaque un livre de Solovief : « Justification du Bien », avec l'ardeur d'un spécialiste instruit, guerroyant contre des métaphysiciens. Parlant, par exemple, des pessimistes, il affirme qu'un pessimiste conséquent, ami du suicide, peut renoncer à se tuer pour éviter des désagréments à sa famille : ainsi, le pessimisme n'entraînerait pas le suicide. M. Cherchénévitch a fait, heureusement, de bons travaux spéciaux.

S'occupant de la « bêtise », M. Tokarskii la trouve dans les actions qui ne répondent pas aux conditions du milieu, question de degré évidemment, ne comportant point de définition précise.

Un article de M. Rot sur la neurasthénie et la paresse doit être signalé aux pédagogues.

Le livre puissant de Stammler, sur l'économie politique et le droit d'après la conception matérialiste de l'histoire, a provoqué une vive discussion. M. Boulgakof l'a ouverte avec quelque succès puisqu'il s'est attiré des contradicteurs. Le malheur veut que le matérialisme économique soit souvent exposé par de purs savants qui tranchent avec une rare audace les questions les plus subtiles de la métaphysique. Ce reproche ne s'adresse ni à M. N. Karéef, ni à M. P. Strouvé; l'ouvrage de Stammler nous a ainsi valu trois articles sur la liberté et la causalité dans les phénomènes économiques.

Nous avons fait allusion déjà aux études de M. Koréline sur la philosophie de la Renaissance. Signalons le travail d'une indianiste, Mlle Véra Johnston, sur un sage hindou, Chri-Chankara-Atcharia, qui fut brahmane vers le IXe siècle de notre ère. Les études de ce genre sont rares. Quelques points de sa doctrine, son enseignement

sur la connaissance des choses en soi, ont suggéré l'idée de le rapprocher de Kant; mais c'est plutôt un mystique.

Bien qu'elle s'intitule « esquisse psychologique », l'étude de l'historien Klioutchéoski : « Influence de l'Occident sur la Russie du XVIIe siècle » n'a rien de proprement philosophique. Elle captivera l'esprit de tout homme qui s'intéresse aux choses humaines. Elle signale bien des préjugés dans cette Russie barbare : Moscou, troisième Rome, héritière définitive de l'Empire Romain, succédant à la ville de saint Pierre par l'intermédiaire de Constantinople; la latinité, considérée comme hérétique, traitée d'aussi haut par les orthodoxes slaves que les Musulmans le furent par nous... en fin de compte, M. Klioutchéoski nous aura enseigné quelque scepticisme à l'égard de nos propres préjugés — et c'est une manière de philosopher.

MM. Vvédenski et Solovief ont débattu avec talent le point de savoir si Spinoza fut ou non un athée. Ils se sont, je crois, entendus à demi : M. Solovief, admettant que la personnalité n'entre pas nécessairement dans les attributs de Dieu, penchait pour le théisme de Spinoza, conséquence forcément adoptée par M. Wedenski, le point de départ une fois reconnu. Mais c'est justement ce qu'il n'accordait pas; et de la sorte, les deux penseurs ont avoué, fait assez rare, n'être séparés que par une définition; il est vrai qu'elle est fondamentale.

On doit à M. Grote des idées originales sur l'énergie psychique; leur analyse trouvera place à propos des brochures où l'auteur a exposé sa doctrine.

Les esprits philosophiques, selon G. Strouvé, se répartissent en dialecticiens, criticistes et constructeurs. « La philosophie est la manifestation d'une pensée indépendante, tendant, à l'aide de la critique, à une conception générale du monde ». Le dialecticien organise le corps de ses connaissances sans critique préalable, le criticiste analyse jusqu'en ses éléments la pensée humaine, le constructeur élève un édifice universel. On distingue mal ce qui sépare le constructeur du dialecticien, et certaines classifications paraissent arbitraires.

M. L. Lopatine présente le « spiritualisme comme une hypothèse psychologique ». Il critique heureusement le « monisme physiologique » et le dualisme. Mais les difficultés s'évanouissent-elles parce que l'on proclame le spiritualisme une hypothèse? Quel usage fera-t-on de cette hypothèse?

Remercions MM. Vinogradof et Engelmeyer de deux aperçus, l'un sur le mécanisme biologique et le matérialisme, l'autre sur la théorie de la connaissance d'après Ernst Mach. Remarquons qu'il eût fallu dire plutôt système de logique scientifique que théorie de la connaissance.

Un compte rendu détaillé du 3e Congrès de psychologie de Munich est dû à M. Tokarski, et un autre, sur le 4e Congrès d'anthropologie criminelle de Genève, à M. Serbski.

Il n'est point encore de tradition philosophique en Russie; les études de métaphysique et de logique publiées par les *Voprossi* le prouvent bien. Mais on peut espérer que cette revue contribuera à créer un réel essor de spéculation; on doit souhaiter qu'elle rallie les dissidents actuels et qu'elle poursuive son œuvre utile et noble autant que difficultueuse.

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

(1897-1898)

(*Suite*)

Paris.

UNIVERSITÉ. — FACULTÉ DES LETTRES.

Philosophie : M. PAUL JANET, professeur, consacrera son cours à des exercices d'agrégation (cours fermé).

Alger.

Philosophie : Professeur, M. ALAUX. *Cours* : Le vendredi soir, à 5 h. 1/2. — Esthétique : le beau, l'art, la poésie. — Le vrai, le beau, le bien : différences et rapports : trois aspects d'un même objet des trois facultés de l'âme. — Sentiment du beau : en quoi il se distingue des autres sentiments, et en quoi il s'unit à eux, accompagné par eux, les enveloppe, les règle, les harmonise, et les dépasse pour les élever.

Jugement joint au sentiment du beau : le beau considéré objectivement. Discussion des principales théories (Platon, Plotin, saint Augustin, Kant, Hegel, Jouffroy, Victor Cousin, Charles Lévêque, etc.). Perfection connue : le vrai; voulue, le bien; sentie, le beau. Idéal signifié par une forme sensible. Application aux différentes sortes de beauté que présente la nature. Le joli, le beau, le sublime.

Différentes formes sensibles, différents langages symboliques et suggestifs, différents arts.

L'art, production du beau par l'homme. Discussion des diverses définitions qui en ont été données ou sous-entendues, des diverses manières de le comprendre.

Unité de l'art, diversité des arts, selon la diversité des langages ou des formes : pour la vue (architecture, sculpture, peinture, art du dessin); — pour l'ouïe (musique et en partie poésie, éloquence); — pour les deux sens à la fois (danse, ballets, pantomimes, chorégraphies sacrées, etc.); — pour l'imagination reproductrice de sensation ou représentative (poésie).

La littérature, l'éloquence, la poésie : élément poétique dans l'éloquence, hors de laquelle point de style.

Poésie proprement dite : trois grands genres, selon que, dans le symbolisme qui la constitue, ou l'idée domine, ou l'image, ou les deux se pénètrent et se fondent en un : lyrique (comprenant le didactique, philosophique, etc., en tant qu'il chante le sentiment du poète); dramatique; épique. Ce qu'est le *merveilleux* dans l'épopée, et comment, au fond, certaines odes sont des épopées (Pindare, V. Hugo), certains drames des épopées ou des odes (Racine, Gœthe, V. Hugo, etc.).

La langue normale de la poésie : le vers. Prose poétique. Discussion des divers systèmes de rythmes, principalement des systèmes contemporains.

Conférences. A) le jeudi matin, à 9 h. 1/2. Cours de psychologie appliquée à la morale et à l'éducation, fait aux sectionnaires de la Bouzaréah.

B) le vendredi soir, à 4 heures. Préparation à la licence philosophique, dissertations, corrections, etc.

Préparation par correspondance à la licence philosophique.

Bordeaux.

Philosophie : M. O. Hamelin, chargé du cours (cours fermé) : *des éléments principaux de la représentation et de leur enchaînement* (fin). Conférences : explication des auteurs d'agrégation.

Lyon.

Philosophie : M. A. Bertrand, professeur. Conférences sur les programmes de licence et d'agrégation. Cours public : *Psychologie sociale.* Cours municipal de sociologie : *Les maladies des sociétés, ou Pathologie sociale.*

Poitiers.

Philosophie : M. Mauxion, professeur. — Premier semestre. Cours public : *Le pessimisme.* — I. Le pessimisme dans l'antiquité : Hindous, Grecs, Romains. — II. Le pessimisme au xviie siècle : Pascal. — III et IV. Le pessimisme au xixe siècle. Les poètes : Byron, Heine, Leopardi, Mme Ackermann. — V et VI. Le pessimisme au xixe siècle. Les romanciers : Guy de Maupassant, P. Loti, E. Zola. — VII et VIII. Le pessimisme au xixe siècle. Les philosophes : Schopenhauer. — IX et X. Le pessimisme au xixe siècle. Les philosophes : E. de Hartmann. — XI. Optimisme et pessimisme. Les arguments : arguments métaphysiques et arguments tirés des faits. — XII et XII : Solution du problème : Théorie du plaisir et de la douleur. Théorie des sentiments. Causes du pessimisme. — XIV. Le bonheur. Conclusion. — Conférences : Histoire de la philosophie moderne : Descartes et les cartésiens.

Deuxième semestre. Cours : Leçons de psychologie. — Conférences : Histoire de l'empirisme dans les temps modernes.

BELGIQUE

Bruxelles.

Université nouvelle.

École libre et internationale d'enseignement supérieur.

Doctorat en philosophie.

M. Candrix : Encyclopédie de la philosophie.

M. de Greef : Histoire de la philosophie.

MM. Hennebicq, Heupgen : Droit naturel.

M. de Roberty : Métaphysique.

M. de Roberty, de Greef, Candrix : Étude approfondie de questions de psychologie, de logique et de morale.

MM. Candrix, de Greef : Analyse critique d'un traité philosophique.

M. Cocq : Histoire de la pédagogie et de la méthodologie.

Institut des Hautes Études.

M. Max Nordau : Psychologie et sociologie de l'art.

M. Petrucci : Esthétique positive.

M. de Brouckère : Philosophie des sciences.

M. de Greef : Histoire de la philosophie.

M. de Roberty : L'éthique. Constitution de la morale.

M. Paul Desjardins : La grandeur de l'époque présente.

M. Girard : Histoire et philosophie des sciences mathématiques.

Liège.

Université.

Philosophie : M. O. Merten, professeur. — Premier et second semestre : Histoire de la philosophie ancienne. — Premier semestre : 1. Encyclopédie de la philosophie. 2. Métaphysique générale et spéciale. 3. Histoire de la pédagogie et méthodologie. — Second semestre : 1. Logique. 2. Exercices sur des questions de philosophie (partie de cours consistant en cours travaux écrits sur des questions élémentaires). 3. Analyse d'un traité philoso-

phique (partie de cours : *Essai sur l'entendement humain* de Locke). 4. Questions approfondies de psychologie, de logique et de morale (partie de cours : la *logique* de Stuart Mill).

Louvain.

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE.
ÉCOLE SAINT-THOMAS D'AQUIN.

Président : D. MERCIER. — Secrétaire : S. DEPLOIGE.

PROGRAMME DES COURS DE L'ANNÉE ACADÉMIQUE 1897-1898.

I. — BACCALAURÉAT : *Cours généraux.*

M. DE WULF, prof. extraord. et D. MERCIER, prof. ord. de la Faculté de philosophie et lettres. *La logique*, mardi de 15 h. 1/2 à 17 h., mercredi de 11 h. à 12 h. 1/2, vendredi et samedi de 8 h. à 9 h. 1/2, pendant le 1er semestre. *L'histoire de la philosophie du moyen âge*, lundi à 10 h., pendant le 1er semestre.

M. DE BAETS, prof. ord. de la Faculté de philosophie et lettres. *L'ontologie*, lundi, mardi et mercredi à 9 h., jeudi à 11 h., vendredi à 12 h., samedi à 9 h. 1/2, pendant le 2e semestre.

A. THIÉRY, prof. extraord. de la Faculté de médecine. *La psychophysiologie*, lundi et samedi à 8 h., pendant le 2e semestre. *Laboratoire de psychophysiologie*, aux jours et heures à déterminer. *La physique*, lundi de 8 h. à 10 h., mardi à 12 h., jeudi à 8 h., pendant le 1er semestre.

II. — LICENCE. *Cours généraux.*

A. THIÉRY, prof. extraord. de la Faculté de médecine. *La psychologie*, mercredi de 10 h. à 11 1/2 h., jeudi à 10 h., samedi de 9 1/2 h. à 11 h., pendant le 1er semestre. *La psychophysiologie*, lundi et samedi à 8 h., pendant le 2d semestre. *Laboratoire de psychophysiologie*, aux jours et heures à déterminer.

D. NYS, prof. extraord. de la Faculté des sciences. *La cosmologie*, lundi et mardi de 11 h. à 12 1/2 h., pendant le 1er semestre; mardi et mercredi de 8 1/2 à 10 h., jeudi et vendredi à 9 h., pendant le 2d semestre.

J. FORGET, prof. ord. de la Faculté de théologie. *La philosophie morale*, lundi à 9 h. et mardi à 10 h. pendant le 1er semestre; lundi à 9 h., jeudi et vendredi à 10 h. et samedi à 9 h., pendant le 2d semestre.

M. DE WULF, prof. extraord. de la Faculté de philosophie et lettres. *Histoire de la philosophie du moyen âge*, lundi à 10 h., pendant le 1er semestre. *Histoire de la philosophie*, mercredi et jeudi à 16 h., pendant le 2d semestre.

III. — DOCTORAT.

D. MERCIER, prof. ord. de la Faculté de philosophie et lettres. *La psychologie*, jeudi et vendredi à 8 h., pendant toute l'année.

M. DE BAETS, prof. ord. de la Faculté de philosophie et lettres. *La théodicée*, lundi, mardi et samedi à 10 h., mercredi, jeudi et vendredi à 9 h., pendant le 1er semestre; mardi et mercredi à 11 h., pendant le 2e semestre.

S. DEPLOIGE, prof. extraord. de la Faculté de droit. *Le droit naturel et le droit social*, lundi et mardi de 11 h. 1/2 à 13 h., mercredi de 10 h. à 11 h. 1/2, samedi de 8 à 9 h. 1/2, pendant le 1er semestre.

M. DE WULF, Prof. extraord. de la Faculté de philosophie et lettres. *Histoire de la philosophie*, mercredi et jeudi à 16 h. pendant le 2e semestre.

A. THIÉRY, prof. extraord. de la Faculté de médecine. *La psychophysiologie*, lundi et samedi à 8 h., pendant le 2e semestre. *Laboratoire de psychophysiologie*, aux jours et heures à déterminer.

Conférences.

J. FORGET, prof. ord. de la Faculté de théologie. *Exposé scientifique du dogme catholique.*

L. DE LANTSHEERE, prof. extraord. de la Faculté de droit. *La philosophie moderne.* — *La philosophie de l'histoire.*

A. THIÉRY, prof. extraord. de la Faculté de médecine. *Le matérialisme.*

E. L.-J.-PASQUIER, prof. ord. de la Faculté des sciences. *Les hypothèses cosmogoniques.*

C. VAN OVERBERGH. *Le socialisme contemporain.*

SUISSE

Lausanne.

UNIVERSITÉ.

M. MAURICE MILLIOUD, professeur. Histoire de la philosophie ancienne (les problèmes). — Logique (deux heures par semaine) : principaux problèmes relatifs à la pensée : vérité, certitude, croyance, etc. — Conférences : les moralistes français contemporains.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

B
2
R2
année 5

Revue de métaphysique
et de morale

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY